

The background of the cover is a red-toned illustration. It depicts a king with a crown and a beard, wearing a robe, seated and looking towards the right. In front of him, a woman with long, wavy hair and a halo is shown in profile, looking up at him. The scene is set against a backdrop of stylized foliage and a classical architectural column. The overall style is reminiscent of medieval manuscript illumination.

ПЛАМЯ ЯХВЕ

Сексуальность в Библии

Р И Ч А Р Д Д Э В И Д С О Н

Грандиозное исследование всех отрывков священного текста, касающихся сексуальных отношений. Детальный обзор сексуальной культуры Древнего мира. Представление настоящих библейских взглядов на любовь и сексуальность.

R I C H A R D M . D A V I D S O N

FLAME OF YAHWEH

*Sexuality
in the Old Testament*

 Baker Academic
a division of Baker Publishing Group

Р И Ч А Р Д Д Э В И Д С О Н

ПЛАМЯ ЯХВЕ

Сексуальность в Библии



ИЗДАТЕЛЬСТВО
ИСТОЧНИК ЖИЗНИ



Москва
2015

Richard M. Davidson

FLAME OF YAHWEH: SEXUALITY IN THE OLD TESTAMENT

По согласованию с правообладателями в русском издании не воспроизводится обширный список научной литературы на иностранных языках по теме книги. Специалисты могут обратиться к оригинальному изданию. Работы, имеющие непосредственное отношение к данному изданию, приведены в примечаниях к основному тексту.

Перевод с английского *Глеба Ястребова*

Оформление обложки *Петра Петрова*

Дэвидсон, Ричард.

Д94 Пламя Яхве : Сексуальность в Библии /Ричард Дэвидсон ; [пер. с англ. Г. Г. Ястребова]. — Москва : Эксмо, 2015. — 1008 с. — (Религия. История Бога).

ISBN 978-5-699-69728-1

Эта книга — не имеющее аналогов всеобъемлющее исследование библейских представлений о человеческой сексуальности. Известный специалист по Библии рассмотрел каждый пассаж священного текста, касающийся сексуальных отношений, и представил общие контуры того, как понимали сексуальность в мире Библии и других древних культурах. Автор демонстрирует красоту и естественность библейских представлений о человеческой сексуальности на фоне грандиозной картины прелюбодеяния в Древнем мире во всех его проявлениях, подчас шокирующих.

УДК 22+392.6
ББК 86.37+88.37



ISBN 978-5-699-69728-1

© 2007 by Richard M. Davidson. Originally published in English under the title *Flame of Yahweh* by Baker Academic, a division of Baker Publishing Group, Grand Rapids, Michigan, 49516, U.S.A. All rights reserved

© Оформление. ООО «Издательство «Эксмо», 2015

ОГЛАВЛЕНИЕ

От редакции	11
От автора	12
Введение	14
Цель работы.	15
План и содержание работы	18
Обзор ветхозаветной сексуальной лексики.	19

ЧАСТЬ I

Сексуальность в Эдеме. Замысел Божий (Бытие 1-3)

Глава 1

Сексуальность в начале: Бытие 1-2	27
Сексуальность как тварное устройство	28
Гетеросексуальная полярность и брак	30
Моногамный брак	32
Равенство полов без иерархии	32
Сексуальность и целостность	42
Сексуальность и исключительность	47
Сексуальность и постоянство	48
Сексуальность и интимность	50
Сексуальность и деторождение	52
Целостная и святая красота сексуальности.	53

Глава 2

Сексуальность и падение: Бытие 3.	58
Нагота Адама и Евы	58
Отношения между Евой и Адамом: божественное наказание	61
Отношения мужчины и женщины в Быт 1-3: основные подходы.	64

ЧАСТЬ II

Сексуальность за пределами Сада. Ветхозаветное развитие (Тора, Пророки, Писания)

Глава 3

Устав о творении против культовой сексуальности	79
Позитивные утверждения райского идеала.	80
Культовая сакрализация/обоожествление секса	
в языческом богослужении.	81
Древний ближневосточный контекст	81
Пятикнижие	91
Пророки/Писания.	101
Образы Бога, связанные с полом	105
Бог как Муж и Жених	106
Бог как Отец.	110
Женские образы Бога.	113
Бог: мужское или женское начало?.	119
Культы плодородия и милость Божья	123

Глава 4

Человеческая гетеросексуальность против гомосексуальности, трансвестизма и скотоложства	126
Божественный замысел	126
Гомосексуальная практика	127
Древний ближневосточный контекст	127
Повествования Пятикнижия	136
Законодательство Пятикнижия	143
Гомосексуальная практика в Пророках/Писаниях.	152
Трансвестизм/переодевание.	163
Скотоложство.	165
Искажение гетеросексуальной формы брака и милость Божья	168

Глава 5

Моногамия против полигамии/конкубината	171
Положительные утверждения божественного райского замысла.	171
Полигамия/конкубинат.	173
Древний ближневосточный контекст	173
Повествования Пятикнижия	173
Законодательство Пятикнижия	185
Полигамия в Пророках/Писаниях	197
Выводы.	205
Многобрачие и милость Божья	206

Глава 6

Возвышение женщин против умаления женщин	208
Лидерство/покорность/равенство и ветхозаветная патриархальность: обзор	208
Высокая оценка женщин в Ветхом Завете: повествования Пятикнижия	217
Матриархи Книги Бытия	218
Женщины времен Исхода.	225
Высокий статус женщин в заповедях Пятикнижия	231
Соотношение статуса женщин и мужчин в заповедях Пятикнижия.	231
Законы, якобы указывающие на низший статус женщин.	233
Высокий статус женщин в религиозных и гражданских делах	241
Выводы	242
Высокая оценка женщин в Пророках/Писаниях.	243
Ранние Пророки	243
Поздние Пророки	256
Писания: повествования/история	259
Писания: Гимны/литература Премудрости.	262
Искажение божественного идеала: эксплуатация, унижение и насилие.	269
Пятикнижие	269
Пророки/Писания.	270
Унижение женщин и милость Божья	275

Глава 7

Целостность против фрагментации (проституция, смешанные браки, мастурбация, половые изъязны и нечистота)	276
Положительные утверждения райского идеала сексуальной целостности.	276
Целостная/холистическая антропология.	276
Целостная семья	277
Взаимодополняемость — в браке или вне его	279
Целостность половых органов и свобода от ритуальной нечистоты.	281
Фрагментация сексуальной целостности	282
Проституция/блуд.	282
Смешанные (межрелигиозные) браки.	297
Мастурбация	307
Половые изъязны и ритуальная нечистота, связанная с сексуальностью.	308

Глава 8

Исключительность против прелюбодеяния

и добрачного секса	319
Утверждение божественного идеала	320
Исключительность в брачных отношениях	320
Высокая ценность девства	322
Искажение божественного идеала:	
прелюбодеяние и добрачный секс	325
Древний ближневосточный контекст	325
Повествования Пятикнижия,	
имеющие отношение к теме прелюбодеяния	328
Законы Пятикнижия против прелюбодеяния	329
Законы Пятикнижия против добрачного секса	337
Двойной стандарт сексуальной морали в Пятикнижии?	344
Прелюбодеяние у Пророков	346
Прелюбодеяние в Писаниях	350
Прелюбодеяние, внебрачный секс и милость Божья	354

Глава 9

Постоянство против развода/повторного брака 358

Утверждение божественного идеала	358
Искажение божественного идеала: развод/повторный брак	365
Древний ближневосточный контекст	365
Развод в повествованиях Пятикнижия	369
Законодательство Пятикнижия: Второзаконие 24:1-4	370
Другие законы Пятикнижия	386
Развод/повторный брак у допленных Пророков	392
Развод и повторный брак	
у слепленных Пророков и в Писаниях	400
Развод/повторный брак и милость Божья	406

Глава 10

Интим против инцеста 408

Утверждение божественного идеала	408
Пятикнижие	408
Пророки/Писания	409
Запретная близость: инцест	410
Древний ближневосточный контекст	410
Повествования Пятикнижия	412
Законодательство Пятикнижия против инцеста	417
Инцест у Пророков	425
Инцест и милость Божья	428

Глава 11

Деторождение против проблем/искажений (бездетность, внебрачные дети, аборт)	429
Утверждение божественного идеала	429
Первые дети	429
Плодовитость, Завет и обрезание	430
Бережное отношение к детям	434
Бездетность	435
Ориентиры и терминология	435
Пятикнижие	435
Пророки/Писания	437
Усыновление/удочерение (адаптация)	438
Левиратный брак, законы о нем и грех Онана	442
Левират и «онанизм» в повествованиях Пятикнижия	443
Левират в законодательстве Пятикнижия: Второзаконие 25:9-10	446
«Нескромная и агрессивная женщина»: Второзаконие 25:11-12	455
Левират в Пророках/Писаниях: Книга Руфь	459
Забота о вдовах и сиротах	462
Внебрачные дети	463
Законодательство Пятикнижия	463
Пророки/Писания	464
Контроль репродукции/популяции и проблема аборта	465
Контроль репродукции/популяции	465
Статус человеческого плода и его значение для вопроса об аборт	469
Проблемы/искажения прокреативной сексуальности и милость Божья	477

Глава 12

Красота против насилия и пародии на красоту	479
Позитивные утверждения райского идеала	479
Повествования Пятикнижия	479
Законодательство Пятикнижия	481
Пророки/Писания	483
Искажения красоты человеческой сексуальности: изнасилование	488
Древний ближневосточный контекст	488
Повествования Пятикнижия	489
Законодательство Пятикнижия	494
Изнасилование в Пророках/Писаниях	497
Изнасилование и милость Божья	511

Нездоровые, уродливые и злые проявления сексуальности	512
Искаженная сексуальность как пародия на красоту	514

ЧАСТЬ III

Возвращение в Эдем

Глава 13

Сексуальность в Песни Песней: святое святых	523
Аллегорическое толкование Песни Песней.	523
Буквальное толкование Песни Песней.	526
Возвращение в Эдемский сад.	528
Сексуальность как тварное устройство	529
Гетеросексуальная человеческая дуальность и брак	530
Моногамный брак	533
Равенство полов без иерархии	540
Сексуальность и целостность	548
Сексуальность и исключительность	554
Сексуальность и постоянство	555
Сексуальность и интимность	558
Сексуальность и деторождение	568

Глава 14

Сексуальность в Песни Песней: пламя Яхве.	570
Целостная и здоровая красота сексуальности.	570
Пламя Яхве	582

Послесловие

Замечания о новозаветной теологии сексуальности	593
Сексуальность как тварное устройство	594
Гетеросексуальная практика против гомосексуальной практики.	594
Моногамия против полигамии.	598
Возвышение женщин против умаления женщин	599
Целостность против фрагментации	611
Верность против прелюбодеяния	613
Постоянство против развода	613
Интим против инцеста	615
Сексуальность и деторождение	616
Целостная красота сексуальности	616

Примечания	618
Указатель имен	956
Указатель цитат	969

От редакции

До определенного времени в прошлом говорить или писать о сексуальности в Библии казалось чуть ли не кощунством. В контексте рассуждений о святом Боге поднимать эту тему было не принято. В христианской теологии дело дошло до того, что Библейские места, воспевающие чувственную сторону любви мужчины и женщины, воспринимались не буквально, а аллегорически, как это произошло, к примеру, с книгой Песнь Песней. Сексуальность ассоциировалась с чем-то плотским и греховным, и ради освобождения духа ее надо было подавлять.

Ричард Дэвидсон в данной книге стремится представить сексуальные отношения и сексуальность в их подлинно библейском свете — как отношения нравственно возвышенные и приносящие настоящую радость мужчине и женщине в рамках их брачного союза. Автор убедительно показывает, что в согласии с замыслом Творца сексуальные отношения, основанные на взаимной верности мужа и жены, содействуют достижению между ними подлинной гармонии.

Слово «сексуальность» в данной книге используется в широком смысле — не только в значении инстинктивного чувства, но как термин, описывающий гендерные отношения или «отношения между полами», что, собственно, и значит этот термин в английском языке. Благодаря этому автору удастся затронуть громадный спектр проблем, прямо или косвенно связанных с сексуальным чувством, в том числе тех, которые довольно остро встают в наше время.

От автора

Невозможно назвать поименно всех, кто помог довести проект до конца. Прежде всего, я благодарю Бога, Эль-Шаддая, который дал мне силы и стойкость для дела, потребовавшего гораздо больше времени и сил, чем я предполагал. Я хочу сказать спасибо своей семье — жене, Джо Энн, детям, Рэчел и Джонатану, а также нашему новому зятю, Кирку Шаферу (мужу Рэчел) — за неизменную поддержку и терпение, мудрость и любовь, уверенность и советы на всех стадиях исследования и работы над текстом. Многим я обязан матери Джо Энн, доктору Альберте Мазат, которая по-матерински наставляла меня. Она — профессиональный брачный и семейный терапевт и щедро делилась очень ценными мыслями и опытом.

Большую помощь оказала мой секретарь Дороти Шоу, все время присматривавшая за проектом. Она затратила бесконечное множество часов, форматируя рукопись и внося корректуру, а часто и давая полезные советы по улучшению. Большое спасибо моим аспирантам, которые помогали с поиском необходимой научной литературы — ведь нужно было заказывать, собирать и отсканировать статьи и книги. Особенно хочу упомянуть Мартина

Пребстла, Мартина Ойеволе, Чун Сик Марка и Яна Сигвартсена. Ян также очень помог мне привести рукопись в соответствие с нормами Общества библейской литературы и дал своевременные советы, особенно касающиеся иудаизма Второго храма.

Выражаю глубокую признательность за поддержку коллегам по факультету Ветхого Завета в богословской семинарии Университета Эндрюс, особенно Иржи Москале и Рою Гейну: они прочли всю рукопись и сделали множество ценных предложений, основанных на компетентном знании ветхозаветного богословия и библейского/древнего ближневосточного права. Я также благодарен многочисленным аспирантам, которые высказывали дельные мысли о ветхозаветном понимании сексуальности на докторских семинарах, которые я проводил по этой теме. Бесконечное множество других людей обогатили мое представление во время бесед в самых разных ситуациях. Я признателен сотрудникам издательства «Хендриксон паблишерс» за профессионализм в работе над громоздкой рукописью, которую они довели до печати. Прежде всего, хочу сказать спасибо моему основному редактору Аллану Эмери. Его умные советы и чуткая редактура позволили улучшить текст так, как я и не мечтал. И наконец, выражаю особую признательность покойному Герхарду Хазелю, руководителю моей докторской диссертации, чьи компетентные рекомендации подготовили меня к этому исследованию и чья вера в мои силы позволила мне взяться за дело. Пусть эта монография будет памятником в честь его жизни и научных трудов. Но превыше — лишь Богу слава (*solī Deo Gloria*)!

Введение

Сексуальность занимает важное место в Ветхом Завете (ВЗ), но когда я взялся за изучение этой темы четверть века назад, она едва попадала в примечания научной литературы о ВЗ. Лишь в последние несколько десятилетий — особенно на волне современного феминистского движения, новой литературной критики и социологических исследований в области секса — предпринимались серьезные попытки заложить библейские основы в понимание человеческой сексуальности. В настоящее время, несмотря на изобилие научных работ по различным аспектам сексуальности в ВЗ (особенно роли женщин и женской стороне божества), очень мало внимания уделяется целостной/холистической¹ (*англ. wholistic*) теологии сексуальности в ВЗ.²

В Еврейской Библии нет общего термина, обозначающего «сексуальность», который задал бы терминологические параметры для исследования. В нашей работе понятие «человеческая сексуальность» (или «сексуальность») охватывает и гендерную дифференциацию (мужчины и женщины как дуальность и их взаимоотношения), и проявление полового влечения (в его биологическом, психологическом и социальном аспектах).³

ЦЕЛЬ РАБОТЫ

Цель работы масштабна: изучить каждый ветхозаветный отрывок, касающийся человеческой сексуальности, чтобы наметить общие контуры того, как понималась человеческая сексуальность в окончательной (канонической) форме ВЗ. Мы основываемся на предыдущих исследованиях, а при необходимости предлагаем новые толкования. Исследований по отдельным аспектам сексуальности в ВЗ, особенно с феминистской точки зрения, появилось за последние 25 лет бесчисленное множество — буквально тысячи — но с начала нового тысячелетия бум немного пошел на спад. Настало время для обзора и синтеза этой обширной литературы.

Мы будем анализировать богословие окончательной канонической формы ВЗ.⁴ На вооружение взяты такие широко признанные синхронические методологии, как новая литературная критика⁵ и новая библейская теология,⁶ которые уделяют основное внимание окончательной форме ветхозаветного текста. Возможная доканоническая история текста нас не интересует: мы попытаемся понять общий богословский смысл Писания целостно/холистически, как он содержится в библейском каноне. Впрочем, канонический подход не игнорирует уникального контекста и богословских акцентов различных частей канонического ВЗ. Думается, что упор на окончательную форму ветхозаветного текста позволит соединить интересы либерально-критической и евангельской ветхозаветной библеистики в поиске понимания канонического богословского взгляда ВЗ на человеческую сексуальность. Хотя я многому научился у феминистских авторов, в предлагаемой читателю книге используется не феминистская герменевтика подозрения и сопротивления, а герменевтика согласия. Иными словами, текст читается *так, как он написан*, а не вопреки себе.⁷

Одна из главных предпосылок книги состоит в том, что в основе ветхозаветного подхода к данному вопросу лежит образ

Эдема. Радикальная, даже «тектоническая», смена парадигмы в современной критической науке последних десятилетий привела к тому, что именно творение, а не только лишь история спасения, стало рассматриваться как основа остального ветхозаветного канона.⁸ Ныне широко признано, что в богословской концепции окончательного редактора (или окончательных редакторов) ветхозаветного канона главы Быт 1–3 выступают в роли введения, на котором строятся и к которому регулярно отсылают последующие тексты. Возникающий консенсус по данному вопросу заметен в евангельской ветхозаветной библеистике,⁹ а также библеистике более либеральной.¹⁰ Филлис Берд формулирует распространенную научную позицию: «Канонически, понимание человеческой природы, выраженное или подразумеваемое в заповедях, литературе премудрости, повествованиях, пророческих текстах и других жанрах Еврейских Писаний, можно считать комментарием на тексты о сотворении... Первое утверждение Библии о человечестве остается нормативным для остальных утверждений».¹¹ Джон Ранкин подытоживает: «Относимся ли мы к евангельскому или либеральному крылу, ясно, что именно Быт 1–3 есть экзегетический фундамент всего Писания».¹²

В основополагающих, нормативных, текстах Быт 1–3 тема человеческой сексуальности затрагивается на удивление подробно. «Хотя сексуальность есть лишь очень частный момент в общей картине творения, ей уделено непропорционально много внимания в базовых текстах Ветхого Завета. В силу такого положения и значимости библейский комментатор направляется к тому, чтобы исследовать смысл и цель человеческой сексуальности в контексте богословской рефлексии о сотворении мира».¹³ Поэтому первые главы Писания можно считать «определяющими» в плане библейской концепции сексуальности. В них «установлен образец и определено благо. С того момента и до завершения библейского корпуса эта норма не меняется».¹⁴

Основное название книги («Пламя Яхве») взято из моего перевода и толкования Песни Песней 8:6 (как я покажу, кульми-

национного библейского утверждения о человеческой сексуальности). Желая отнестись с чуткостью и уважением к нежеланию некоторых читателей произносить Тетраграмматон, я хотел было использовать в названии другие титулы Бога: например, «Ях» (буквальный перевод Песн 8:6), «YHWH» (написание имени Божьего одними лишь согласными) или «Господь» (как обычно в переводах). Однако все это не подошло по разным причинам. Наконец, посоветовавшись с редактором, я остановился на первоначальном варианте («Пламя Яхве»): все-таки Яхве — самое распространенное среди ученых (во всяком случае, христианских) написание имени Божьего. Кроме того, это позволило лучше увязать название книги с яркой и возвышенной образностью Песни Песней, к которой это название восходит. Однако предлагаю читателям, чьи личные убеждения или религиозная традиция советуют воздерживаться от произнесения Тетраграмматона, заменять это слово на «Адонай», «га-Шем» или «Господь», когда они читают наименование или другие упоминания Бога Израилева в этой книге.

Подзаголовок «Сексуальность в *Ветхом Завете*» не случаен. Термин «Ветхий Завет» связан с моей христианской верой, которая рассматривает богословие Еврейской Библии как часть библейского богословия сексуальности, охватывающего оба Завета. Правда, в данном исследовании речь пойдет в основном о Еврейской Библии, которая, как я убежден, сохраняет ценность для читателей из различных богословских традиций за пределами христианства. Однако местами я буду предлагать конкретные способы применения экзегезы в христианской (особенно евангельской) общине и к проблемам современной христианской сексуальной этики, а в послесловии коснусь значения изученного материала для богословия человеческой сексуальности в Новом Завете.

Я знаю, что о ветхозаветном понимании человеческой сексуальности оживленно спорят в пастырских и богословских кругах — отнюдь не сугубо научная тема! — и что различные бого-



словские убеждения приводят к разным толкованиям. Свою роль здесь могут играть и церковное предание, и соборы, и наука, и разум. Я не претендую на то, что мое слово о сексуальности в ВЗ есть истина в последней инстанции. Могут быть и другие трактовки.

Тем не менее я пытаюсь показать *цельную* картину. Хотя каждому ветхозаветному тексту присуща своя уникальность и свои акценты, окончательная каноническая форма ВЗ доносит до нас цельное и последовательное богословское понимание человеческой сексуальности.¹⁵ Это богословие проясняется в результате экзегетического анализа релевантных отрывков. Соответственно, его можно назвать «экзегетическим богословием»,¹⁶ — я основываюсь на толкованиях других авторов, чей подход считаю удачным, и предлагаю собственный анализ, когда меня не удовлетворяют предыдущие исследования.

ПЛАН И СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Чтобы понять общее ветхозаветное учение, но не забыть о каноническом развитии, мы построили анализ тематически и диаканонически (т.е. по книгам канона).¹⁷ На материале вводных глав Быт 1–3 мы увидим основные особенности богословского взгляда на сексуальность, а затем проследим их по трем разделам Ветхого Завета (Закону, Пророкам и Писаниям).

Часть I посвящена божественному райскому замыслу о человеческой сексуальности, как он изложен в Быт 1–3. Первые страницы Писания раскрывают перед нами десять основных позиций учения о сексуальности. Как мы уже сказали и как будет показано далее в книге, события в Эдеме закладывают основу для последующих ветхозаветных текстов в их окончательной канонической форме.

Часть II посвящена ветхозаветному каноническому развитию теологии человеческой сексуальности «за пределами сада», включая

дальнейшее разъяснение божественного райского идеала и искажение людьми божественного замысла. Основной акцент мы сделаем на повествовательные и юридические материалы Пятикнижия, в которых самым прямым образом затрагиваются практически все аспекты теологии сексуальности. Мы также рассмотрим, как эти конституирующие элементы сексуальной теологии далее всплывают в более разработанном виде в Пророках и Писаниях (за исключением Песни Песней).¹⁸

Часть III есть «возвращение в Эдем», богословское путешествие по Песни Песней, единственной книге ВЗ, которая целиком посвящена восхвалению красоты и добродетели сексуальной любви. Я бы сказал, что Песнь Песней — это каноническое «святое святых» в человеческой сексуальности. Мы находим в ней глубокое богословское осмысление сексуальности, предельно актуальное для современной сексуальной проблематики.

В послесловии мы поговорим о значении полученных выводов для теологии сексуальности в Новом Завете, хотя всеохватная новозаветная теология сексуальности не входит в задачи данной книги. Более того, я большей частью пишу библейскую теологию сексуальности в ВЗ, а не учебник по христианской сексуальной этике, я не удержался от того, чтобы хотя бы отчасти показать значение ветхозаветной теологии сексуальности для современной церковной проблематики, связанной с сексом, особенно в моей собственной евангельской традиции. Иногда я делаю это в основных главах, но прежде всего — в послесловии. Я убежден, что теология сексуальности, которая содержится в ВЗ, удивительно актуальна и в начале третьего христианского тысячелетия, причем затрагивает все ключевые проблемы.

ОБЗОР ВЕТХОЗАВЕТНОЙ СЕКСУАЛЬНОЙ ЛЕКСИКИ

Прежде чем взяться за основной анализ, кратко рассмотрим сексуальную лексику, используемую в ВЗ.¹⁹ Как мы уже сказали,

еврейские Писания много говорят о сексуальном поведении и сексуальных отношениях, но в них нет какого-то одного слова, обозначающего секс или сексуальность. Более того, ВЗ практически не содержит сексуальной терминологии. Упоминания о половых органах и сексуальной активности почти всегда завуалированы эвфемизмами. Отчасти это обусловлено ограничениями классического иврита: современный спектр научной анатомической лексики еще не существовал. Данное языковое ограничение в свою очередь отражает еврейское холистическое восприятие человечества: отдельные части тела также могут образно обозначать различные проявления «я». Соответственно, мужские и женские гениталии «часто описываются в категориях их отношения к телу в целом».²⁰

Для окольных выражений имелась еще одна причина: считалось, что показывать половые органы стыдно и неприлично. Эвфемизмы «скрывают в языке то, что не должно быть на виду: мужские и женские органы сексуальной связи и репродукции».²¹ Сдержанности в эвфемистическом упоминании половых органов и актов, впрочем, часто сопутствует удивительно честное и свободное обсуждение сексуальности. Поэтому нет оснований утверждать, что Библия отрицательно смотрит на сексуальность как таковую.²²

Начнем со слов, обозначающих половые органы человека. В ВЗ нет строго определенного слова, которым назывался бы мужской орган размножения — лишь эвфемизмы. Иногда пенис именуется «плотью» (*bāšār*): «Обрезывайте крайнюю плоть вашу» (Быт 17:11).²³ Опять же слово *yārēk* («стегно», «бедро», «чресла») обозначает общую область тела, которая составляет средоточие репродуктивной силы и иногда окольно указывает на мужские гениталии.²⁴ Другие слова, указывающие на мужские половые органы: *šor kā* [Втор 23:2 (СП 23:1), буквально «истечение» (имеется в виду мочеточный канал)]; *mēbûšîm* (Втор 25:11, «гениталии», буквально «срамной [уд]» — речь идет о женщине, которая схватила мужчину, дерущегося с ее мужем, за «гениталии»); *šēt* (Ис 20:4;

мн.ч. 2 Цар 10:4 — возможно, одно из слов, обозначающих мужские гениталии в целом).²⁵ Среди дополнительных эвфемизмов, обозначающих пенис/гениталии: *yād* («рука/предплечье»; Ис 57:8, 10), *kar* («ладонь», «нечто вогнутое»; Быт 32:26, 33 [СП 32:25, 32], возможно, Втор 25:12), *kēlî* («сосуд»; 1 Цар 21:6 [СП 21:5]), *‘āqēb* («пятая»; Иер 13:22; возможно, Быт 25:26 и Ос 12:4 [СП 12:3]).²⁶ Слово *zera’* («семя») несколько раз используется в значении «мужского семени».²⁷ Один раз встречается слово *zirmâ* (Иез 23:20), то есть «низвержение», что может подразумевать и «фаллос», «эрегированный пенис», и «эякуляцию», «семяизвержение».²⁸ Термин *šēkōbet* («лежание») в нескольких отрывках Пятикнижия, возможно, также означает «пенис».²⁹ Грубое упоминание о мужском пенисе, видимо, содержится в словах Ровоама о том, что его мизинец толще, чем «чресла» (*motnayim*) его отца [сленговое обозначение «(царского) пениса»? см. 3 Цар 12:10 = 2 Пар 10:14].³⁰ В более общем смысле слово *’ōn* обозначает «мужскую силу» [Быт 49:3; Втор 21:7; Пс 78:51 (СП 77:51); 105:36 (СП 104:36)], а *ḥālāšayim* («чресла») — место, откуда происходят мужские потомки (Быт 35:11; 3 Цар 8:19; 2 Пар 6:9).

Есть в ВЗ и два анатомических термина, обозначающих мужские гениталии. Слово *’ēšek* («яички») дважды встречается в списке физических повреждений, делающих для священника невозможным участие в храмовом богослужении (Лев 21:20). Слово *’orlâ* («крайняя плоть») мы находим в Писании неоднократно, поскольку обрезание (*mûl*) — удаление крайней плоти — играло очень важную роль в религиозной жизни Израиля.³¹ В этом контексте можно упомянуть и кастрацию. Она описывается выражением *rešûa’-dakka’*, буквально «раненый сокрушением» (Втор 23:2 [СП 23:1]), где яички подразумеваются, хотя и не упоминаются напрямую.

Гениталии мужчин и женщин иногда обозначаются эвфемизмом *raglayim* («ноги»),³² а также, возможно, *birkayim* («колени»; Суд 16:19 — женские; Иез 7:17; 21:12 [СП 21:7] — мужские). Слово «плоть» (*bāšār*) может эвфемистически указывать на влагалище

(Лев 15:19). Еще два понятия — *nablût* («срам»; Ос 2:12 [СП 2:10]) и *erwāh* («нагота»)³³ — используются как окольные обозначения женских половых органов (в контексте постыдного обнажения), но последнее из них может применяться и к мужским половым органам.³⁴ Для указания на месячные у женщин есть слово *niddâ* («менструация»),³⁵ а также выражение «путь [*derek*] женщин» (Быт 31:35). Еще менструация описывается глаголом *zûb* и существительным *zôb* (буквально «истечение»; Лев 15:19–25) — выражение, которое может применяться и к мужским и женским выделениям, отклоняющимся от нормы (Лев 15:2–15, 25–30; Числ 5:2; 2 Цар 3:29). Термин *mē'im* (буквально «внутренние органы тела») иногда относится к мужским чреслам³⁶ или женской утробе,³⁷ обозначая ту часть тела, через которую рождаются люди. Один раз встречается слово *nēhōšet* (Иез 16:36), которое, судя по родственному слову в аккадском языке, означает «женское генитальное выделение (вызванное сексуальным возбуждением)».³⁸ В Песни Песней есть и другие эвфемистические выражения, включающие метафору, сравнения и паронوماзию (игру слов), которые указывают на мужские и женские половые органы.³⁹

Если для обозначения гениталий ветхозаветные авторы используют множество эвфемизмов, о женской утробе (*rehem*),⁴⁰ груди (*šad*)⁴¹ и сосках (*dad*)⁴² они пишут откровенно и зачастую с удовольствием. У Пророков глубоко разработано богословское значение образа утробы, а в Песни Песней особенно ценится красота женской груди.

А что можно сказать о ветхозаветной лексике, связанной с сексом? Здесь мы опять оказываемся в области эвфемизмов. Сексуальную связь могут обозначать разные глаголы и глагольные выражения. Если речь идет о связи богоугодной, обычно используется глагол «знать» (*yāda'*).⁴³ Если делается акцент на связи ради деторождения, часто мы находим глагол «входить» (*bô'el*).⁴⁴ Для незаконных сексуальных отношений есть такие понятия, как «приближаться» (*qārab* или *nāgaš*),⁴⁵ «лежать с (кем-либо)» (*šākab'im*),⁴⁶ «использовать пенис для секса» (*nātan šēkōbet*),⁴⁷

а «ложиться... с женщиной» (Лев 18:22), «извержение семени» (Лев 15:18). Сексуальный союз также подразумевается в выражении «стать одной плотью» (Быт 2:24) и иногда — в глаголах «любить» (*'āhab*/*'āhēb*)⁴⁸ и «взять [жену/женщину]» (*lāqah*).⁴⁹ Фраза *gālā 'erwat* («открывать наготу») используется для описания инцестных (Лев 18:6–17; 20:19; Иез 22:10) и других незаконных сексуальных отношений (Лев 18:18–19).⁵⁰ Понятие «изнасиловать» передается словом *šāgēl* (Втор 28:30; Ис 13:16; Иер 3:2; Зах 14:2).⁵¹ Скотоложество и половые акты между животными обозначаются глаголом *rāba'*, который, видимо, является заимствованием из арамейского языка и означает «совокупаться» (Лев 18:23; 20:16; ср. 19:19).⁵² Есть и многие другие образы и выражения, указывающие на сексуальные отношения (особенно в Песни Песней).

Все эти способы сказать о сексе можно считать эвфемистическими. Однако не факт, что подобные «эвфемизмы» призваны избежать более прямых выражений. Зачастую они были самой точной лексикой, какая только имелаась в распоряжении авторов. И не надо думать, что здесь проявлялась скудость словарного запаса. Напротив, такая лексика часто позволяла передать то, что неспособны передать современные научные понятия: а именно, *смысл* акта наряду с его объективным описанием. Это можно сказать, например, о глаголе «знать» (*yāda'*) в связи с сексуальными отношениями.

В обзоре сексуальной лексики нельзя не затронуть более широкий вопрос о половой дифференциации в ВЗ. Здесь мы находим широкий спектр понятий, связанных с самыми разными аспектами сексуальности, от беременности и деторождения до смерти, а также понятия, обозначающие человеческий пол.⁵³ Мы не будем приводить общий обзор, но закончим базовыми понятиями, выражающими полярность полов. Половые различия в ВЗ обозначаются, главным образом, лексическими парами *zākār*/*nēqēbā* («самец/самка») и *'iš*/*'iššā* («мужчина/женщина»). Первая из этих пар может применяться не только к людям, но и к животным,⁵⁴ а вторая — только к людям, причем в неко-

торых контекстах обретает значение «муж/жена».⁵⁵ Роль обеих пар в богословии сексуальности будет рассмотрена при проведении анализа Быт 1-2, где о них говорится впервые и подчеркивается их важность. С этих фундаментальных глав Библии мы и начнем наше исследование.

ЧАСТЬ I

СЕКСУАЛЬНОСТЬ
В ЭДЕМЕ
ЗАМЫСЛА БОЖИЙ
(БЫТИЕ 1-3)

Глава 1

СЕКСУАЛЬНОСТЬ В НАЧАЛЕ: БЫТИЕ 1-2

В первых двух главах Библии прямо и подробно обсуждается человеческая сексуальность. Человеческая сексуальность предстает как один из базовых факторов творения. Особое внимание уделяется ее характеру и богословскому смыслу. Если учесть грандиозность описываемых событий, внимание к сексуальности выглядит даже непропорционально большим. А значит, она очень важна для ветхозаветного богословия.¹ Как мы отметили во введении, одна из главных предпосылок нашего исследования основана на формирующемся едином мнении ученых-библеистов о том, что Быт 1-3 представляет собой экзегетический фундамент для остального Писания. Показательны слова Деборы Сойер: «В первых главах Бытия обозначен треугольник «Бог — мужчина — женщина», который проливает свет на последующее повествование и законодательство... Именно в этом свете читатель воспринимает кодексы, оценивает правильное и неправильное поведение».²

В частности, глубокое описание первоначального Божьего замысла о человеческой сексуальности в начале библейского канона составляет основу для последующего библейского повест-

вования и дискурса о человеческой сексуальности и содержит фундаментальные принципы теологии сексуальности. Как будет показано далее, Быт 2:24 черным по белому декларирует, что первоначальный Божий замысел о сексуальности и браке в отношениях Адама и Евы является образцом для всех будущих сексуальных отношений. Нормативное значение Быт 1-3 в плане сексуальности широко признано, особенно в контексте брака. Например, Дэн Аллендер и Тремпер Лонгман убедительно доказывают, что первые три главы Библии подобны путеводной «полярной звезде» в брачных отношениях, раскрывая «Божий замысел» о браке: это «первый этаж Библии», закладывающий понимание «основных подходов» к браку и укореняющий брак в сотворении мира. «Главы Быт 1-3 содержат основные принципы, которые должны формировать наши браки. Они сообщают нам все, что в конечном счете нужно знать о браке».³ Эндрю Дирман выражает сходное убеждение: «Оба рассказа о творении (Быт 1:1-2:3 и 2:4-3:24) лежат в основе ветхозаветного понимания брака... Практически все аспекты израильского брака, отраженные в других местах Ветхого Завета, уходят корнями в рассказы о творении».⁴

Многоплановая теология человеческой сексуальности, которая будет обозначена далее в ходе анализа первых глав Бытия, разделена на десять основных частей. В каждом случае я начинаю с общего рассказа о творении (Быт 1:1-2:4а), где это уместно, а затем перехожу к дополнительному и более детальному повествованию (Быт 2:4б-25).⁵

СЕКСУАЛЬНОСТЬ КАК ТВАРНОЕ УСТРОЙСТВО

В Быт 1:26-28 «достигается кульминация и цель, к которой устремлялась творческая деятельность Бога».⁶ Величественным и возвышенным языком повествуется о сотворении человека (*hā'ādām*):

И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле.

Столетиями основное внимание богословов в этом отрывке было приковано к понятию «образ Божий», и до недавнего времени они почти полностью игнорировали слова о том, что человек был создан мужчиной и женщиной.⁷ В соответствии с темой нашего исследования мы уделим основное внимание именно подзабытой фразе («мужчину и женщину сотворил их»), но затронем также вопрос об «образе Божьем» и о более широком контексте главы.

Во фразе «мужчину и женщину сотворил их» (1:27) отметим, прежде всего, следующее: половое различие *создано* Богом, а не является частью природы самого божества. Этот акцент на сотворение полового различия выглядит тонкой, но сильной полемикой против обожествления пола, характерного для соседей Израиля. Ибо всюду в мифологии древнего Ближнего Востока сексуальная деятельность богов была одним из основных мотивов.⁸ Большую роль играл культ плодородия, особенно в Месопотамии и Палестине. В главе 3 мы подробнее поговорим о ханаанских культах плодородия, а пока отметим, что в ближневосточных мифах творение часто мыслилось как результат союза мужского и женского божеств: «Совокупление и деторождение воспринимались как божественное событие. Следовательно, религиозная атмосфера была насыщена мифологическими сексуальными понятиями».⁹ В отличие от этого представления о творении как о рождении, Книга Бытие разводит по разные стороны

сексуальность и божественное. Бог «полностью находится вне половых категорий».¹⁰ Разница полов создана Богом, но не входит в сферу божественного.

Рассказы Быт 1 и Быт 2 о творении приписывают сексуальность тварному устройству, а не божеству. Однако если Быт 1 не уточняет, как именно происходило творение, Быт 2 снимает любое возможное недоразумение: мир не был *порожден* Богом. Вторая глава Библии подробно описывает, какой личный труд любви Бог вложил в творение, как Он создал (*yāšar*) человека из праха земного и «выстроил» (*bānā*) женщину из ребра мужчины.

ГЕТЕРОСЕКСУАЛЬНАЯ ПОЛЯРНОСТЬ И БРАК

Второй аспект теологии сексуальности в Быт 1–2 состоит в том, что Бог с самого начала создал разделение полов. Расхожая идея, что 1:27 описывает *hā'ādām* как идеального андрогина (двуполое существо), впоследствии разделившегося на два пола, не находит подтверждения в Быт 1.¹¹ «Единственному числу («его») неслучайно сопутствует множественное в стихе 27 («сотворил их»). Из последнего видно, что создан — не андрогин».¹² Это подтверждается следующим стихом (1:28), где Бог благословляет *их*, заповедуя плодиться и размножиться (1:28). Ясно, что исполнить данную заповедь может лишь гетеросексуальная пара, а не бисексуальное создание. Дальнейшее подтверждение первоначальной полярности полов (не андрогинности) содержится в 5:2, где опять использовано множественное число («их»): «Мужчину и женщину сотворил *их*, и нарек им имя: человек, в день сотворения *их*».

Быть человеком значит быть мужчиной или женщиной, иметь пол. «Мы не можем сказать «человек», не говоря «мужчина» или «женщина», а также «мужчина и женщина». Человек существует в этой дифференциации, этой дуальности».¹³ Согласны мы или нет с мыслью Барта, что «это единственная структурная дифференциация, в которой (человек. — Р.Д.) существует»,¹⁴ в Быт 1

половое различие считается одной из базовых составляющих первоначального устройства человечества.¹⁵ В Быт 1 «гетеросексуальность объявляется порядком творения».¹⁶

В связи с Быт 2 некоторые современные ученые возродили старую теорию, что первоначальный *hā'ādām*, описанный в этой главе, был андрогином, двуполым существом или «существом, в котором не было половых признаков».¹⁷ Однако данная гипотеза не подтверждается текстом. Согласно 2:7–8, 15–16, до женщины Бог создал *hā'ādām* («человек»)¹⁸ После появления женщины это создание именуется *тем же самым словом* (стихи 22–23). За исключением потери ребра, ничего в «человеке» не изменилось. В тексте нет ни намека на первоначальную бисексуальность или двуполость, впоследствии разделившуюся на два пола. Сторонники андрогинной интерпретации полагают, что половые признаки не были изначально присущи людям. Но это противоречит антропологии Быт 1–2. Согласно библейскому тексту, *hā'ādām* («человек»), созданный до женщины, не был андрогином, но был «сотворен в предвосхищении будущего».¹⁹ Он был создан с сексуальными импульсами к единению с партнером. Это становится ясно при встрече человека с животными: среди них не нашлось ему партнера (стихи 18, 20). Недостача восполняется лишь тогда, когда он видит женщину, осознавая свою сексуальность. То, что сексуального партнера не было найдено среди животных, среди прочего означает, что, согласно замыслу Божьему, людям подобает секс лишь с людьми, а никак не скотоложство.

Согласно Быт 2, для первого брака Бог подобрал гетеросексуальную пару, мужчину и женщину; таков и образец брака (2:22–23). Основываясь на опыте первой пары в Эдеме, Быт 2:24 кратко излагает богословие брака. Детальнее мы поговорим об этом ниже, а пока отметим фразу «муж (*'iš*)... и... его жена (*'ištō*)». Фраза «муж и его жена» делает гетеросексуальный брак мужчины и женщины райским образцом на все времена. Разделение людей на мужчин и женщин, гетеросексуальный брак, включающий сексуальный союз между мужчинами и женщинами (не мужчин

с мужчинами, и не мужчин/женщин с животными!), с самого начала составляют божественную парадигму для человечества.

МОНОГАМНЫЙ БРАК

Третий аспект теологии сексуальности в Быт 1–2 состоит в том, что, согласно изначальному замыслу Божьему, брак должен быть *моногамным*. Обратим внимание на единственное число существительных и местоимений в рассказе о первом браке (Быт 2:18–23): Бог решил сотворить человеку «помощника как партнера» (стих 18); при наречении имен животным человек не нашел «помощника как партнера» (стих 20); Бог взял «одно из ребер его (человека)», создал женщину и привел «ее» к человеку (стихи 21–22); увидев создание Божье, человек воскликнул, что «это» будет называться «женщиной», ибо она «плоть от плоти» его (стих 23). Ясно, что речь идет о браке между одним мужчиной и одной женщиной. В вышеупомянутом стихе 2:24 фраза «муж (*'iš*)... и... его жена (*'ištā*)», где оба существительных стоят в единственном числе, подразумевает моногамность сексуальных отношений между двумя партнерами по браку.²⁰ «Быт 2:24 говорит о моногамии: он прямо упоминает лишь одного мужчину и одну женщину, которые становятся одной плотью... Речь идет только о моногамии».²¹ Согласно рассказу о творении, Бог задумал брак моногамным.

РАВЕНСТВО ПОЛОВ БЕЗ ИЕРАРХИИ

Четвертый аспект теологии сексуальности в Быт 1–2 состоит в равенстве мужчины и женщины: «И сотворил Бог человека (*hā'ādām*) по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (1:27). Хотя понятия «мужчина» и «женщина» предполагают половые/биологические различия, здесь нет

и намек на онтологическое господство/подчинение или функциональное лидерство/покорность.²² Оба они «в равной степени близки к Творцу и Его деяниям».²³ В более широком контексте отрывка (1:26, 28) благословляются опять же оба. Оба несут ответственность за то, чтобы плодиться и «наполнять землю», обрабатывать землю. Обоим вручено господство над другими творениями Божьими. «Обоим заповедано — в одинаковой мере и без различия — господствовать не друг над другом, а над остальным творением во славу Творца».²⁴ Хелен Шюнгель-Штрауман заостряет смысл 1:26–28: «Данный отрывок *напрямую* исключает владычество мужчин над женщинами! Как ни странно, раньше этого не замечали. А ведь иного вывода из Быт 1:26–28 сделать нельзя — мужчина и женщина владычествуют над всем творением, а значит, ни один пол не может претендовать на господство над другим».²⁵ Фундаментальное равенство мужчины и женщины однозначно декларируется в первой главе Библии.

Дэвид Клайнз возражает: мол, 1:27 ничего не говорит о равенстве мужчин и женщин, а лишь констатирует, что есть две разновидности людей (ср. создание других существ «по роду их»)²⁶ Ему убедительно отвечает Ричард Хесс: «Клайнз не показывает, что мужчина и женщина понимаются как разные роды (*mîn*) по аналогии с видами в Быт 1:21 и 24. Нигде в Книге Бытие *'ādām* так не описывается. Более того, другие упоминания об *'ādām* предполагают вид в целом. Ничего в этой главе не предполагает иного расклада, чем равенство мужчин и женщин, вместе созданных по образу Божьему».²⁷

Некоторые сторонники теории, что лидерство мужчин установлено Богом изначально, соглашаются относительно онтологического равенства полов, но усматривают намек на функциональное лидерство в 1:26, где Бог называет мужчину и женщину *'ādām* (что иногда переводится как мужчина). «Нам режет слух, когда Бог называет человечество, мужчин и женщин, «мужчиной»... Именование человечества «мужчиной» намекает на главенство мужчины».²⁸ Ортлунд и другие сторонники этого довода

упускают из виду, что в Библии слово *'ādām* нигде не означает «мужчина». Иными словами, проблема существует не на уровне еврейского текста, а на уровне современных переводов. Слово *'ādām* — общее понятие, означающее «человек» или «человечество».²⁹ За вычетом Быт 1–3, где оно относится к первому человеку, Адаму, оно никогда в ВЗ не указывает специфически на «мужчину» (в противоположность женщине). Поэтому не стоит усматривать в нем тонкий намек на главенство мужчины как один из первоначальных устоев.

В научной дискуссии о сексуальности в Быт 2 обсуждается прежде всего сравнительный статус полов. «Традиционное» понимание Быт 2, разделявшееся до XX века подавляющим большинством христианских толкователей и богословов, состоит в следующем: женщина создана нижестоящей, а потому женщины не могут и не должны играть ведущие роли дома, в церкви и обществе.³⁰ Многие современные ученые — сторонники теории о мужском лидерстве как изначальном уставе Божьем, и либеральные феминистки — согласны, что Быт 1 подчеркивает равенство на онтологическом, личностном и духовном уровне. Однако, по их мнению, Быт 2 возвещает иерархичность, отношения лидерства и покорности на уровне *функциональном или социальном* в отношениях между мужчинами и женщинами.³¹

Итак, утверждает ли Быт 2 полностью эгалитарные воззрения на отношения между полами или предполагает определенную иерархию, в которой мужчина стоит выше женщины, может командовать ею?³²

Как мы уже сказали, в течение веков большинство толкователей Быт 2 усматривали в этой главе иерархичность (хотя были и заметные исключения: в частности, поздний Мартин Лютер³³). Также и ряд современных исследователей постулировали некую форму иерархии между полами. Либерально-критические авторы часто говорят, что Быт 2 содержит шовинистическую или андроцентрическую концепцию верховенства мужчины над женщиной, а то и порабощения женщиной женщины.³⁴ Многие еван-

гельские ученые, расходясь со старым христианским учением о том, что женщины — ниже мужчин,³⁵ находят в Быт 2 равенство полов в *духовном и нравственном* смысле, но пытаются доказать *функциональное* разделение: Бог определил мужчине руководить, а женщине — помогать и покоряться.³⁶

В пользу теории, что Быт 2 постулирует изначальную иерархию полов, приводятся следующие аргументы.

1. Мужчина сотворен раньше женщины (стихи 7, 22), а первый — выше (согласно либерально-критическим ученым) или главнее (согласно евангельским сторонникам иерархичности).
2. Бог говорит с мужчиной, а не с женщиной, да и вообще женщина молчит (стихи 16–17, 23).
3. Женщина создана ради мужчины, чтобы быть его «партнером» и помощницей, избавить его от одиночества (стихи 18–20).
4. Женщина создана из ребра мужчины (стихи 21–22), что предполагает ее второстепенную и подчиненную позицию/роль. Своей жизнью она обязана мужчине.
5. Мужчина дает имя женщине (стих 23), что отражает его власть над нею.

Действительно ли эти аргументы доказывают иерархичность (онтологическую или функциональную) в отношениях между полами? Рассмотрим их по очереди.

Первый аргумент: поскольку мужчина создан первым, а женщина — второй, «первенство и превосходство мужчины, и зависимость женщины от мужчины устанавливаются как принцип божественного творения».³⁷ Евангельские сторонники иерархичности нынче избегают слова «превосходство» (по отношению к мужчине), а говорят лишь о *лидерстве*. Однако тщательный анализ композиции Быт 2 показывает, что такие выводы необоснованны. Дело в том, что в еврейских текстах часто прибегают к

приему *inclusio*: особо важные мысли ставятся в начале и конце отрывка.³⁸ Так обстоит дело и с Быт 2. Рассказ построен в форме *inclusio* («кольцевой конструкции»):³⁹ сотворение мужчины в начале отрывка и сотворение женщины в конце отрывка соответствуют друг другу по значимости. Повествователь подчеркивает это, используя для сотворения мужчины столько же (еврейских) слов, сколько и для сотворения женщины. «Автор подсчитал слова и четко соотнес длину описаний».⁴⁰ Динамика в Быт 2 идет не от высшего к низшему и не от лидерства к покорности, а от неполноты к полноте. Женщина — кульминация рассказа и ничуть не уступает Адаму.⁴¹ «Рассказ идет от полного одиночества Адама к присутствию полезных живых тварей, которые лишь подчеркивают это одиночество своей неспособностью быть спутниками, и далее — к восторгу обретения спутника, обретения равного (ссылка на Быт 2:23. — Р.Д.)».⁴²

Стало быть, из очередности творения нельзя выводить патриархальное лидерство мужчин. Вспомним и рассказ о первом браке в аккадском эпосе об Атрахасисе, дошедшем до нас в версии XVII века до н.э. Обычно считается, что в патриархальном обществе древней Месопотамии жена была более подчинена мужу, чем в древнем Израиле.⁴³ Однако именно женщина упоминается первой, а мужчина — вторым (как и в других местах эпоса, где речь идет об обоих полах).⁴⁴ «Это означает, что последовательность, в которой были созданы мужчина и женщина, ничего не говорит о предпосылках данного общества относительно иерархичности».⁴⁵

Второй аргумент: мужчина говорит первым, и с ним говорит Бог. Иногда мужское лидерство до грехопадения обосновывают тем, что Бог обращается к мужчине, а не к женщине, причем женщина, в отличие от мужчины, в Быт 2 вообще молчит. Однако не будем забывать динамику рассказа, которая идет от неполноты к полноте (см. выше). Бог желал, чтобы мужчина осознал свое одиночество и «возжаждал целостности»: как и другим созданиям, ему нужен партнер. Поэтому Бог и говорит с муж-

чиной, запрещая вкушать с древа познания добра и зла.⁴⁶ Как только Бог создал человека, такая информация была необходима, чтобы человек не впал в грех, но и был свободным, обладал возможностью выбора. И не надо думать, что если Бог открыл мужчине это знание, мужчина имеет право командовать женщиной. «Мужчина должен был знать правила игры перед созданием женщины... Эта необходимость не означает его превосходства, а лишь то, что он должен был услышать заповедь, едва появился в Эдеме».⁴⁷ Вообще молчание женщины в Быт 2 ничуть не более означает ее подчиненность мужчине до грехопадения, чем молчание мужчины за пределами Сада (Быт 4) — господство Евы над Адамом после грехопадения.⁴⁸

Третий аргумент: на иерархию полов указывает *цель* создания женщины. Быт 2:18 содержит слова Господа: «Не хорошо мужчине быть одному; сотворим ему *‘ezer kēnegdō* (Библия короля Якова: «помощника для него»; Пересмотренный стандартный перевод: «помощника, пригодного для него»; Новая американская стандартная Библия: «помощника, подходящего для него». — Р.Д.)». Многие толкователи полагали, что *‘ezer kēnegdō* намекает на подчиненный или низший статус женщины. Жан Кальвин понимал это в том смысле, что женщина есть «своего рода приложение к мужчине», «меньший помощник» мужчине.⁴⁹ Недавно Клайнз пытался доказать, что данное еврейское слово обозначает того, кто находится в подчиненном положении.⁵⁰ Однако это неточно передает смысл еврейского оригинала.

Существительное мужского рода *‘ezer* обычно переводят словом «помощник» или «помощь». Это напрасно, поскольку у нас «помощник» ассоциируется с кем-то на вторых ролях, а еврейское слово *‘ezer* не имеет такой коннотации. Более того, из 21 случая употребления *‘ezer* в ВЗ 16 раз это понятие обозначает того, кто стоит *выше* (а именно Бога как «помощника» Израиля).⁵¹ Еще в трех случаях за пределами Быт 2 оно указывает на военных союзников.⁵² Нигде в Библии это слово не относится к подчиненному помощнику (если не считать Быт 2 исключением из

правила!). Слово описывает благотворные отношения, но само по себе не оговаривает статус и ранг, высший или низший.⁵³ Статус можно понять из непосредственного контекста. В Быт 2, где Бог приводит к Адаму животных, а тот не находит среди них спутника, «помощник» есть «реальный спутник, которым может быть лишь равный».⁵⁴ Да, этот «помощник» — «для мужчины» (стих 18), но в том смысле, что Ева «будет нести благо Адаму».⁵⁵ Иерархия ролей здесь не при чем. Благо же состоит в следующем: наконец, у Адама есть равный партнер, родственная душа.

Стихи Быт 2:18 и 20 подтверждают равенство словом, которое стоит рядом с *‘ezer*, а именно *kēnegdō*. Предлог *neged* означает «перед», «напротив» и может передавать идею «точного соответствия», поэтому *kēnegdō* можно понять как «соответственно», «в качестве точного соответствия». Выражение *‘ezer kēnegdō* указывает на равенство без иерархии: Ева «помогает» Адаму, но ее статус «соответствует его статусу, то есть равен ему».⁵⁶ Ева есть «сила, равная мужчине»⁵⁷ и «родственная душа»⁵⁸ мужчины, его равный партнер и в онтологическом, и в функциональном плане. О том, что это значит для теологии сексуальности, мы еще поговорим, а пока подчеркнем: фраза *‘ezer kēnegdō* никоим образом не предполагает, что Бог с самого начала заповедал мужчине командовать, а женщине покоряться.

Четвертый аргумент: поскольку женщина вышла из мужчины и была создана из ребра мужчины, она обязана ему своим существованием, а значит, имеет второстепенный и подчиненный статус — на мужчину же возложена роль лидера.

И в самом деле, отрицать, что Ева была «взята» от Адама, нельзя. Однако при чем тут подчинение? Сам Адам, например, был создан из земной пыли (Быт 2:7), но никто ведь не станет утверждать, что пыль выше него!⁵⁹ Более того, если первая женщина произошла от мужчины, каждый последующий мужчина произошел от женщины. Поэтому уместнее говорить не о субординации, а об интеграции.

Да и вообще, женщина — ведь не ребро Адама. От мужчины взяли не женщину, а сырье — как и из земли взяли сырье для создания мужчины (3:19, 23).⁶⁰ Отметим, что если мужчина был лишь «сформирован» (*yṣr*), вылеплен из глины (Быт 2:7), женщина — согласно еврейскому понятию *bnh* (стих 22) — была «выстроена» (не просто «создана», как часто переводят!) Глагол *bnh* («строить») используется в рассказе о творении только применительно к Еве и «намекает на эстетическое намерение, передавая также идею надежности и постоянства».⁶¹ Очень важно и то, что мужчина спал, когда Бог создавал женщину. Мужчина не принимал активного участия в создании женщины, которое позволило бы ему претендовать на главенство или старшинство над ней.⁶²

Сам образ ребра указывает на равенство, а не на иерархичность. Слово *ṣēlā'* может означать «сторона», «бок» или «ребро». Поскольку в стихе 21 оно употреблено во множественном числе, причем сказано, что Бог взял «одно из» них, вероятно, имеется в виду ребро из бока Адама.⁶³ «Выстроив» Еву из Адамова ребра, Бог указал на «взаимосвязь»,⁶⁴ «единство жизни»,⁶⁵ в котором соединены мужчина и женщина. Ребро «означает солидарность и равенство».⁶⁶ Будучи создана из Адамова «ребра», Ева смогла стоять на его стороне как равная. Недалек от истины Петр Ломбардский: «Ева создана не из стоп Адама, чтобы стать его рабыней, и не из головы его, чтобы стать его повелительницей, но из ребра его, чтобы стать его возлюбленным партнером».⁶⁷ Судя по всему, это толкование подтверждается и поэтическим восклицанием, которое вырвалось у мужчины, когда он впервые увидел женщину (стих 23): «Вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей!» Фраза «кость от костей моих и плоть от плоти моей» указывает на то, что описываемый человек столь же близок, сколь и собственное тело. Речь идет о физическом единстве, «общности заботы, верности и ответственности».⁶⁸ Как мы покажем далее, данная фраза имеет большое значение для теологии сексуальности. Однако к учению о подчинении женщины мужчине она не приводит.

Пятый аргумент: власть мужчины над женщиной подразумевает то, что он дает ей имя (Быт 2:23), как наречение им животных подразумевало его власть над животными.⁶⁹ В основе аргумента лежит расхожее убеждение в том, что в Библии нарекающий выше нарекаемого. В последнее время эта предпосылка подверглась серьезной критике.⁷⁰ На основании ветхозаветных данных Джордж Рамси показал: «Если наречение имени и говорит нечто о нарекающем, то лишь о его проницательности» (а не праве властвовать). Да, мужчина дает имя женщине в 2:23. Однако это — «возглас открытия, распознавания [ср. слова Иакова в 28:16–17 перед наречением имени «Вефиль»], а не предписание о том, чем должно быть создание, выстроенное из его ребра. Он распознал сущность, которую создал Бог, и выразил ее в имени».⁷¹ То, что здесь не имеется в виду превосходство или власть, видно еще из контекста: «Вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей» (стих 23). Как мы уже сказали, эта фраза указывает на взаимность и равенство, а не на подчинение.⁷² Данную интерпретацию подтверждает и вторая часть 2:23, в еврейском оригинале которой использован хиазм: слова «женщина» и «мужчина» непосредственно прилегают к центру,⁷³ указывая на «равные отношения между ними».⁷⁴

Относительно ситуации с животными следует сказать следующее. Мужчина не проявляет власти над ними, но лишь классифицирует их.⁷⁵ В непосредственном контексте — мужчина пребывает «один», что «не хорошо» (стих 18) — мужчина входит в радостное общение с животными, но обнаруживает, что оно не удовлетворяет его стремления к полной взаимности.⁷⁶

Более того, скорее всего Адам *не* дает имя женщине до грехопадения. Слово *ʾiššā* появляется в рассказе еще до того, как Адам знакомится с женщиной (2:22). Рассказчик называет ее «женщиной», хотя мужчина ее еще не увидел. Жак Духан показал, что 2:23 содержит пару «божественных пассивов», то есть дал имя женщине Бог, а не мужчина. Как ранее женщина была «взята от мужа» Богом — действие, в котором мужчина участвовал весьма

опосредованно (ибо глубоко спал) — в будущем она «будет называться Женщиной» (имя, дарованное Богом!) Духан также показывает, что в пользу данной интерпретации свидетельствует и литературная структура текста.⁷⁷

Игра слов в стихе 23 между *’iš* («мужчина») и *’iššâ* («женщина»), а также объяснение, что женщина взята от мужчины, указывают не на иерархию в статусе полов, а на радостное обретение мужчиной своего второго «я».⁷⁸ Более того, слово *’iš* впервые появляется в этом стихе. Мужчина осознает свою идентичность, осознавая идентичность *’iššâ*. В своем экстатическом восклицании он не столько определяет, кто есть женщина, чем кто есть он сам, сколько радуется деянию Божьему. Он говорит Богу «да», распознавая собственную сексуальную природу и приветствуя женщину в качестве равного партнера своей сексуальности.⁷⁹ После грехопадения Адам действительно дал жене имя (Ева), но даже там более вероятно, что он лишь распознал ее божественное предназначение («матерь всех живущих» 3:20), а не проявил над ней власть.⁸⁰

...Подведем итоги. Аргументы в пользу иерархии между полами, основанные на Быт 2, не выдерживают критики. В свете нашего анализа я согласен с рядом толкователей (критических и консервативных), что Быт 2, как и Быт 1, не указывает на отношения лидерства и покорности между полами.⁸¹ До грехопадения статус мужчины и женщины был абсолютно равным, без каких-либо намеков на онтологическую или функциональную иерархию, отношения лидерства и покорности между мужем и женой.

Примечательно, что в Быт 1–2 нет божественных указаний о власти мужчины над женщиной. Если бы такая власть входила в замысел о творении, она, с учетом ее важности, была бы ясно проговорена вместе с двумя другими указаниями о власти (Бога над людьми и людей над землей. — Р.Д.). Полное отсутствие такого поручения означает, что оно не входило в замысел Божий. Лишь Бог имел

власть над Адамом и Евой. Ни один из них не должен был узурпировать божественные прерогативы, притязая на власть над другим. Любое учение, согласно которому Божий замысел о творении предусматривал власть Адама над Евой (или наоборот), должно быть отвергнуто, ибо не основано на библейском тексте.⁸²

Тезис о полном равенстве мужчины и женщины в рассказе Быт 2 о творении выглядит особенно важным, если сравнивать его с другими ближневосточными космологиями, в которых нет отдельного повествования о создании женщины. Книга Бытия не только подробно повествует об истоках человечества, но и напрямую полемизирует с космологическими мифами древнего Ближнего Востока.⁸³ Со своим отдельным и пространным рассказом о создании женщины (Быт 2) и высокой оценкой женщины как существа, равного мужчине, Библия уникальна в ближневосточной литературе.

СЕКСУАЛЬНОСТЬ И ЦЕЛОСТНОСТЬ

Пятый аспект теологии сексуальности в Быт 1–2 связывает «мужское и женское» с темой «образа Божьего». В Быт 1:27 понятие «человечество» (*hā'ādām*) включает мужчину и женщину. «Мужчина и женщина вместе составляют человечество».⁸⁴ Целостная картина человечества возможна лишь в том случае, если в нее входят мужчины и женщины. Как мужчина, так и женщина созданы по образу Божьему и подобию Божьему (стих 26). Такое описание указывает на индивидуальность и взаимодополняемость полов.⁸⁵

Я не собираюсь углубляться в дискуссию о том, что такое образ Божий.⁸⁶ Однако следует отметить, что, хотя семантические спектры слов *selem* («образ») и *dēmût* («подобие») пересекаются, в стихе 26 они, видимо, подчеркивают соответственно конкретный и абстрактный аспекты человека,⁸⁷ а вместе взятые учат, что человек — в своей физической/телесной и духовной/умственной

составляющей — создан в образе Божьем. Фон Рад правильно замечает относительно 1:26: «Стоит поменьше отделять физическое от духовного. *Весь* человек создан по образу Божьему».⁸⁸

Быт 2 развивает двойной смысл сексуальной целостности, описанной в Быт 1. Во-первых, 2:7 (подобно 1:26) формулирует концепцию человека *целостного*. Человек не обладает душой — он/она *есть* душа. Человек представляет собой живое существо, психофизиологическое единство.⁸⁹ Здесь нет места платоновской/филоновской дихотомии между телом и душой. Исключается и аскетический дуализм, который считает тело злом, а все телесные удовольствия (в том числе сексуальные) скверной. Более того, человеческую сексуальность нельзя делить на «вещи телесные» и «вещи духовные/душевные». Человек есть создание сексуальное, и его/ее сексуальность проявляется в каждом аспекте человеческого существования. И когда муж и жена становятся «одной плотью» (2:24), это подразумевает не только секс, но и единство, целостность во всех аспектах жизни: физическом, чувственном, социальном, интеллектуальном, эмоциональном, духовном. Такая целостная концепция «одной плоти» означает, что недостаточно искать в браке лишь физической совместимости: супругам не менее важно обрести гармонию в вопросах религиозной веры.

Во-вторых, касательно полового различия: если из Быт 1 можно заключить, что мужчина и женщина в равной степени нужны, чтобы составить образ Божий, Быт 2 уточняет, что приобщение к полноте достигается через «творческую взаимодополняемость».⁹⁰ Быт 2 начинается с создания мужчины. Однако творение не закончено. Мужчина одинок и не завершен. И это «не хорошо» (стих 18).⁹¹ Человеку нужен *‘ēzer kēnegdô* — помощник/благодетель, соответственный ему. Тем самым в мужчине пробуждается стремление удовлетворить «жажду целостности», внушенную Богом.⁹² Господь Бог приводит к нему животных, чтобы мужчина дал им имена и понял, что эту жажду животные не удовлетворяют. Судя по всему, мужчина также осознает, что у животных и птиц есть партнеры, а у него нет.⁹³ Тем самым, рас-

сказ подходит к кульминации — сотворению женщины, которую Бог «выстроил», «эстетически спроектировал» (буквальный смысл *bnh* в стихе 22), чтобы она была рядом с мужчиной и дополняла его. «Женщина приносит из мужчины и мужчине полноту существования. Она является, словно он воззвал о помощи».⁹⁴ По сути, Адам восклицает при виде Евы: «Наконец-то я целостен! Наконец-то неполнота восполнена!» Он осознает, и повествование учит нас, что «мужчина целостен лишь, когда его *дополняет* другое существо, подобное ему».⁹⁵

В своей эгалитарной взаимодополняемости Адам и Ева не должны были иметь интересов, независимых друг от друга, но каждый сохранял индивидуальность мысли и поступков.⁹⁶ Каждый был кость от кости и плоть от плоти другого, равный ему по положению. И каждый был существом со своими особенностями. «Единство не означает одинаковости. Оно оставляет место различиям без противопоставления и иерархии».⁹⁷

Хотя текст Быт 1-2 предполагает взаимодополняемость полов, он не сообщает о стереотипных ролях, которые составляют «суть» мужества или женственности. Оба пола несут в себе образ Божий; *обоим* заповедано плодиться и размножаться; *обоим* заповедано наполнять землю и владычествовать над ней; *обоим* заповедано властвовать над всеми другими тварями (1:27-28). Это равные партнеры, соответствующие друг другу с полной взаимностью и без иерархии (2:18). Все попытки определить на основании первых глав Бытия, в чем состояла только роль мужчины и только роль женщины, не основана непосредственно на тексте.⁹⁸ Взаимодополняемость и целостность без иерархии — такова картина сексуальности в Быт 1-2.

Взаимодополняемость — очень важный аспект целостности. Соседство мужского и женского в Быт 1:26 предвосхищает то, что станет очевидным в Быт 2: полный смысл человеческого существования — это не мужское или женское начало в отдельности, но их взаимное общение. Понятие сообщества мужчины и женщины в Быт 1 особенно подчеркивал Карл Барт, который

считал, что взаимоотношения «я и ты» между мужчиной и женщиной составляют суть образа Божьего. По мнению Барта, стих 1:27б развивает сказанное в 1:27а. Человечество в единстве — единстве мужчин и женщин — вот, что значит нести в себе образ Божий.⁹⁹

Конечно, это понимание образа Божьего слишком узкое. Однако Барт правильно уловил одну из важных сторон общей картины. Половая дифференциация (стих 27в) не идентична образу Божьему, как получается у Барта, но мужчина и женщина образуют столь тесную связь, что разделять их нельзя (хотя разделяли — столетиями). Синтетический параллелизм стиха 27в, следующий непосредственно за синонимическим параллелизмом стиха 27а–б, означает, что в образе Божьем мужчина и женщина пребывают вместе.¹⁰⁰

Этот аспект личной взаимосвязи между мужчиной и женщиной подчеркивается тем, как описано намерение Бога создать человечество. Едва ли можно считать случайностью, что в рассказе о творении лишь в 1:26 Бог высказывается о себе во множественном числе: «Сотворим человека по образу нашему и подобию нашему». Было много попыток объяснить это множественное число, но объяснение, которое выглядит наиболее созвучным непосредственному контексту и аналогии Писания, состоит в том, что это указание на полноту. Это предполагает, что «в божественном Бытии есть различие личностей» и что между этими «личностями» может быть «внутрибожественное общение».¹⁰¹

Соседство множественности в божественном «сотворим» (стих 26) с множественностью «их» (мужчины и женщины) в стихах 26–28 имеет свой смысл. Предполагается соответствие или аналогия «между особенностью божества, которое включает Я и Ты, и бытием человека, мужчины и женщины».¹⁰² Учение об этом соответствии «очень тщательно сохраняет инаковость Бога»,¹⁰³ исключая всякую мысль о бисексуальности Бога, и в то же время подчеркивает глубочайшую важность личных взаимоотношений, взаимности общения в бытии людей как мужчин и женщин.

Как внутри божества имеет место размышление о сотворении человека, «дифференциация и взаимоотношения, любящее сосуществование и соработничество, Я и Ты»,¹⁰⁴ так они присущи и венцу творения Божьего — людям.¹⁰⁵ «Понятие образа Божьего касается, прежде всего, отношений. По большому счету мы отражаем образ Божий не сами по себе, а во взаимоотношениях. Образ Божий не есть в первую очередь то, чем мы являемся как индивиды. Но он присутствует среди людей во взаимоотношениях. Образ Божий обретается в человеческом общении».¹⁰⁶

Быт 1 объясняет волю Божью об отношениях «я — ты» между мужчиной и женщиной, раскрывает содержание этих холистических/целостных отношений. Вместе, в близком общении друг с другом и с Богом, мужчина и женщина должны производить потомство: «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю» (1:28). Вместе во взаимоотношениях они должны творчески формировать новое творение (1:28): «Наполняйте землю и обладайте (*kābaš*) ею» — не эксплуатировать, а «приводить творение на более высокий уровень красоты и полезности»¹⁰⁷ (как станет понятнее в 2:15). Вместе они должны стать соправителями творения Божьего (1:28), «владычествовать» (*rādā*) над животным царством (опять-таки не эксплуатировать, а мудро нести волю Божью; ср. Быт 1:29 — вегетарианская диета, неубиение животных).¹⁰⁸ Адам и Ева не рабы богов, как в ближневосточных сказаниях,¹⁰⁹ а соправители, король и королева на земле. И наконец, суббота (2:1-3), данная Богом в завершение недели творения, представляет собой как бы «дворец во времени», в котором человеческая семья может объединиться в духовном общении друг с другом и с Творцом.¹¹⁰

Мелодия, которую мы впервые услышали в Быт 1, — человеческая сексуальность нацелена на целостность и общение в личных взаимоотношениях — звучит в Быт 2 с удвоенной силой, а повествовательная гармония добавляет богатства и красоты в симфонию полов.

Согласно Быт 2, Ева была создана в ситуации одиночества. Особенно важен стих 18: «Не хорошо быть человеку одному». Человек есть существо социальное, сексуальность же существует для социальности, взаимоотношений, товарищества, партнерства. В принципе, данный отрывок можно понять как утверждение самых разных социальных взаимоотношений полов (ср. Быт 1 об «образе Божьем»). Одиночество, хотя и не представляет собой изначальный божественный идеал, не препятствует индивиду испытать социализацию, включая здоровые отношения/товарищество между полами. Бог помогает тем, кто одинок.¹¹¹ Но Книга Бытие еще и связывает концепцию социальности с отношениями в браке. Это видно из стиха 24: «Поэтому оставит мужчина отца своего и мать свою и прилепится к жене, и будут одна плоть».¹¹² Судя по вводу «поэтому» (*al-kēn*), отношения Адама и Евы рассматриваются как образец для всех будущих сексуальных взаимоотношений людей.¹¹³ Их этого стиха можно сделать несколько важных выводов о божественном идеале сексуальных взаимоотношений и теологии сексуальности, которые мы далее рассмотрим поочередно.

СЕКСУАЛЬНОСТЬ И ИСКЛЮЧИТЕЛЬНОСТЬ

Шестой аргумент теологии сексуальности состоит в *исключительности*. Первое из трех действий, описанных в Быт 2:24, — мужчина «уходит» (*āzab*). Глагол *āzab* — это сильное выражение! Буквально он означает «бросать», «покидать» и часто используется для описания того, как Израиль покидает Яхве ради ложных богов.¹¹⁴ В 2:24 речь идет о необходимости полной свободы от внешних вмешательств в сексуальные отношения. Барт отмечал, что Быт 2 представляет собой «великую хартию вольностей Ветхого Завета», ибо Адаму дозволено свободно и решительно признать женщину в качестве своего партнера.¹¹⁵ Свобода была важна в Саду — важна она и в последующих сексуальных отношениях.

Особенно интересно в стихе 24, что покидает — *мужчина*. В патриархальном обществе эпохи, в которую была написана вторая глава Книги Бытия, считалось самоочевидным, что отца и мать покидает *жена*.¹¹⁶ «Уход» мужчины — это революция.¹¹⁷ Но по сути говорится, что *оба* должны уйти — порвать узы, которые посягают на свободу и независимость отношений. Имеется в виду не только разрыв внешний (люди создают новый дом), но и внутренний (они перестают психологически зависеть от родителей). Это «начало новых отношений, в которых люди уже не ориентируются на приоритеты, традиции и влияние родителей, а занимаются, прежде всего, новой семьей, которая формирует свой собственный уклад, форму и цель».¹¹⁸

Здесь также предполагается исключительность отношений: муж и жена, без всякой третьей стороны, — кость от кости и плоть от плоти друг друга. Эта исключительность в конечном счете укоренена в единстве Божьем. Как единый Бог (Яхве Элогим) создал все человечество для общения с собой, так и мужчина и женщина, созданные по образу Божьему, должны быть целиком преданы друг другу в браке. Напротив, боги ближневосточных языческих религий нередко занимались беспорядочным сексом. И неудивительно, что цивилизации, исповедовавшие эти религии, не считали образцом верность моногамному браку.

СЕКСУАЛЬНОСТЬ И ПОСТОЯНСТВО

Седьмой аргумент теологии сексуальности состоит в *постоянстве*. Второе из трех действий, описанных в Быт 2:24, — мужчина «прилепляется» (*dābaq*). Опять же это сильно сказано. Речь идет об очень глубокой связи («прилипнуть», «лепиться», как кожа к плоти и плоть к кости!) Данный глагол часто используется в ВЗ как технический термин, обозначающий вечные узы Израиля с Господом.¹¹⁹ Применительно к отношениям полов (2:24) он явно намекает на наличие договора, то есть брачного договора.

Слово «прилепляться» параллельно «клятве единства» и лексике «партнерства и договора», которые мы находим в предыдущем стихе. Когда Адам говорит (2:23а), что Ева — «кость от костей» его и «плоть от плоти» его, он фактически приносит брачные обеты.¹²⁰ Более того, «судя по третьему лицу («это») в Быт 2:23 и присутствию Божьему в непосредственном контексте, Адам обращал свои слова не к Еве и, видимо, не к себе, а к Богу как свидетелю».¹²¹ Восклицание Адама было «торжественным утверждением брачной верности, образным способом сказать нечто вроде: «Господи, беру на себя ответственность видеть в этой женщине часть собственного тела».¹²² Более того, когда Бог подводит женщину к мужчине, он как бы священнодействует на церемонии заключения договора — первой в истории свадьбе! «Поэтому» (*'al-kēn*), говорит рассказчик, замысел Божий о каждом муже и жене состоит в том, что их брак должен быть оформлен как взаимное обязательство во время формальной церемонии договора.

Однако «прилепиться» не значит лишь заключить формальный договор. Глагол *dābaq* также подчеркивает *внутреннюю* сторону этих уз. Он «подразумевает преданность и незыблемую верность между людьми, намекает на вечное влечение, не сводимое к половой связи, которой, впрочем, оно придает смысл».¹²³ Слово «прилепляться» (2:24) вмещает в себя нюансы Адамовых обетов в предыдущем стихе. Фраза «кость от костей моих и плоть от плоти моей» не только утверждает наличие договора, но и выражает «весь спектр промежуточных возможностей между хрупкостью [плоть] и силой [кость]... Это формула вечной верности при всех меняющихся обстоятельствах».¹²⁴ Это аналог нынешних брачных обетов («в болезни и здоровье, несчастье и благоденствии»). Когда мужчина прилепляется к женщине в брачном союзе, он клянется хранить верность этим отношениям, что бы ни случилось. Брачный договор вечен. Он заключается навсегда.

Отметим, однако, что речь здесь не идет об *онтологической* неразрывности (некоторые толкователи полагают, что брачные узы

может разорвать лишь смерть, даже если супруг изменил).¹²⁵ Да, сказано о «прилеплении». Однако интерпретировать это понятие следует в свете других мест, где оно употребляется, например, применительно к верности Израиля завету с Богом. Бог хотел, чтобы узы завета были неразрывными, но из истории Израиля ясно, что они нарушались неверностью Господу.

СЕКСУАЛЬНОСТЬ И ИНТИМНОСТЬ

Восьмой аргумент теологии сексуальности связан с *интимностью*. Последнее из трех действий, описанных в Быт 2:24 — мужчина и женщина «будут одна плоть» (*wěhāyû lěbāsār'ehād*). Отметим, что оно следует за «прилеплением». Согласно райскому образцу для сексуальных отношений, сексуальная связь может существовать лишь в ситуации брачных уз. Сексуальность призвана объединять, но объединять — лишь мужа и жену. Более того, как мы уже сказали, говорится о мужчине и его жене. А значит, сексуальные отношения могут быть лишь *гетеросексуальными и моногамными*.

«Одной плотью» муж и жена становятся во время сексуальной связи.¹²⁶ Коитус — основное средство установления «глубочайшего таинства» единства, а если учесть контекст стиха, еще и знак брачного договора.¹²⁷ Отметим, что слово «поэтому», связывающее 2:24 с предыдущим стихом, означает: союз в «одну плоть», предназначенный для всех браков в будущем, был пережит лично Адамом и Евой уже в Эдеме до грехопадения. Сексуальная связь была частью их единения до грехопадения, а не возникла лишь после изгнания из Сада.

Впрочем, «одна плоть» — не только секс. В ВЗ понятие *bāsār* («плоть») может обозначать, помимо плоти, еще и человеческие отношения.¹²⁸ «Одной плотью» названа «сексуальная близость и психологическая согласованность, в полном смысле единения тел и душ, одновременно через эрос и агапе... не только физиоло-

гический, но и психологический дар верности и взаимности»,¹²⁹ «глубочайшее гармоническое общение между людьми, которое есть единство мужа и жены во всех смыслах — эмоциональном, физическом и духовном».¹³⁰ Речь идет о единстве и близости всего существа мужа со всем существом жены. Обретается гармония и близость друг с другом во всем.

Рассказы о творении указывают на различные аспекты близости Адама и Евы.¹³¹ Как я уже отмечал в связи с Быт 1, сексуальную близость предполагает заповедь «плодиться и размножаться», а близость в творческой деятельности — заповедь владычествовать над землей. Быт 2:15 более четко акцентирует дерзновенное творчество: они должны «возделывать» (*'ābad*) и «охранять» (*šāmar*) Сад. Мужчине и женщине вверено ответственное служение и защита окружающей среды. В последующем повествовании эти два слова обозначают также служение священников и левитов,¹³² причем многое указывает на то, что Эдемский сад рассматривается как первоначальное земное святилище, параллельное Моисеевой скинии и Соломонову храму.¹³³ Поскольку храмовой лексики в Быт 1–2 много, эта фраза явно предполагает священническую функцию. Адам и Ева — творческие соучастники, духовные друзья (и даже священники!) в райском святилище.

Быт 2:24 не означает, что состояния «одной плоти» можно достигнуть моментально. Фразу *wēhāyû lēbāsār 'eḥād* лучше всего перевести: «Они *станут* одной плотью». «Еврейский нюанс, обычно не передаваемый английскими переводами, указывает на то, что состояние «единоплотия — если использовать неологизм — возникает в результате развития, которое возрастает в силе и укрепляется с течением времени, а не иссякает».¹³⁴

Быт 2:24 предполагает интимность, но, очевидно, и запрет на определенные варианты интимности внутри семьи. Мужчина должен *оставить* отца и мать, а не вступить в брак с ними. (Это относится и к женщине.) Стать одной плотью можно лишь с партнером, но не с родителями. Тем самым, определенная кровная близость делает брак между людьми невозможной. С самого

начала полагался запретным брак между отцом и дочерью, матерью и сыном. Быть может, этот стих имплицитно исключает вообще все связи между поколениями (как предполагается в последующих главах Книги Бытие; см. анализ в главе 10).

Муж и жена обретают глубочайшую степень близости. Между ними возникает полная прозрачность, описанная в стихе 25: «И были оба наги, мужчина и жена его, и *не стыдились* [друг друга (гитпаэль глагола *bôš*)]». (В конце главы мы поговорим о значении этого очень важного высказывания.)

СЕКСУАЛЬНОСТЬ И ДЕТОРОЖДЕНИЕ

Девятый аспект теологии сексуальности связан с *деторождением*. Быт 1:27 говорит о человеке: «...по образу Божьему сотворил его, мужчину и женщину сотворил их». Примечательно, что это «особое упоминание (о половом разделении. — Р.Д.) относится не к деторождению, а к образу Божьему».¹³⁵ Из следующего стиха (1:28) ясно, что одна из главных целей сексуальности — деторождение («плодитесь и размножайтесь»). Однако воспроизведение потомства «не рассматривается как следствие или проявление того факта, что мужчина создан по образу Божьему». Эта способность человека «обособлена от образа Божьего и выведена в отдельное благословение».¹³⁶

Отделение образа Божьего от деторождения, по-видимому, имеет полемическую направленность (как и многое в тщательных формулировках первых глав Бытия)¹³⁷ — против мифологического понимания и оргиастического празднования божественной сексуальной активности.¹³⁸ В то же время перед нами глубокий подход к теологии сексуальности. Воспроизведение потомства рассматривается как часть замысла Божьего о человеческой сексуальности, дополнительное благословение. К этому благословию/заповеди необходимо серьезное отношение, свободный и ответственный подход в силе, которая сопутствует Божьему

благословению.¹³⁹ В возможности, с радостью обретенной Адамом и Евой, есть некое творческое начало, до некоторой степени продолжающее творческую деятельность Бога.¹⁴⁰

Все же сексуальность не полностью подчинена цели деторождения. Различие между полами создано не только для того, чтобы люди размножались. Благословение плодиться и размножаться получили в пятый день также птицы и рыбы (Быт 1:22), но лишь человечество создано в образе Божьем. В Быт 1 подчеркивается, что Бог создал половое различие прежде всего для того, чтобы между мужчиной и женщиной было особое общение, единение.

В Быт 2 о рождении детей вообще не упоминается. И это подчеркивает объединяющую цель сексуальности. Разумеется, мы не отрицаем важности деторождения (ее проясняют последующие главы Библии). Однако неслучайно ведь после упоминания о единой плоти фраза заканчивается.¹⁴¹ Тем самым, сексуальность получает самостоятельную ценность и смысл. Нельзя сказать, что она нужна лишь для деторождения. Правда, некоторые толкователи считают, что «единой плотью» муж и жена становятся в ребенке, но это ни из чего не видно. Сексуальная любовь, отчасти отражающая божественное творчество, имеет ценность и сама по себе.

Если рассматривать библейскую концепцию брака в свете ближневосточных космологических мифов, она выглядит еще и полемикой с типичной для этих мифов точкой зрения (см. например, эпос об Атрахасисе), которая «связывает брак и рождение потомства максимально тесным образом, как если бы рождение потомства было главной целью брака». Напротив, для библейского автора «общение и любовь в браке важнее его деторожденческой функции».¹⁴²

ЦЕЛОСТНАЯ И СВЯТАЯ КРАСОТА СЕКСУАЛЬНОСТИ

Десятый аргумент теологии сексуальности вытекает из оценки Богом творения. Согласно Быт 1:31, «увидел Бог все, что Он соз-

дал», — включая сексуальность венца творения — «и вот, хорошо весьма». Еврейское выражение *tôb mē'ôd* («хорошо весьма») указывает на благость, целостность, уместность и красоту.¹⁴³ Речь идет о чем-то, доставляющем нравственное и эстетическое удовольствие. Силлогизм достаточно ясен. Сексуальность (в том числе сексуальные отношения) есть часть творения Божьего, часть замысла о человечестве. А Божье творение — в высшей степени прекрасно и хорошо. Поэтому, возвещает первая глава Бытия, секс хорош и прекрасен. Он не есть ошибка, или греховное искажение, или прискорбная необходимость, или постыдный опыт (как часто считалось в истории не только языческой, но и христианской мысли). Человеческая сексуальность (как онтологическое состояние и опыт отношений) дарована Богом. Она с самого начала входила в совершенный замысел Бога как один из базовых аспектов человеческого существования.

Быт 2 подчеркивает божественную инициативу и санкцию в отношениях между полами. Создав женщину, Бог «привел ее к мужчине» (стих 22). Брак мужчины и женщины — это дар Божий. Творец радовался первому браку человеческому. И слова «хорошо весьма», сказанные в Быт 1 о человеке с его сексуальностью, продолжают в Быт 2: Бог празднует союз мужа и жены, их становление единой плотью.

Какой радостной была первая свадьба! Когда Адаму представляют его жену, он в страстном восторге произносит первые известные нам слова. Это поэзия (и песнь?). Начало фразы (*zô't harpa'am*) сложно перевести с иврита на современный язык. Получается нечто вроде: «Наконец-то! Вот она!» Как мы уже сказали, специально для Адама женщина эстетически хорошо выстроена (*bānâ* стих 22) — она изумительно красива — и Адам не может сдержать восторга. Понимая, кто она, он осознает и свое подлинное «я», а игра слов (*'iššâ* / «женщина» и *'iš* / «мужчина») отражает верность и брачные обеты (см. выше). Однако не выдает ли эта фраза также дух легкости и веселья в сердце Адама? Он видел, как животные возятся и играют, каждый со своим спутни-

ком. Теперь он чувствует, что и у него есть близкий партнер — не только по владычеству, но и по сексуальной близости и игре. Тональность его ответа на сотворение Евы выдает, помимо верности и долга, еще и чувственный восторг, предвкушение приключения, бурную радость.

В пользу такого толкования свидетельствует и последний стих Быт 2. Это последнее слово о райском идеале сексуальности: «И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились» (стих 25). Последнюю фразу точнее перевести «...и не стыдились друг друга (гитпаэль глагола *bôš* — Р.Д.)».¹⁴⁴ Если сопоставить это с «постыдной наготой» в Быт 2,¹⁴⁵ смысл ясен: «По замыслу Божьему, люди не должны стыдиться сексуальности. Стыдливость в ней есть следствие греха».¹⁴⁶ Бог желал, чтобы сексуальность была целостной, прекрасной и благой. Сексуальность должна проявляться между супругами без страха и помех, стыда и смущения. Вторая глава Бытия «пронизана атмосферой беззастенчивой сексуальности. Здесь нет пуританского и аскетического умаления сексуальности. Нет и ни малейшего намека на нравственную и культовую нечистоту... Единение пары есть здоровое, безоговорочное и незамутненное исполнение воли Творца».¹⁴⁷

Последний стих рассказа о творении показывает божественную санкцию на свободную, чувственную и эротическую сексуальность. Адам и Ева стоят нагие и не испытывают стыда. Они смотрят друг на друга и радуются. Они глубоко, страстно и романтически влюблены.¹⁴⁸ Лаконично и целомудренно рассказчик рисует картину человеческой сексуальности, какой она должна быть по замыслу Божьему.

Как единая плоть — не только секс, так и нагота — не только обнаженность тела.¹⁴⁹ Подразумевается способность «стоять друг перед другом обнаженными, без прикрытия и претензий, ничего не скрывая, но видя партнера таким, каков он на самом деле, и показывая ему настоящего себя, — и все равно не стыдиться».¹⁵⁰ «Адам и Ева стояли друг перед другом нагие и не чувствовали стыда. Они были полностью уязвимы в присут-

ствии друг друга, но не ощущали ни застенчивости, ни вины, ни стыда».¹⁵¹

В композиционном плане рассказ о церемонии брака и свободной сексуальности Адама и Евы — кульминация Быт 2 — параллелен рассказу о субботе, кульминации первого рассказа о творении в Быт 1:1–2:4а. Духан показал, что рассказы о творении находятся в литературном структурном параллелизме по семи разделам.¹⁵² Рассказчик неслучайно соотнес субботу и брак — два института, которые продолжают существование в истории спасения за пределами Эдема. Своим присутствием Бог актуализирует святость субботы (2:3) и празднует брачный союз (2:22–23). Связывая эти два института, рассказчик предполагает, что брачный союз свят, как свята суббота.¹⁵³ Узы союза между мужем и женой священны подобно узам между Богом и человечеством, олицетворяемым субботой. Но в отличие от языческих культов плодородия, сексуальность священна не в смысле «сакрализации/обожествления секса», а поскольку ее озаряет благословение и присутствие Бога.¹⁵⁴ Человеческая сексуальность есть священная мистерия, созданная Богом.¹⁵⁵ Уже с начала библейского канона становится ясно, что брачные отношения иллюстрируют отношения между Богом и человеком, воплощенные в субботе, а близость между Богом и человеком, задуманная для субботы, иллюстрирует близость, которую Бог задумал для брака.

Близость в пределах сакрального *пространства*, святилища, (2:15–23) есть аналог кульминации первого рассказа о творении (2:1–3), где мужчина и женщина переживают близость в рамках сакрального *времени* — субботы. Суббота, святилище и брак здесь пересекаются.¹⁵⁶ Первые мужчина и женщина, созданные в шестой день и объединенные в священном браке в преддверии субботы, явно намереваются соединить святость субботы со священной близостью брачной любви. Та первая пятничная ночь в Эдеме¹⁵⁷ — канун субботы¹⁵⁸ — была их брачной ночью. Упоминание о «единой плоти» и обнаженность друг перед другом без стыда (стихи 24–25), следующие сразу за брачной церемонией и

параллельные субботе в первом рассказе о творении, — все это подтверждает, что сексуальный союз и суббота не враждебны друг другу. Бог, освящающий первую субботу своим присутствием, освящает и брачное ложе в субботу, когда Адам и Ева вступают в сексуальную близость.

В задачи нашей книги не входит изучение всего спектра философских и социологических следствий теологии человеческой сексуальности, обозначенной в Быт 1–2. Пожалуй, стоит повторить главный тезис о сексуальности в Быт 1 — «мужчину и женщину сотворил их», — а затем воскликнуть вместе с Эмилем Бруннером:

Это лаконичное утверждение настолько просто, что не сразу понимаешь: с ним исчезает целый мир мифов и гностических спекуляций, кинизма и аскетизма, обожествления сексуальности и страха перед сексом.¹⁵⁹

Как и в случае с природой сексуальности в Быт 1, Быт 2 никоим образом не выказывает «меланхолического отношения к сексу».¹⁶⁰ Более того, Быт 2 «наделяет отношения мужчины и женщины достоинством величайшего чуда и величайшей тайны творения».¹⁶¹

Глава 2

СЕКСУАЛЬНОСТЬ И ПАДЕНИЕ: БЫТИЕ 3

В Быт 3 следует рассмотреть два основных вопроса, связанных с теологией сексуальности. Первый касается утверждения некоторых толкователей, что знание «добра и зла» Адамом и Евой, а также знание ими своей наготы (Быт 3:5, 7) относятся к пробуждению сексуального сознания. Второй вопрос — это спор о гендерных ролях в Быт 3, особенно о божественном наказании Еве (3:16).

НАГОТА АДАМА И ЕВЫ

По мнению некоторых современных ученых, знание добра и зла, обретенное Адамом и Евой после вкушения запретного плода, было знанием секса.¹ Однако Стивен Сэпп правильно отметил: «Такая точка зрения предполагает, что сексуальность внушает стыд по самой своей природе (как только человек ее осознает)», а значит, «не была частью Божьего замысла о творении», — но ведь первые две главы Бытия, напротив, «рассматривают сексуаль-

ность как важную часть благого творения Божьего, и ни из чего не видно, что сексуальный опыт был ревниво сокрыт от Адама и Евы».²

На чем же основана данная теория? Похоже, всему виной ошибочное толкование стиха Быт 3:7 и его взаимосвязи с 2:25.³ Рассуждают так: согласно 3:7, Адам и Ева узнали, что они наги лишь после грехопадения — значит, поначалу они не сознавали своей наготы (или сексуальности). Однако сторонники этой теории — и парадоксальным образом большинство их противников — забывают, что в Быт 2 и 3 «наготу» обозначают два разных еврейских слова.⁴ В 2:26 «нагой» — это *'ārōm*, слово, которое в других местах Писания часто означает «не полностью одетый» или «не одетый нормальным образом».⁵ Быт 2:25 не уточняет, в каком смысле Адам и Ева не имели одежды в обычном смысле слова (обычном — по меркам мира падшего), но семантический спектр слова *'ārōm* вполне согласуется с выводом, на который намекает параллельный текст о творении/рае в Пс 104 (СП 103): возможно, Адам и Ева первоначально были облачены в «одежду» света и славы.⁶ Если так обстоит дело в Быт 2:25, контраст с Быт 3 становится ясен. В 3:7, 10, 11 «наготу» обозначает слово *'êrōm*, которое в других местах Писания появляется в контексте полной (и обычно постыдной) обнаженности.⁷ В результате греха Адам и Ева обнаружили себя «(полностью) обнаженными», лишенными «облачений» света и славы, после чего попытались укрыться листьями смоковницы.

Однако даже эта новая «нагота» не означает, что Адам и Ева устыдились своих тел *друг перед другом*. Текст ничего об этом не говорит. Сказано иначе: испугались они — *Бога*. Адам говорит Богу: «Голос Твой я услышал в саду, и убоялся, потому что я наг, и скрылся» (стих 10).

Более того, нагота, описанная в 3:10, не есть лишь физическая обнаженность: Адам говорит о своей наготе, хотя сам уже покрыт листьями смоковницы! По-видимому, нагота в Быт 3 включает «разоблаченность»,⁸ чувство греха, обнаженность души.

А когда Бог дает Адаму и Еве одежды кожаные, это не только беспокойство насчет того, в чем они будут ходить, и не только «благопристойность, подобающая в грешном мире»⁹ (хотя эти смыслы также присутствуют). Многие христиане евангельской традиции усматривают в кожах из убитых животных намеки на начало системы жертвоприношений и последующее заместительное искупление, после которого людям уже не надо будет стыдиться и чувствовать себя разоблаченными.¹⁰

Возможно, в даровании одежд Адаму и Еве есть еще один смысл. В предыдущей главе мы упоминали об исследованиях, которые отмечают многочисленные интертекстуальные указания в окончательной канонической форме Пятикнижия на то, что Эдемский сад описывается как первоначальное святилище на земле (до грехопадения). Еще красноречивее интертекстуальные указания говорят о том, что Эдемский сад (особенно врата в него) был своего рода святилищем, прообразом Моисеевой скинии, после грехопадения.¹¹ После изгнания, в своем грешном состоянии, Адам и Ева уже не могут видеть Бога лицом к лицу в святом святых Сада. Однако у восточного входа в Сад (Быт 3:24; ср. восточный вход в более поздних святилищах) отныне пребывают херувимы, существа, связанные с ковчегом в самом святом месте Моисеева святилища (Исх 25:18-22). Эти херувимы с пламенеющим мечом — «поставлены» (*евр. šākan*). Текст использует тот же еврейский глагол, говоря о «пребывании» Бога со своим народом (Исх 25:8). От того же корня происходит и слово «скиния» (*miškan*), и (во внебиблейской иудейской литературе) слово «Шехина», зримое присутствие Бога в святилище.

В свете этой интертекстуальной подоплеки Быт 3 отметим еще одно пересечение между Эдемом и Моисеевым культом. До изгнания из Сада Бог «одел» [*lābaš*, в породе гифиль (каузатив)] их в «одежды кожаные» (*kotnôt*, ср. *kētōnet*) (3:21). Эти же слова описывают одевания (*lābaš*, в породе гифиль) священников — Аарона и его сыновей (Лев 8:7, 13; Числ 20:28; ср. Исх 28:4; 29:5; 40:4). Роберт Оден показал, что такая фразеология в Быт 3:2 — соче-

тание *lābaš* в породе гифиль с *kotnôt*¹² — указывает на наделение Адама и Евы определенным статусом.¹³ Жак Духан говорит о значении этой божественной церемонии в свете канонических интертекстуальных параллелей: «В редких случаях, когда Бог одевает людей в ВЗ, это всегда священники... Адам и Ева одеты как священники».¹⁴ Явная и постоянная связь в ВЗ этой лексической пары (*lābaš* в гифиле и *kotnôt*) с облачениями древнеизраильских священников — если учесть образ Эдемского сада как святилища — указывает на назначение Адама и Евы священниками в падшем мире. Окончательная каноническая форма текста сообщает, что Бог одел Адама и Еву в кожи жертвенных животных (а не в лен, как последующих священников), и тем самым подчеркивает божественную санкцию на священство Адама и Евы, ибо кожа жертвенных животных принадлежала в Моисеевом культе только священникам (Лев 7:8). «Даруя Адаму и Еве кожу приношения за грех — дар, зарезервированный строго за священниками, — Книга Бытия имплицитно называет Еву священником наряду с Адамом».¹⁵ Этот вывод о священническом статусе мужчины и женщины имеет очень важное значение, в чем мы убедимся, изучая последующие тексты канонического корпуса.

ОТНОШЕНИЯ МЕЖДУ ЕВОЙ И АДАМОМ: БОЖЕСТВЕННОЕ НАКАЗАНИЕ

Посетив Сад после греха Адама и Евы, Бог начинает своего рода «юридический процесс», «судебное наказание».¹⁶ Сначала идет допрос «обвиняемых». Адам и Ева оправдываются и даже обвиняют (Быт 3:9–14), что свидетельствует о нарушении отношений между людьми (муж — жена) и между людьми и Богом. Установив вину, Бог произносит приговор в форме проклятий (змею и земле, стихи 14, 17) и наказаний (мужчине и женщине, стихи 16–19).

В плане теологии сексуальности нас особенно интересуют слова, обращенные к женщине (стих 16):

- а) «Умножая умножу муки твои (*'iṣṣābôn*) в беременности твоей»;
- б) «...в муках (*'iṣṣābôn*) будешь рожать детей»;
- с) «...и к мужу твоему желание твое» (*wē'el-'iṣēk tēšûqātēk*);
- д) «...и он будет господствовать над тобою» (*wēhû' yimšāl-bāk*).

Первые две строки поэтического параллелизма в данном стихе (а–б) показывают, что вследствие греха деторождение будет сопряжено с множеством «мук», «(тяжких) трудов» (*'iṣṣābôn*). Некоторые толкователи разделяют первую строку на два разных приговора: «Умножая умножу тяжкий труд твой (в обрабатывании земли. — Р.Д.) и твои беременности». ¹⁷ Однако я согласен с Линдой Беллвил: «Поскольку второе предложение выглядит как переформулировка первого («в муках будешь рожать детей»), перед нами, скорее всего, гендиадис (две фразы выражают одну идею) — «умножу твой труд в беременности твоей». ¹⁸ Кстати, поскольку *'iṣṣābôn* означает «тяжкий труд» (а не «муки») в приговоре мужчине (3:17; ср. 3:19, «в поте лица твоего»), это слово, пожалуй, и впрямь лучше переводить как «тяжкий труд» применительно к женской беременности.

А как быть со следующими загадочными строками (с–д)? Ответ на этот вопрос важен для правильного понимания воли Божьей о сексуальных отношениях в других местах Библии. Поэтому необходимо вникнуть в библейский текст внимательнее.

К интерпретации этого отрывка (в его соотношении с Быт 1–2 и грехопадением в Быт 3) существует шесть основных подходов.

Первый подход (самый распространенный): подчинение/покорность женщины и господство/лидерство мужчины — часть идеала, изначального Божьего замысла о творении (Быт 1–2), а грехопадение в том числе состояло в нарушении этого устава (Ева проявила своеволие, а Адам поддался — Быт 3). ¹⁹ По моему мнению, в 3:16 Бог говорит, что *следствием греха стало продолжающееся искажение изначального замысла об онтологической иерархии или функциональном лидерстве/покорности*: мужчина эксплуатирует

женщину, а женщина пытается контролировать мужчину (или «болезненно» желает подчиниться эксплуатации).²⁰

Второй подход: иерархия полов (покорность женщины мужчине) была установлена при творении (Быт 1–2), но нарушена при грехопадении (Быт 3); 3:16 *предписывает (sic!) мужчине владеть и главенствовать, хотя женщина и пытается отбиться от рук и контролировать его*. Согласно этой гипотезе, 3:16 следует понимать в русле аналогичной формулировки в 4:7. Предполагается, что в 4:7 Бог предупреждает, что грех хочет господствовать над Каином, но Каин должен властвовать над ним, — подобным образом и женщина хочет управлять мужем, но муж должен противиться и играть лидирующую роль.²¹

Третий подход: иерархия полов была установлена при творении (Быт 1–2), а при грехопадении — искажена (или отношения между мужчиной и женщиной нарушены); в Быт 3:16 Бог заново утверждает (sic!) подчинение/покорность женщины господству/лидерству мужчины. Евангельские христиане, придерживающиеся данного подхода, видят ситуацию следующим образом: при грехопадении Ева перестала быть покорной Адаму, а Бог призывает ее снова признать лидерство Адама, но не в наказание, а как утешение в материнских трудностях. Соответственно, смысл стиха 16 получается таким: «Материнство будет даваться тебе с трудом и с трудностями, но ты будешь стремиться к мужу, а он будет править тобой (в смысле лидерского служения — заботы и помощи — а не в смысле самоуправления и угнетения)». ²²

Согласно либерально-феминистской разновидности подхода, подчинение женщин — патриархальная аксиома в Быт 2 (многие добавляют и Быт 1), а то, что издавна называли «грехопадением», было попыткой Евы освободиться из-под ига мужчины. В Быт 3:16 видят патриархальное подтверждение подчиненного статуса женщин. Эти тексты в начале Библии рассматриваются как «безысходно андроцентрические» (и до, и после грехопадения).²³

Четвертый подход: сначала женщина не подчинялась мужчине, но с грехопадением равенство полов, задуманное Богом, было

нарушено. Быт 3:16 описывает не вечную волю Божью об отношениях мужчин и женщин, а злые последствия греха (в дальнейшем преодолеваемые Евангелием): мужчина узурпировал власть, а женщина захотела властвовать (или находиться под властью). Сторонники этого подхода подчеркивают культурно обусловленный характер отрывка и решительно отрицают, что он доносит до нас божественную норму об отношениях полов.²⁴

Пятый подход: первоначальный замысел Божий состоял в равенстве между полами (Быт 1-2), но грехопадение исказило отношения. Быт 3:16 не только описывает, но и предписывает: *Бог установил, что после грехопадения жена должна быть покорной мужу.*²⁵

Шестой подход: первоначальный замысел Божий состоял в равенстве полов (ср. четвертый и пятый подход), а концовка стиха 16 — благословение, а не проклятие (ср. третий подход). Специфика состоит в том, что подчинение женщины не рассматривается как один из уставов творения. С помощью различных экзегетических приемов сторонники шестого подхода пытаются доказать, что *даже Быт 3 не описывает и не предписывает иерархии (лидерство/подчинение) полов.* Например, слово, которое обычно переводят как «господствовать», здесь часто понимается как «быть подобным» (с акцентом на равенство мужчины и женщины).²⁶

Эти подходы можно наглядно изобразить в виде таблицы.

Отношения мужчины и женщины в Быт 1-3: ОСНОВНЫЕ ПОДХОДЫ

	Творение (Быт 1-2)	Грехопадение (Быт 3)	Слово Божье о Еве (Быт 3:16)
1	Иерархичность: подчинение / покорность женщины мужскому господству / лидерству	Нарушение иерархии и / или отношений	Описание искажения иерархических отношений: женщина пытается контролировать мужчину, а мужчина эксплуатирует женщину

2	Иерархичность: покорность женщины мужскому лидерству	Нарушение иерархии и/ или отношений	<i>Предсказание</i> , что женщина захочет выйти из-под власти мужчины, и <i>предписание</i> , чтобы мужчина обуздывал ее попытки контролировать эту власть
3	Иерархичность: подчинение / покорность женщины мужскому господству / лидерству	Нарушение иерархии и/ или отношений	<i>Подтверждение</i> первоначальных иерархических ролей как дар Божий (или декларация подчинения женщины мужчине)
4	Эгалитарность: полное равенство, без подчинения / покорности женщины мужскому господству / лидерству	Нарушенные отношения между полами	<i>Предсказательное</i> описание последствий греха: мужчина узурпирует власть над женщиной (что преодолевается Евангелием с возвратом к эгалитарности)
5	Эгалитарность: полное равенство, без подчинения / покорности женщины мужскому господству / лидерству	Нарушенные отношения между полами	<i>Предписание</i> во имя домашней гармонии: жена должна быть покорна мужу
6	Эгалитарность: полное равенство, без подчинения / покорности женщины мужскому господству / лидерству	Эгалитарные отношения сохраняются	<i>Дар равенства</i> (без иерархии с лидерством и покорностью) среди грешного мира и его вызовов

Оценивая подлинную интенцию отрывка, я сразу ставлю под сомнение толкования, которые исходят из предпосылки, что еще до грехопадения между полами существовала иерархия, будь то онтологическая или функциональная (вопреки подходам 1-3). Анализ Быт 1-2 привел меня к выводу, что сначала женщина не подчинялась / не покорялась мужчине.

Ничто не указывает на мужское превосходство/лидерство, а также на низший статус и подчинение женщины и в рассказе об искушении и грехопадении (3:1-7). Испытание женщины описывается в стихах 1-6. Ответ женщины змею выдает в ней ум, проницательность, информированность и способность ясно выразить свои мысли (а вовсе не недалекость, слабость, наивность и легкую уязвимость для змеино-го лукавства, как часто думали раньше).²⁷ Кроме того, испытание, которому поддались Адам и Ева, состояло в попытке стать как Бог — проявить нравственную автономию в нарушение прямой заповеди Всевышнего. Бог ясно говорит, чем они согрешили: не нарушением иерархии, а вкушением плода с запретного дерева (3:11). «Змей посягал не на власть мужчины, а на власть Бога».²⁸ Да, текст можно понять в том смысле, что Ева отошла куда-то, прельстилась, а затем предложила плод мужу.²⁹ Однако ни из чего не видно, что ее грех состоял в посягательстве на лидерство мужа или что ее муж не проявил «богоданное главенство» для обуздания ее.³⁰

Неубедительна и попытка увидеть намек на лидерство мужчины в том, что в Быт 3 Бог обращается прежде всего к мужчине (якобы как к представителю всей семейной пары).³¹ Отметим следующие детали текста.

1. Мужчина был создан раньше и первым получил заповедь не вкушать плод с запретного дерева (2:17); он был предупрежден лично и непосредственно. Поэтому вполне естественно, что Бог воззвал сначала к нему. Однако это ничуть не означает, что до грехопадения мужчина командовал женщиной.
2. Мужчина отвечает перед Богом только за самого себя, поскольку личное местоимение в вопросе Бога имеет единственное число, а не множественное: «Где *ты*?» (стих 9).
3. Из беседы Бога с женщиной не видно, что мужчина был блюстителем женщины. Он объясняет лишь свое поведение и не только не выступает от ее лица, но и обвиняет ее.

4. Женщину Бог спрашивает отдельно, и она сама за себя отвечает.
5. Расспросы в стихах 9–13 имеют хиастический/обратный порядок по отношению тому, в какой последовательности герои действуют в стихе 8, причем Бог — центр структуры (что согласуется с общей хиастической структурой всей главы³² и еще одним изменением последовательности в стихах 14–19).
6. В ходе судебного дознания Бог опрашивает людей по одному, чтобы установить личную вину каждого. После того как мужчина обвиняет женщину, Бог просит ее занять свидетельское место.
7. Из ответов мужчины и женщины, когда мужчина сваливает вину на женщину, а женщина — на змея, становится ясно: дело не в том, что после греха разрушилась некая иерархия — «между мужчиной и женщиной пропала любовь и гармония».³³ «То, что одностороннее подчинение не было задумано как часть идеального брака, подчеркивается тем, что утрачено».³⁴

Итог: сторонники «иерархичных» подходов (1–3) вычитывают из 3:1–13 то, чего там нет (как они делали это и с Быт 1–2).

Популярный четвертый подход (будто бы 3:16 лишь описывает, а не предписывает) также неудовлетворителен, ибо сбрасывает со счетов контекст суда/наказания, хотя этот контекст прослеживается ясно. Как мы уже сказали, перед нами — «судебный процесс». Бог назначает «судебное наказание».³⁵ Соответственно, стих 16 — не только описание, но и приговор.

Вообще весь контекст 3:16 кричит о том, что имеет место не предсказание/описание, а суд. Вчитаемся в предшествующие отрывки: Бог произносит запрет («не ешь», 2:16–17а); Бог предупреждает о наказании в случае нарушения («в день, в который ты вкусишь от него», 2:17б); Адам и Ева нарушают запрет (3:1–6); Бог проводит судебное расследование (3:8–13), в ходе которого

опрашивает обвиняемых («где ты?», «не ел ли ты от дерева?», «что ты это сделала?»), и они признают свою вину («я ел»); тогда Бог произносит приговор («поскольку ты сделал то-то, произойдет то-то», 3:14–19). Одним словом, если иметь в виду, что «Бог создает древо, прямо запрещает вкушать от него, а затем призывает мужчину и женщину к ответу», получается «контекст, в котором наказание Божье *ожидается* задолго до того, как оно последует, и 3:14–19 явно указывает на наказание, даже если теоретически формулировку можно понять иначе». ³⁶ Таким образом, слова Бога женщине представляют собой «экзерситив», то есть веление, а не «экспозитив», разъяснение. ³⁷

В пользу этого говорит и более широкий контекст Быт 1–11. Основываясь на работах Герхарда фон Рада и Клауса Вестермана, Дэвид Клайнз показал, что для Быт 1–11 характерен мотив, кульминацией которого является наказание. В рассказах о грехопадении (Быт 3), Каине (Быт 4), сынах Божьих и Потопе (Быт 6–7), Вавилонской башне (Быт 11), мы видим нечто схожее.

- 1) Грех;
- 2) слово Божье с объявлением наказания;
- 3) смягчение или милость;
- 4) выполнение наказания. ³⁸

Я бы только добавил пятый элемент между элементами (1) и (2): судебное расследование. ³⁹ Возникает явное впечатление, что Быт 3 стоит в одном ряду с другими рассказами в Быт 1–11, включая расследование (3:9–13), вердикт с приговором (3:14–19) и исполнение приговора (3:22–24). Ни в одном из этих других рассказов слово Божье не носит лишь описательно-предсказательный характер: всюду речь идет о справедливом возмездии за грех. Так обстоит дело и в Быт 3. ⁴⁰

Показательна и еврейская грамматика 3:16: «Умножая умножу» (*harbâ 'arbeh*). Сформулировано, как видим, в единственном числе: произносит суд — сам Господь. Перед глаголом стоит абсолютный инфинитив, что подчеркивает «абсолютную несомнен-

ность действия».⁴¹ Данная формулировка «перед «последствиями» в 3:15–16 показывает, что эти последствия назначает и выбирает Бог».⁴² Я согласен с Кэрол Мейерс, что суд на Еву не есть лишь описание, но «божественный устав», божественный «мандат», «божественный оракул».⁴³ Бог не только сообщает женщине о ее судьбе, но и устанавливает положение дел, описанное в 3:16. Бог — Судья, который выносит приговор Адаму и Еве.

Бог обрекает змея ползать на брюхе, роды — на мучения, землю — на проклятие (отныне хлеб добывается тяжким мужским трудом), а человечество — возвращаться в прах. Так Он выносит и приговор женщине касательно ее будущих отношений с мужем. В контексте прочих судов/наказаний Быт 3 (и слов «мужчина» и «женщина») ясно, что суд касается не только первой супружеской пары, но и всего человечества. Такое положение вещей сохранится, пока мир будет оставаться падшим.⁴⁴

Вообще 3:16 явно предполагает, что отношения между полами должны измениться. Бог не просто повторяет изначальный устав. В стихе 16а черным по белому сказано: «Умножая умножу муки твои (*iṣṣābôn*) в беременности твоей». Первоначально не было ни мук, ни скорби, ни тяжелого труда. Значит, речение означает перемену условий и задает тон для параллельных перемен, предписанных в остальной части стиха.⁴⁵ Это подтверждается проклятиями/судами на змея и мужчину. В обоих случаях райские условия меняются на нечто иное.

Перемены, предписанные в 3:16в–г, включают подчинение/покорность жены мужу. От прямого смысла стиха 16г не уйти: «...и он (твой муж. — Р.Д.) будет господствовать над тобою» (*wēhū' yimšol-bāk*).⁴⁶ Глагол *māšal* в этой форме в стихе 16г означает «господствовать» (а не «быть подобным» или «быть неотразимым») и явно указывает на покорность/подчинение.⁴⁷ Теодор Фризен правильно заключает, что после грехопадения женщина оказалась подчиненной мужу: «Это считается справедливым и постоянным наказанием в Быт 3».⁴⁸ Хотя текст не объясняет прямо, почему именно Ева должна слушаться мужа, а не наоборот,

причину можно понять из контекста: в результате греха взаимная гармония уступила место обвинениям (3:12–13), и домашний мир можно было сохранить только путем покорности одной из сторон. Ева согрешила первой (3:6), да еще и сбила с толку Адама (3:12). Поэтому ей достается подчиненная роль. Умберто Кассуто точно перефразирует и разъясняет божественный приговор: «Мера за меру. Ты повлияла на мужа и подтолкнула его на поступок, которого желала. Отныне ты и твои женские потомки будут слушаться своих мужей».⁴⁹

Однако глагол *māšal* («господствовать») — иной, чем тот, который описывал владычество людей над животными в 1:26, 28. В последнем случае используется глагол *rādā*. Таким образом, владычество человечества над животными и «господство» мужа над женой — вещи разного порядка. Более того, хотя глагол *māšal* регулярно указывает в Писании на отношения господства и подчинения/покорности, «в нем нет идеи тиранической власти».⁵⁰ И в ряде отрывков он несет в себе смысл смиренного руководства, призванного «утешить, защитить, позаботиться, подарить любовь».⁵¹ В последующих случаях употребления *māšal* в библейских повествованиях (например, о временах Гедеона), народ Израилев желает, чтобы кто-нибудь «правил» (*māšal*) им (Суд 8:22); понятие *māšal* описывает владычество Яхве и будущего Мессии.⁵² В целом, с глаголом *māšal* связаны положительные ассоциации, а не отрицательные.

Семантический спектр слова *māšal* дает возможность увидеть в Божьем приговоре (стих 16) не только наказание, но и дар, подобно тому как приговоры змею и мужчине включали дары.⁵³ «Уставы, изреченные здесь Господом Богом, — не только лишь наказания. Это также (и в первую очередь) меры, принятые ради блага человечества в новой ситуации».⁵⁴ Такое понимание соответствует и закономерностям Быт 1–11: вспомним, что в каждом случае суд Божий смягчался милостью.⁵⁵

Акцент на милость/благословение в данном стихе подтверждается тем, что между стихом 16в и стихом 16г есть такой же

синонимический параллелизм, что и между стихом 16а и стихом 16б.⁵⁶ То, что Божий приговор Еве, касающийся смиренного лидерства ее мужа, несет с собой благословение, видно из синонимического параллелизма с «желанием» Евы к мужу. Еврейское слово *těšûqâ* означает именно «сильное желание», «стремление»,⁵⁷ а не «желанный» и «привлекательный»,⁵⁸ и не «возвращение».⁵⁹ Это понятие встречается в Писании лишь трижды, и на его коннотацию в Быт 3:16 проливает свет единственное другое использование его в контексте отношений между мужчиной и женщиной (Песн 7:11). В этом контексте невеста радостно восклицает: «Я принадлежу возлюбленному моему, и ко мне — желание (*těšûqâ*) его». Как мы покажем в разделе о Песни Песней (см. главы 13–14), данный отрывок, скорее всего, представляет собой интертекстуальный комментарий на Быт 3:16. В Песн 7:11 *těšûqâ* указывает на здоровое сексуальное желание, стремление к интимной близости. Судя по всему, и в Быт 3:16в идет речь о *благословении*, сопутствующем наказанию.⁶⁰ Интимное (сексуальное) стремление жены к мужу установлено Богом. Это дар, который поможет укрепить узы, нарушенные после грехопадения.⁶¹ Как пишет Белвил, «желание жены по замыслу Божьему есть замысел стать «единой плотью» с мужем (Быт 2:24)».⁶²

Если 3:16г находится в синонимическом параллелизме со стихом 16в (как и стихи 16а — с 16б), то акцент на обетованное благословение, а не только на суд, касается и отношения мужа к жене. Смиренное лидерство мужа, хотя и вырастает из последствий греха, помогает сохранить гармонию и единство отношений. Как явствует из семантического спектра слова *māšal*, необходимо смиренное руководство, направленное на заботу, защиту и любовь.

Отрывки 3:16в и 3:16г — также единое благословение и соотносится со стихами 16а и 16б. Союз «вав», который связывает первые две строчки стиха с последними двумя строчками, очевидно, означает здесь «тем не менее».⁶³ Смысл: рожать женщина будет в «муках» — испытание, которое, казалось бы, отобьет

охоту иметь отношения с мужем — однако ее желание будет устремлено к мужу, а его смиренное лидерство принесет ей заботу и в самые трудные времена. Он будет крепкой опорой.⁶⁴ После грехопадения гармония между мужем и женой нарушилась: они обвиняли друг друга (3:12–13). На смену должны прийти мир и взаимная любовь. Жена же оказывается под заботой и защитой мужа.

Однако синонимический параллелизм между стихами 16а–б и стихами 16в–г (как и параллелизм со стихами 17–19) показывает, что часы вспять не повернешь. Немногие станут возражать против акушерок (зачем лишние мучения?), против сельскохозяйственных агрегатов (так легче обрабатывать землю) или против научных и медицинских достижений, которые позволяют продлить жизнь. Аналогичным образом уместно пытаться вернуть полное равенство в браке («единая плоть», 2:24), одновременно сохраняя смиренное руководство мужа во имя семейного мира. Может, более правильно считать, что эти стихи дают предписание с оговорками — ради исцеления,⁶⁵ искупления.⁶⁶ Если милостью Божьей между мужьями и женами возрастет любовь и согласие, необходимость в добровольной покорности жены будет отпадать. Будет происходить постепенное возвращение к изначальному равенству. Как мы увидим, устремленность к равному браку первозданного Эдема исключительно важна для Ветхого Завета.

Поэтому я предлагаю седьмой подход к Быт 3:16. Он сочетает элементы подходов (5) и (6). Подобно (5), он гласит, что после грехопадения *Бог заповедал (хотя и с оговорками) добровольную покорность жены смиренному лидерству мужа.*⁶⁷ Однако, в соответствии с (6), *это не столько ограничение, сколько дар, ибо Бог желает, чтобы супруги как можно полнее вернулись к первоначальной гармонии в равенстве и без иерархии.*

А теперь несколько замечаний относительно практической значимости Быт 3:16 — для толкователей, которые считают, что этот стих обязывает к чему-то и нас.

Первое. Хотя в Быт 3 мужу отведена роль «первого среди равных»⁶⁸ (во имя мира и согласия в браке), это не противоречит первоначальному божественному идеалу в 1:26–28, где мужчина и женщина равно призваны к ответственности, владычеству и творчеству. Это не отменяет и тезиса 2:24 о характере отношений между мужем и женой. Быт 2:24 явно предполагает, что в падшем мире следует ориентироваться на идеалы мира до грехопадения (слово «поэтому» предполагает связь с вышесказанным). Небесный идеал сексуальных отношений после грехопадения — тот же, что и у Адама и его равного партнера (*ēzer kēnegdô*): стать «единой плотью». Божье наказание/благословение в 3:16 призвано облегчить достижение первоначального замысла в обстановке падшего мира.⁶⁹ Как мы уже сказали, контекст 3:16 показывает, что супруги хорошо сделают, если постараются вернуться к полному равенству.

Второе. Функциональные роли, отведенные Адаму и Еве в Быт 3, соответствуют их основным заботам в падшем мире, но не записывают супругов в функционально неравных, предопределенных или взаимоисключающих ролях. Когда Адам и Ева окажутся за пределами Сада, главной заботой Адама будет добывать пищу, а Евы — порождать жизнь. Они помогут друг другу выжить. Быт 3 не расписывает четко дела мужа и жены, но «сводит их к их значимости для выживания. В обоих случаях есть и потенциал, и границы: порождение жизни женщиной контролируется мужчиной, а добыча пищи мужчиной ограничено неподконтрольными ему силами природы. По большому счету роли в чем-то равны... Новая человеческая жизнь не появится без репродуктивной силы женщины и не сохранится без производительной силы мужчины. Перед нами взаимозависимость и понимание взаимной ценности».⁷⁰

Более того, роль женщины в репродукции — это удивительная сила порождать жизнь. И делает она это *непосредственно*, тогда как мужчина поддерживает жизнь (через земледелие) лишь косвенным образом. Репродуктивная сила женщины — ее возвещают

суд Божий (3:16a) и именование Евы «матерью всех живущих» (3:20) — значительно больше ценилась в начале мировой истории и в древнем Израиле, чем в нынешнем обществе. У нас-то перенаселенность, и мы не придаем особого значения наличию прямых потомков. Однако не следует проецировать наше умаление силы женщин на рассказ Бытия. Напротив, в акценте на него следует видеть еще один намек на высокий статус женщины.

Хотя приговоры Адаму и Еве даны раздельно и касаются приоритетной для каждого области жизни, они пересекаются и даже включают друг друга. Заботы супругов — не взаимоисключающие. Бог объясняет основные задачи Евы (деторождение) и Адама (добыча пищи), но не говорит, что эти задачи должны оставаться только лишь (или даже в первую очередь) женскими и мужскими соответственно. Судя по контексту 3:16, мужа и жены должны стремиться вернуться к райскому эгалитаризму, который включает совместный труд и совместное попечение о детях (см. 1:26–28).⁷¹

Третье. Отношения подчинения/покорности между Адамом и Евой, заповеданные в стихе 16, не распространяются на все случаи жизни. В 3:16 речь идет о браке: желание (*těšûqâ*) жены устремлено к мужу, а муж может «властвовать» (*māšal*) над женой.

Часто не без оснований говорят, что семья в каком-то смысле есть общество. Однако в данном тексте речь идет о *браке*, а не о семье вообще, и из покорности жены мужу нельзя автоматически выводить подчинение всех женщин мужчинам в обществе. Если приговоры женщине (касательно деторождения) и мужчине (касательно работы) даны отдельно и не связаны друг с другом, предписания о *māšal-těšûqâ* в 3:16 касаются отношений между мужем и женой. И учтем поэтический параллелизм в 3:16 (между «владычеством» мужчины и «желанием» женщины). Если попытаться понять *māšal* в стихе 16г широко — мол, мужчины имеют власть над женщинами всюду (и дома, и в социуме), — то в соответствии с природой параллелизма придется широко понимать и *těšûqâ* жены (стих 16в): «(сексуальное) желание» устремлено

не только на мужа, но и на мужчин в целом. Однако такой мысли здесь нет. Поэтому экстраполяция уставов о браке в 3:16 на отношения мужчин и женщин в целом не имеет основания в тексте. Далее мы увидим, что этому учат и другие ветхозаветные тексты. Они заповедуют (или как минимум частично предполагают) *māšal-těšûqâ* как нечто полезное для сохранения брака (а в конечном счете — возвращения к идеалу равенства), но не распространяют этот принцип за пределы брака и не запрещают женщинам занимать руководящие посты в общине Завета. (См. главы 6 и 13.)

Выводы о взаимном статусе полов в Быт 1–3 имеют большое значение для современной дискуссии о роли женщин дома и в Церкви. Об этом мы еще поговорим, особенно в послесловии в связи с Новым Заветом. И сторонники эгалитаризма,⁷² и сторонники иерархичности⁷³ правы в каких-то важных вопросах. Однако и тем, и другим нужно внимательно вникнуть в библейское свидетельство.

- Вместе со сторонниками эгалитаризма (и вопреки сторонникам иерархичности) скажем: согласно Быт 1–2, Бог создал мужчин и женщин равными по природе и функции. Мужчина не имел превосходства и лидерства, а женщина не стояла ниже его и не должна была покоряться.
- Вместе со сторонниками иерархичности (и вопреки сторонникам эгалитаризма) скажем: *после грехопадения* Бог заповедал жене — ради мира и согласия — покоряться смиренному лидерству мужа.
- Вопреки сторонникам иерархичности скажем: судя по 3:16, принцип смиренного лидерства ограничен отношениями мужа и жены (или как минимум не запрещает женщинам руководить мужчинами в обществе и общине). Это уже не идеал супружеских отношений, и *наказание смягчено милостью*. Более того, Бог ведет людей к тому, чтобы они по мере возможности устремлялись к полному райскому эгали-

таризму в браке, — не отрицая ценности руководящего лидерства, которое может потребоваться в падшем мире ради домашнего мира и согласия.

Мы надеемся, что эти выводы относительно Быт 1–3 выведут нас за пределы иерархичности и эгалитаризма к библейской «золотой середине» и помогут преодолеть тупик в нынешней дискуссии. Остается посмотреть, как они работают в остальных частях библейского канона.

ЧАСТЬ II

СЕКСУАЛЬНОСТЬ
ЗА ПРЕДЕЛАМИ
САДА
ВЕТХОЗАВЕТНОЕ
РАЗВИТИЕ
(ТОРА, ПРОРОКИ,
ПИСАНИЯ)

Глава 3

УСТАВ О ТВОРЕНИИ ПРОТИВ КУЛЬТОВОЙ СЕКСУАЛЬНОСТИ

Когда мужчина и женщина оказались за пределами Эдемского сада и стали жить в падшем мире, в их понимании и опыте сексуальности обозначились два разных направления, «противоположные видения божественной сексуальной программы».¹ Они проходят красной линией через весь ВЗ.

- Положительные утверждения сексуальности, развивающие райский образец.
- Образы отклонения от райского образца через эксплуатацию и искажение Божьего замысла о сексуальности.²

В этой части мы рассмотрим теологию человеческой сексуальности, как она сформулирована в Торе (от Бытия до Второзакония), Пророках (Ранних и Поздних) и Писаниях (исторических книгах, литературе Премудрости/гимнической, включая Песнь Песней). Чтобы проследить богословскую преемственность и развитие по сравнению с райским образцом, мы сгруппировали релевантные сведения и анализы под теми же подзаголовками,

которые структурировали первую часть книги. В каждой главе мы сначала поговорим о положительных предпосылках и утверждениях сексуальности, а затем — об образах или законах, связанных с отклонением от божественных уставов. Мы увидим, что каждая из основных особенностей райской концепции сексуальности искажалась, — и всякий раз это имело ужасные последствия. Некоторые библейские отрывки имеют отношение более чем к одному аспекту теологии сексуальности. Обсуждать мы их будем в связи с тем из аспектов, в который они вносят наибольший богословский вклад. В каждом из основных подразделов глав анализ начинается с повествований и заповедей Пятикнижия, где обычно четко просматриваются богословские параметры, а затем уже идут иллюстрации или уточнения из Пророков и Писаний.

ПОЛОЖИТЕЛЬНЫЕ УТВЕРЖДЕНИЯ РАЙСКОГО ИДЕАЛА

Рассказ о человеческой истории за пределами Сада начинается с утверждения человеческой сексуальности (Быт 4:1-2):

Адам познал (*yāda'*) Еву, жену свою, и она зачала, и родила Каина... и еще родила брата его Авеля.

Об этом отрывке речь впереди: он сообщает важные истины об интимной близости в браке и деторождении (см. главы 10 и 11). А пока отметим, что перед нами воплощение заповеди, данной первой супружеской паре: «Плодитесь и размножайтесь».³ Сексуальная активность связана с творением. В Прологе Бытия (Быт 1-11) как минимум семь раз упоминается о создании человечества (мужчины и женщины).⁴ Несколько раз в Пятикнижии Бог назван Творцом «неба и земли» (т.е. вселенной, включая человечество с его половыми различиями).⁵ Акцент на создание Богом вселенной продолжает базовые позиции Быт 1-3: сексуальность создана Богом; Бог Творец находится вне половых различий

(ср. Втор 4:15–16).⁶ Тем самым, сексуальность не обожествлена через внутрибожественный секс и не сакрализована через культовый ритуал. Нигде в Торе эти фундаментальные предпосылки не смягчаются.⁷ Сексуальность — часть тварного устройства. Мужчина и женщина должны радоваться ей, но исключить любые представления о божественной сексуальной активности и культовые ритуалы подобного рода.

Пророки неоднократно говорят о создании Богом вселенной (включая сексуальность),⁸ особенно людей (с их половыми различиями).⁹ Поскольку люди (и их сексуальность) созданы Богом и не являются частью божества, любые попытки обожествить или сакрализовать сексуальность в Израиле, наподобие языческих культов плодородия, сурово обличаются Всевышним (см. ниже).

Неоднократно говорится о создании Богом людей (включая сексуальность) и в Писаниях,¹⁰ часто с аллюзией на Быт 1–2 и ясным указанием на то, что первоначальное творение возникло словом Божиим, а не через секс между богами.¹¹ Путь сексуальной мудрости в литературе Премудрости четко следует райскому образцу, изложенному в Быт 1–3. Судя по всему, «путь мужчины к девице» (Притч 30:19) осмысливается в контексте учения о творении (ср. Притч 8:22–31),¹² и тем самым сексуальность создана Богом, а не часть божественной природы.

КУЛЬТОВАЯ САКРАЛИЗАЦИЯ/ОБОЖЕСТВЛЕНИЕ СЕКСА В ЯЗЫЧЕСКОМ БОГОСЛУЖЕНИИ

ДРЕВНИЙ БЛИЖНЕВОСТОЧНЫЙ КОНТЕКСТ

Месопотамия. Если древние израильтяне верили, что сексуальность создана единым Богом, который находится вне половых категорий, то религии Месопотамии изобиловали мужскими и женскими божествами, а в их мифах творение и плодородие часто объяснялись сексом между божествами.¹³ Например, в шумер-

ском «Диспуте между деревом и тростником» Ан(у), бог неба, оплодотворяет землю:

Священная Земля, чистая Земля, украсила себя для священного
Неба.

Небо, благородный бог, вставило свой секс в широкую Землю,
Позволило течь семени своих героев, Деревьев и Тростника,
в ее чрево.

Земная сфера, верная корова, была оплодотворена благим
семенем Неба.¹⁴

Энлиль, шумерский бог воздуха, неоднократно именуется «быком подавляющим» (с намеком на половой акт между быком и коровой).¹⁵ В мифе «Энки и устройство мира» шумерский бог подземных вод создает воды для земли Ниппура, оплодотворяя реку Тигр:

Как самый бодливый бык перед схваткой, встал он [Энки],

Член свой поднял, излил семя,

Прозрачной водой Евфрат наполнил.

<...>

Тигр [встал] на его пути, как бык бодливый.

Член он поднял, брачный дар принес.

Тигр, как большой бодливый тур, возрадовался [...]

Воду принес — вода ее прозрачна, сок ее поистине хорош!¹⁶

И последний пример — гимн в честь рождения Шульги, царя Ура (около 2094–2047 годов до н.э.). В нем мы находим оракул с предсказанием рождения Шульги. Затем идет описание рождения, которое произошло в результате сексуальной связи бога Нанны со своей женой Нинлиль.

Поэтому Ашимбаббар (лунный бог Нанна. — Р.Д.) в Экуре светит,
Отцу своему Энлилю (высшему богу шумерского пантеона. — Р.Д.)
доверяется, с матерью советуется.

В Эдуге Нанна, сын властителя, обратился с просьбой —
Жрица-эн от того (семени. — Р.Д.), что в утробу вложено,
праведника родила,
Энлиль, пастырь силы, ребенка на свет вывел.
Ребенок, назначенный для трона и царства, — это Шульги-царь!¹⁷

Гвендолин Лейк пишет о «космологическом выражении сексуальности» в древней Месопотамии: «Хотя реальный контроль над процессом первичного творения мог приписываться разным силам или божествам — в зависимости от богословской тенденции текста, — динамический процесс творения, рост многообразия, всегда символизируется мужской-женской парой, которые совокупляются и рожают потомство».¹⁸

В шумерской мифологии существовал большой пантеон богов и богинь, которые часто находились в партнерских отношениях. Шумеры верили, что плодородие земли зависит от сексуального акта, особенно обряда «священного брака» (*hieros gamos*) — обряда сложного, детальное представление о котором можно составить по песням, найденным в шумерских сочинениях. Этот священный брак связан с культом божества плодородия Думузи (в ВЗ — Таммуз) и его супруги Инанны («владычицы небес», также называемой семитским именем Иштар), богини секса и войны.¹⁹ Средоточием этого ритуала Новолетия была сексуальная связь между царем (который олицетворял бога Думузи) и какой-то женщиной (видимо, жрицей), олицетворявшей богиню Инанну. Вот описание этого сексуального союза:

Царь с поднятой головой подошел к священному лону,
С поднятой головой подошел он к лону Инанны,
Амаушумгальанна на ложе возлег с ней,
Проявил заботу о священном лоне:
— О мое священное лоно!
— О моя светлая Инанна!
После того как на ложе светлое лоно познано,

Светлое лоно Инанны на ложе познано,
На ложе с ним она отдохнула:
«О Идин-Даган, ты — мой любимый!»²⁰

В гимне Шульги (Шульги X) Инанна весьма непосредственно рассказывает о своей сексуальной связи (Инанну представляет на земле женщина) с царем в ходе священного брака: «своими дивными руками мое лоно ласкал», «он [вздохматил] волосы мне на ногах», «возложил руки на мою чистую вульву».²¹ Откровеннее не скажешь — ясно, что имела место реальная сексуальная связь между человеком и некой женщиной (а не просто царь возлежал со статуей богини, как, возможно, было в более поздних месопотамских ритуалах священного брака).²² Считалось, что такая сексуальная связь приносит плодородие земле.

По свидетельству классических авторов (особенно Геродота), в древней Месопотамии ритуальный секс был более распространен, чем ежегодный обряд священного брака, и также включал культовую проституцию. Если верить Геродоту, каждая вавилонянка должна была раз в жизни сесть в храме Афродиты и отдаться первому встречному, который бросит ей в подол деньги. Эти деньги считались священными, да и сама женщина освящала себя в глазах богини.²³ Многие современные ученые думают, что все это выдумки и греческая пропаганда. Однако нельзя априорно исключать, что в рассказе Геродота есть доля правды (например, что сакральная проституция существовала).

До конца XX века большинство ученых полагали, что в древней Месопотамии культовая проституция действительно имела место. Они основывались не только на свидетельствах классических авторов, но и на данных клинописных табличек и ближневосточной иконографии.²⁴ Однако в 1980-1990-х годах некоторые исследователи (преимущественно феминистские) переосмыслили факты и заключили, что культовая проституция в религиях Месопотамии (или Ханаана) — будь то мужская или женская — плод вымысла современных мужчин-интерпретаторов, находившихся

под влиянием поствикторианского понимания сексуальности.²⁵ В последнее время эти «переосмысления» тоже стали «переосмыслять», особенно в плане мужской культовой проституции. Делают вывод, что такие обычаи существовали в культе Инанны (Иштар).²⁶ Что касается женской культовой проституции, на мой взгляд, выводы У.Ламберта, основанные на клинописных табличках, пока никто не опроверг.²⁷ И как бы то ни было, практически все специалисты по данному вопросу — даже феминистки, которые отрицают наличие культовой проституции (секса за деньги) — признают, что в древней месопотамской религии некие ритуальные сексуальные отношения составляли часть культа.²⁸ Секс не только *обожествлялся* в мифах о сексуальных связях богов — ему еще и придавали сакральное значение через ритуальный секс (по-видимому, далеко не только в ходе ежегодного обряда «священного брака»).

Египет. В Египте, как и повсюду на древнем Ближнем Востоке (за пределами израильского монотеизма), сексуальность *обожествлялась*, — секс приписывался самым разным божествам. Например, в «Текстах пирамид» (Древнее царство) одно заклинание описывает рождение Шу и Тефнут (бога воздуха и богини влаги) путем мастурбации бога Атума, единого источника всякой материи: «Атум — тот, кто сам себя породил, извергнув семя в Гелиополе. Он взял свой член в руку свою, вызвав извержение семени, и так родились близнецы — Шу и Тефнут».²⁹ Один папирус птолемеевского периода также говорит о мастурбации Атума:

Я соединился с моим кулаком,
совокупился с моей рукой,
упало семя в мой собственный рот.
И я выплюнул Шу, я изрыгнул Тефнут.³⁰

Согласно другим египетским текстам, через сексуальные отношения Шу и Тефнут родились обычным образом, «из тела», бог

земли Геб и богиня неба Нут. В свою очередь Геб и Нут породили богов Осириса и Исида, а Осирис и Исида — бога Сета и богиню Нефтиду. Вместе они составляли Великую Эннеаду — девятку главных богов (дополнительным ее членом был Гор).³¹

В фиванской космогонии времен Нового царства считалось, что Амун (бог солнца) породил сам себя: «...связавший свою жидкость со своим телом, чтобы принести яйцо в своей внутренности». ³² Впрочем, это не мешало Амуну еще и проходить ежегодный цикл возрождения. В рассказе о возрождении опять-таки используются сексуальные образы: каждый вечер, в начале второго часа после захода солнца, Дуат (мировое пространство, окруженное вселенскими водами) беременеет, и наутро бог солнца рождается заново; он является из бедер «своей матери Нут» (богини неба), «красный после рождения», и восходит ввысь.³³

Если *обожествление* сексуальности в традиционных египетских религиях бесспорно, свидетельства о *сакрализации* секса путем культовой проституции в Египте до нас доносят лишь поздние классические авторы (Геродот и Страбон).³⁴ Однако есть данные в пользу того, что на некоторых египетских праздниках практиковался священный брак — ритуал, включавший сексуальную связь между представителями бога и богини.³⁵ Еще один фактор: со времен Нового царства в Египте имел место культ различных азиатских божеств (Астарты, Баала, Решефа, Анат),³⁶ и, соответственно, ритуальный секс, видимо, составлявший часть этих религий, стал частью культовой практики в Египте. Эдвин Ямочи обращает особое внимание на сирийскую богиню любви и плодородия Кудшу. На одном египетском рельефе она изображена нагой, а рядом с ней — итифаллический египетский бог Мин и сирийский бог Решеф (оба также связанные с плодородием). Еще на одном монументе она именуется «Блудницей».³⁷

Анатолия/хетты. Хеттские тексты упоминают о «тысяче богов» царства Хатти.³⁸ Как и в случае с остальными политеистическими религиями, окружавшими Израиль, мы находим в них обо-

жествление секса. Отношения между богами опять же включали секс. Например, в древнехеттской мифологии сказание об Иллуянке («Змее») читалось на ежегодном государственном культовом празднике. В одной из версий мифа бог бури женится на смертной женщине, и у них рождается сын; он женит этого сына на дочери Иллуянки. В другом мифе, «Телепину и дочь морского бога», бог моря отдает Телепину бога солнца в качестве свадебного подарка.

В новохеттской мифологии можно найти много других примеров секса между богами. Например, в одном хурритском мифе Кумбарби, «отец богов», проглатывает свою «мужественность» и в конце концов порождает Тешуба, бога бури. Еще в одном мифе бог солнца влюбляется в корову, приходит к ней под видом юноши и, похоже, спит с ней. В результате корова рождает ребенка с человеческой внешностью. Есть хурритский миф о змее, который пал жертвой сексуального влечения Иштар.³⁹

И последний пример. Ханаанейский (северосирийский) миф «Элькунирша [транслитерация «Эль, Творец Земли»] и Ашерту [= Астарта]» был переведен на хеттский язык. Сюжет эротический: Ашерту отвергает мужское начало своего супруга Эля и пытается соблазнить своего сына Баала. Однако в итоге выходит ссора:

Элькунирша увидел Ваала.
Элькунирша Ваала спросил:
«Почему ты пришел, о Ваал?»
И Ваал отвечает ему:
«Как пришел я к тебе и в твой дом,
Ашерту служанок прислала ко мне —
Приходи, мол, со мною спать!
И когда отказался я,
Угрожать стала мне Ашерту,
Так она говорила мне:
«Если мне воспротивился ты,
То и я воспротивлюсь тебе.

Словом своим я тебя оскорблю!

Веретеном своим я тебя уколою!»

<...>

«Так иди с нею спать!» — отвечает ему Элькунирша. —

Ты иди к ней, к Ашерту, к супруге моей...⁴⁰

Хотя *обоожествление* секса хорошо задокументировано в хеттской религии — боги вступают в сексуальные отношения друг с другом, — насколько мне известно, в текстах не найдено ничего такого, что можно понять как *сакрализацию* секса путем культовой проституции или иных ритуальных связей.

Угарит/Ханаан. В угаритском пантеоне Ашера — супруга Эля, главного бога, а в качестве супруги Баала, сына Эля и бога бури, чаще всего называется Анат.⁴¹ Это несколько расходится с ханаанейскими культами плодородия, упомянутыми в Писании, где супруга Баала⁴² — обычно Астарт.⁴³ (Имя Астарты библейские авторы часто переименовывали в Ашторет, что напоминало об огласовках еврейского слова *bōšet*, «срам».)⁴⁴

Не вдаваясь во все детали, широко признанные специалистами по ханаанейским культам плодородия и ритуалам второго-первого тысячелетия до н.э.,⁴⁵ отметим базовую предпосылку, которую мы уже видели в месопотамских мифах: природные процессы контролируются отношениями богов и богинь. В частности, плодородие земли — следствие сексуального союза бога и богини. В культе Баала предполагался инцест между Хададом (Баалом), богом бури, очень важным в ханаанейском пантеоне, и его сестрой, которую обычно называли Анат (или Ашера, супруга Баала).

Поскольку земля оплодотворяется спермой (дождем) Баала, важно стимулировать его сексуальную активность. Согласно ханаанейской теологии, если подражать сексуальной деятельности божества на высотах (т.е. культовых местах, расположенных обычно на холмах, но иногда и на высоких или больших жерт-

венниках), через симпатическую магию это усилит сексуальные возможности божества. Отсюда появились должности «священного мужчины» (*qādēš*) и «священной женщины» (*qēdēšā*). Помимо всего прочего, они занимались сакральной проституцией, а если и не проституцией (сексом за плату), то как минимум ритуальным сексом.⁴⁶ Людей призывали вступать в ритуальные сексуальные отношения со служителями культа, подражая сексуальной деятельности богов. Джеки Нодэ резюмирует эту распространенную научную интерпретацию: «Многие полагали, что природные процессы контролируются отношениями между богами и богинями. Вступая в сексуальные отношения со служителями святилища, они верили, что это стимулирует богов и богинь поступать аналогично, и в результате стада станут обильнее, поля — плодороднее, а в семье будет больше детей».⁴⁷

В текстах Рас-Шамры (древний Угарит) усматривали прямые указания на детали сиро-палестинского ритуала, сопровождавшего священные сексуальные оргии на высотах. Особенно показателен отрывок из угаритской эротической/ритуальной поэмы «Рождение милостивых богов». Уильям Олбрайт назвал ее «одним из самых откровенных и самых чувственных текстов во всей древней ближневосточной литературе».⁴⁸ По мнению Джона Грея, это пылкое богослужение совершалось культовыми проститутками, совокуплявшимися со своими «священными мужьями», представлявшими сексуально возбужденного бога Эля. Приведем перевод данного текста.⁴⁹

Та дева склоняется, а эта встает.

Эта восклицает: «Папа! Папа!»,

А эта — «Мама! Мама!»

Член Эля делается длинным как море.⁵⁰

Да, член Эля подобен потопу,

Член Эля — длинный как море.

Да, член Эля подобен потопу.

Эль возлагает свой скипетр,

Эль кладет посох своей руки,
Он воздевает (руку свою), он выстреливает в небо,
Он подстреливает птицу в небе.
Он хватает ее и кладет на угли.
Он соблазняет [покрывает]⁵¹ двух женщин;
Вот, женщины кричат.
О владыка, владыка, твой скипетр возложен,
Посох твоей руки возложен.
Вот, птица поджаривается на огне,
Но воспламеняются — две женщины.
Одна из них — жена Эля, другая — жена Эля, даже Вечная.⁵²
И вот, две женщины кричат.
О папа, папа! Твой скипетр возложен,
Посох твоей руки возложен.
Вот, птица поджаривается на огне,
Но воспламеняются — две девицы.
Одна из них — девица Эля, другая — девица Эля,
даже Вечная.
Он устремляется вниз и целует их в уста.⁵³
Вот, уста их сладки!
Сладки как гранаты.
Целуя и зачиная,
Обнимая и желая, они мучаются в родах.
Они рожают *šhr* и *šlm*.
Слово приносится Элю,
Две мои жены родили детей.
Кого они родили?
Родились двое: *šhr* и *šlm*.
Возьми и приготовь приношение для
Солнца и звезд.
«Он устремляется вниз и целует их в уста.
Вот, уста их сладки!
Целуя и зачиная,
Обнимая и желая...»

Повторяется пять раз группой и певцами собрания.⁵⁴

Грей подытоживает свое понимание связи с ветхозаветными рассказами: «Вполне можно предположить, что эта деятельность Эля сакраментально переживалась общиной на сексуальных оргиях культа плодородия, столь резко обличавшегося еврейскими пророками».⁵⁵

Позиция Грея не уникальна. Так понимало данный текст и угаритские культы плодородия предыдущее поколение угаритологов и гебраистов. Правда, недавно была высказана мысль, что свидетельства из Рас-Шамры *не* подтверждают наличия культа плодородия в Угарите.⁵⁶ Однако Библия четко свидетельствует о ритуальном сексе на ханаанейских высотах. Показательна и эквивалентная терминология (корень *qdš*), описывающая библейских и угаритских служителей культа (см. ниже). Поэтому преждевременно отказываться от позиции, которую до самого недавнего времени разделяло большинство ученых. Даже если правота нынешних «ревизионистов» будет *доказана*, специалисты единодушны в том, что угаритский текст «Рождение милостивых богов (KTU 1.23), как и, быть может, еще отдельные угаритские тексты, свидетельствует о ритуале священного брака, включавшем ритуальные сексуальные отношения (пусть, по мнению некоторых ученых, и в ограниченном масштабе).⁵⁷ Как бы то ни было, в угаритских текстах задокументированы и обожествление сексуальности в культе, и ее сакрализация.

ПЯТИКНИЖИЕ

Уже повествования и заповеди Торы предостерегают о потенциальной опасности культовой сакрализации и обожествления сексуальности народом Божиим.

Повествования. Через несколько месяцев после исхода из Египта и несколько недель после дарования Десяти заповедей, вступления в Завет с Богом произошла следующая история. Моисей

задержался на горе, а израильтяне убедили Аарона сделать им «богов» (*’ēlohîm*).⁵⁸ Едва ли этот «литой телец» (*’ēgel massēkâ*, Исх 32:4) был связан с египетским Аписом (он почитался как живой бык, а не как образ) или богиней Хатор (ее символизировала корова). Скорее всего, имели в виду быка, в которого, согласно ханаанейским представлениям, превращался бог Баал. Этого быка израильтяне знали, поскольку почитание Баала было широко распространено в дельте Нила.⁵⁹ Таким образом, перед нами не спонтанное действие, а проявление системы. «Это не случайность, а организованный культ — со статуей, жертвенником, священником и праздником».⁶⁰

Почитание золотого тельца не только было нарушением второй заповеди: идолопоклонство включало еще и сексуальную распущенность. Исх 32:6б рисует такую картину: «Сел народ есть и пить, а после встал веселиться (*lěšahēq*)». С учетом параллелей, о которых речь ниже, здесь еврейский глагол *šāḥaq* («смеяться», «веселиться», «играть»), видимо, имеет сексуальный подтекст («безнравственные кутежи, оргии и сексуальные развлечения»)⁶¹ Джон Дэвис справедливо замечает, что в данном контексте «глагол «играть» намекает на незаконный и безнравственный секс, который обычно сопровождал ритуалы плодородия у ханаанейских почитателей Баала».⁶²

Бог сообщил Моисею, что происходит на равнине перед Синаям (Исх 32:7): «Развратился (*šihēt*, глагол *šāḥat* в пиэле. — Р.Д.) народ твой, который ты вывел из земли Египетской». Глагол *šāḥat* описывает развращение земли во дни Ноя (Быт 6:12), включавшее сексуальную испорченность (см. главу 4). Характер развращения при Синае проясняется еще из поэтического ответа Моисея на догадку Иисуса Навина, который думал, что они слышат шум битвы (Исх 32:18):

Это не крик побеждающих (*’ānnôt gēbûrâ*)
и не вопль поражаемых (*’ānnôt ḥālûšâ*);
я слышу голос веселящихся (*’annôt*).

Здесь описаны три разных вида пения: в первых двух случаях использован инфинитив породы каль (плюс определение), а в третьем — инфинитив породы пизель (без определения). Джон Дарем понимает последний вид пения как «неорганизованное и неупорядоченное пение на пьяном кутеже». ⁶³ Ариэлла Дим приходит к аналогичным выводам, но иным путем: по ее мнению, слово *ʿappōt* есть интенсивная форма новооткрытого еврейского глагола, означающего «заниматься любовью» (а значит, имеется в виду «...слышу звук оргии»). ⁶⁴ Дим и другие исследователи также отмечают возможный намек на имя Анат, ханаанейской богини любви и войны. Роберт Гуд пишет об этой ассоциации с Анат: «Многозначность слов Моисея позволяет охарактеризовать отступничество Израиля как языческое, а также намекнуть, что оно включало сексуальную разнужданность». ⁶⁵

Далее мы читаем, что Моисей расслышал правильно. Когда он и Иисус Навин подходят к лагерю, перед их глазами предстают статуя тельца и идолопоклоннические «пляски» (*mēḥōlōt*) (стих 19). Множественное число от *mēḥōlā*, видимо, подразумевает «религиозную церемонию, при которой люди экстатически кружились перед идолом и жертвенником». ⁶⁶ В контексте почитания тельца пляска, видимо, имела «оргиастический оттенок». ⁶⁷ Рассказчик объясняет, что именно увидел Моисей (стих 25): «Люди вели себя распутно (*pāraʿ*)». Использованный здесь глагол означает «распускать», «развязывать» и передает идею наготы. ⁶⁸ Скорее всего, в канонической форме Торы *pāraʿ* имеет интертекстуальную взаимосвязь с со сходным по звучанию словом *pēʾōr*, что напоминает о Баал-Пеоре. Повествователь тонко указывает, что грех у подножия Синая был сексуальным, и практически «вставляет имя Пеор в повествование». ⁶⁹ Значит, сексуальные оргии в данном случае были не просто чувственным развратом. «С учетом Баала, для молящихся они имели религиозную ценность». ⁷⁰ Иными словами, секс был сакрализован и даже обожествлен в ходе культового ритуала. Суровое наказание Богом отступниче-

ства показывает, что Бог категорически не приемлет включение секса в религиозный ритуал.

Во втором случае духовное отступничество времен исхода описывается словом *zēnûṭ*, то есть «блудодейство» (в смысле духовной «измены» Богу).⁷¹ Высказываясь о недавнем мятеже в Кадеш-Барнеа, Моисей возвещает суд Божий: «А сыны ваши будут кочевать в пустыне сорок лет и будут нести наказание за блудодейство (*zēnûṭ*) ваше, доколе не погибнут все тела ваши в пустыне» (Числ 14:33).

Сорок лет спустя, у границ Земли Обетованной, Израиль снова впал в идолопоклонство, увлекшись сакральным сексом. На сей раз это было связано с культом Баал-Пеора (Числ 25). Гордон Уэнем отмечает яркие литературные структурные параллели между рассказом о золотом тельце и рассказом об идолопоклонстве на равнинах Моава.⁷² Эти параллели ясно доносят богословскую мысль: новое поколение, входящее в Землю Обетованную, должно усвоить те же уроки, что и поколение, вышедшее из Египта. Испытание повторяется снова. И те, кого опыт ничему не научил, повторяют ошибки и несут наказание. На сей раз небесный суд удаляет последних из того мятежного поколения в пустыне, которое, согласно пророчеству Божьему, не должно войти в Ханаан (Числ 14:29–34; 26:63–65).

Сексуальная безнравственность, связанная с языческими cultами плодородия, составляла неотъемлемую часть греха с золотым тельцом и с Баалом Пеорским. На связь между сексом и культом намекает уже Числ 25:1: «И начал народ (мужчины. — Р.Д.) блудодействовать (*liznôt*, инфинитив от *zānâ* — Р.Д.) с дочерьми Моава». В зависимости от контекста глагол *zānâ* может указывать на сексуальный разврат в целом или на проституцию (секс за плату) в частности.⁷³ Интересно, что Числ 25:1 — единственное место в ВЗ, где глагол *zānâ* относится к сексуальной активности мужчин, а не женщин. Блудом/проституцией здесь занимаются мужчины. Используя понятие, которое в остальных местах описывает сексуальную деятельность женщин, повествователь четко связывает

секс с духовной изменой Израиля Богу. Получается «двойной блуд» (религиозный и плотский), о котором неоднократно говорится в ВЗ.⁷⁴ В Числ 25:1 *zānā* «указывает на отступничество от Завета, выражающееся в форме секса с моавитянками. Понятно и почему *zānā* относится к Израилю, а не к женщинам: Израиль играет женскую роль в отношениях с Яхве».⁷⁵

Числ 25:2 опять же подчеркивает связь между сексуальным соблазном от моавитянок и почитанием Баала. В еврейском оригинале все местоимения в этом стихе — женского рода и относятся к моавитянкам: «И приглашали они (ж.р. — Р.Д.) народ к жертвам богов своих (ж.р. — Р.Д.), и ел народ и кланялся богам их (ж.р. — Р.Д.)». Картина понятна: сексуальные связи с язычницами, посещение празднеств культа плодородия, а затем и полноценное участие в сексуальных ритуалах культа Баала.

Текст не разъясняет, были ли эти моавитянки жрицами хаанаанейской религии Баала⁷⁶ или обычными проститутками, нанятыми моавитскими вождями.⁷⁷ Однако в свете более поздних библейских упоминаний о почитании Баала представляется, что богини в культе Баала Пеорского вели себя вольно в сексуальном плане, чему подражали их почитатели. «Ожидалось, что в этом примут участие и ни о чем не подозревающие израильтяне под конец жертвенной трапезы».⁷⁸ Харрисон правильно понимает пафос рассказа в свете древних ближневосточных археологических и литературных данных: «Повествование дает представление о форме ритуала. Поев и выпив — вино на празднике текло рекой, — израильтяне устремлялись к моавитянкам, падали ниц перед местным Баалом, Кемошем и, видимо, его спутницей Аштар (упомянута с строке 17 моавитского камня). За этим следовало весьма чувственное поведение».⁷⁹

Числ 25:3 явно говорит о том, на что предыдущие два стиха лишь намекали: «И прилепился (глагол *šāmad* в нифале. — Р.Д.) Израиль к Баалу Пеорскому». Недвусмысленно сказано, что имело место почитание Баала. Глагол *šāmad* в нифале означает «привязываться», «впрягаться в одну упряжку» (подобно паре

животных). [Ср. существительное *ṣemed*: «спряжка», «упряжка» (животных).] Израиль всерьез ударился в культ Баала Пеорского, причем, судя по всему, праздником плодородия дело не ограничивалось: ритуальный секс принесли даже в стан Израилев (Числ 25:6–8, 14–18). Как и в случае с искажением сексуальности при Синае, реакция Бога была скорой и недвусмысленной. Числ 25:3: «И воспламенился гнев ГОСПОДЕНЬ на Израиля». В народе начался мор, унесший жизни 24 тысяч израильтян. Прекратился он лишь после решительных действий Пинхаса (Числ 25:7–8, 11–13).

В Книге Второзаконие приведена проповедь, в которой Моисей вспоминает о духовном блуде Израиля и, в частности, о ситуации с Баалом Пеорским (Втор 4:3–4). Под конец же Второзакония Моисей получает от Всевышнего предсказание о *будущем* отступничестве Израиля. В нем снова используется образ блуда: «И станет народ сей блудно ходить (*wēṣānā*) вслед чужих богов той земли, в которую он вступает» (Втор 31:16). Повествования, поэзия и пророчества в остальных текстах ВЗ покажут степень этого отступничества и неоднократно вспомнят о случае с Баалом Пеорским.⁸⁰

Законодательство. Законодательство Моисеево предельно ясно отвергает сакральный ритуальный секс. Это соответствует той картине, которую рисуют повествования о золотом тельце и Баале Пеорском. Некоторые отрывки с корнем *znh* в Пятикнижии, очевидно, относятся главным образом к некультовому беззаконному сексу или сексу за плату, сакрализованной сексуальной деятельности, не связанной с культом (хотя нельзя исключать и контекст в виде культа плодородия). (В главе 7 мы поговорим об этих отрывках.)

Другие места Пятикнижия со словами, образованными от корня *znh*, видимо, образно указывают на духовный блуд или (как в эпизоде с Баалом Пеорским) одновременно — на разврат физический в культах плодородия и на разврат духовный (покло-

нение иным богам). Так отрывок Исх 34:11-17 (после эпизода с золотым тельцом) начинается с условий обновленного договора: Израилю запрещено заключать союз с народами Ханаана (стихи 11-12) и надлежит уничтожить места их культа (стихи 12-13). Причина состоит в следующем (стихи 15-16): «Не вступай в союз с жителями той земли, чтобы, когда они будут блудодействовать (*wězānû*) вслед богов своих и приносить жертвы богам своим, не пригласили и тебя, и ты не вкусил бы жертвы их. И не бери из дочерей их жен сынам своим, дабы дочери их, блудодействуя (*wězānû*) вслед богов своих, не ввели и сынов твоих в блужение (*wěhiznû*) вслед богов своих».

В законодательном материале Книги Левит слова, образованные от корня *znh*, трижды используются как указание на духовную неверность. Лев 17:7: «...чтоб они не приносили жертв своих козлиным демонам (*laššîrim*), за которыми блудно ходят (*zōnîm*) они». Лев 20:5 говорит о возмездии — «карет», т.е. «отрезание» (божественное проклятие, истребление грешника)⁸¹ — всем «блудящим (*hazzōnîm*)... чтобы блудно ходить (*liznôt*) вслед Молоха».⁸² Следующий стих (Лев 20:6) возвещает то же наказание всякой душе, которая «обратится к вызывающим мертвых и к колдунам, чтобы блудно ходить (*liznôt*) вслед их».

Наличие в корне *znh* культового подтекста надо каждый раз определять по контексту. Напротив, существительное мужского рода *qādēš* (и его женский аналог *qēdēšâ*), вроде бы безвариантно относится к служителям культов плодородия, которые среди прочего занимались в ходе своих обрядов сексом на высотах. Понятие *qēdēšâ* мы встречаем в устах неизраильских жителей Тимны, видимо, причастных к культу плодородия (рассказ об Иуде и Тамар; Быт 38:21-22). Иуда в том же эпизоде говорит просто *zônâ* («блудница»)⁸³.

Втор 23:18 (СП 23:17) запрещает израильтянам занятия храмовой проституцией: «Не должно быть блудницы (*qēdēšâ*; буквально «святой». — Р.Д.) из дочерей Израилевых и не должно быть блудника (*qādēš*, буквально «святого». — Р.Д.) из сыновей Израи-

левых». О конкретной культовой функции этих «святых» ученые спорят, но есть веские основания утверждать, что это были именно служители культа, которые, в том числе, занимались в ходе своих обрядов сексом на высотах. Джон Дэй подытоживает библейские лексические данные: «То, что сакральная проституция была особенностью данной религии, видно из параллелизма слова *zônâ* («проститутка») со словом *qēdēšâ* (буквально «святая») в Втор 23:17-18 и Быт 38:15, 22-23, а также слова *zônôt* («проститутки») со словом *qēdēšôt* (буквально «святые») в Ос 4:14».⁸⁴

Литературный контекст Втор 23 также показывает, что *qādēš* и *qēdēšâ* были служителями культа, которые занимались ритуальным сексом. Широко признано, что общая композиция Второзакония подразумевает обновление Завета и отражает схему типичных для того времени договоров между сюзереном и вассалом.⁸⁵

Преамбула	Втор 1:1-5
Исторический пролог	Втор 1:4-4:49
Общие условия	Втор 5-11
Конкретные условия	Втор 12-26
Благословения и проклятия	Втор 27-28
Свидетели	Втор 30:15-20
Вручение текста	Втор 31:9, 24-26
Публичное чтение	Втор 31:10-13
Тяжба (с мятежными вассалами)	Втор 32

Таким образом, Втор 24 составляет часть конкретных условий Завета (Втор 12-26). Реже замечают особенности композиции этих конкретных условий. Как показали, в частности, глубокие исследования Стивена Кауфмана, материал скомпонован с «удивительным литературным мастерством» как развитие и применение Декалога (Втор 5), причем заповеди разбиты по темам, которые

следуют содержанию и последовательности соответствующих заповедей Декалога.⁸⁶ Кауфман доказывает, что перед нами — следующая закономерность.

Заповедь	Отрывок из Второзакония	Описание
1–2	12:1–31	Поклонение Богу
3	13:1–14:27 (СП 12:31–14:27)	Имя Божье
4	14:28–16:17	Суббота
5	16:18–18:22	Власть
6	19:1–22:8	Человекоубийство
7	22:9–23:19	Прелюбодеяние
8	23:20–24:7 (СП 23:19–24:7)	Кража
9	24:8–25:4	Ложные обвинения
10	25:5–16	Вождение

В последующих главах мы еще коснемся этого важного исследования. А пока отметим его актуальность для нашей темы: заповеди о *qādēš* и *qēdēšâ* соотносятся с седьмой заповедью. Значит, речь идет о сексуальном искажении в функциях *qādēš* и *qēdēšâ*. Такая композиция, вкупе с сексуальным контекстом данной лексики в Быт 38, убедительно доказывает, что вышеназванные «святые» предавались ритуальному сексу на обрядах плодородия, которые были в ходу у соседей Израиля. Более того, поскольку запрет на *qādēš* и *qēdēšâ* помещен в разъяснение седьмой заповеди морального закона (Декалога), культовая проституция считалась плохой не только из-за связи с языческим культом, но и как безнравственная сама по себе.

По-видимому, именно полемикой с обожествлением секса в культах плодородия обусловлена (как минимум отчасти) заповедь священникам носить такую одежду, чтобы она прикрывала наготу (Исх 28:42–43). Здесь же и запрет восходить по ступенькам к жертвеннику, обнажая перед народом «наготу» (Исх 20:26).

Судя по изображениям с древнего Ближнего Востока, в культах плодородия «жрецы зачастую были обнажены при исполнении обязанностей».⁸⁷ Их нагота была связана с тем, что культ содержал сексуальный элемент.⁸⁸ Стало быть, опять Моисеево законодательство принимает меры против сакрализации и обожествления секса.

Сакрализация секса и мужское священство в Израиле. Писание не объясняет напрямую, почему в древнем Израиле женщины не могли быть священниками. Судя по всему, сыграл роль культурный фактор: искажение сексуальности в ближневосточных культах плодородия. Его важность особенно хорошо проявляется, если учесть общую картину истории спасения.

- Адам и Ева были поставлены священниками после грехопадения (Быт 3; см. главу 2).
- До сексуального отступничества у Синая весь народ Израилев был «царственным священством» (Исх 19:6).
- Новый Завет восстановил священство всех верующих (1 Петр 2:5, 9; Откр 1:6; 5:10).

Невозможность для израильских женщин стать священниками, по-видимому, уникальна для древнего Ближнего Востока.⁸⁹ Значит, сделано это было совершенно сознательно, тем паче, что священническая терминология древнего Израиля имеет аналоги в ханаанейском, угаритском и даже вавилонском языках.⁹⁰ Жак Духан проанализировал несколько возможных причин такой ситуации и сделал вывод (вослед ряду других ученых), что дело во многом было в полемике с сексуальными искажениями в ханаанейских культах плодородия с их почитанием богинь и сексом во время обрядов.⁹¹

Эту мысль развивала Хенни Марсман. Она отметила, что на древнем Ближнем Востоке во второй половине второго тысячелетия и в первом тысячелетии жрицами являлись в основном

(или даже исключительно) женщины благородного происхождения, причем одна из их главных жреческих функций состояла в том, чтобы быть женами того или иного божества.⁹² В Египте дочь фараона считалась «женой Амуна», а в Месопотамии дочь царя была «нин-дингир» и «имела брачные отношения с главным божеством». Марсман подытоживает эту женскую жреческую роль и контраст с древнеизраильской религией: «Они (жрицы. — Р.Д.) были женами бога, независимо от того, понималась ли эта функция в сексуальном плане (т.е. совершался ли плотски или символически «священный брак»). В яхвизме о такой роли женщины не могло быть и речи».⁹³ Таким образом, одна из основных причин исключения женщин из израильского жречества состояла в том, что «в монотеистическом яхвизме были немыслима ни божественная супруга ГОСПОДА, ни служительница культа в качестве таковой».⁹⁴ (О других возможных причинах мы поговорим в главах 6 и 7.) И указом, и примером Бог недвусмысленно дает понять: сексуальность есть один из уставов творения, который нельзя исказить на манер языческих культов плодородия.

ПРОРОКИ/ПИСАНИЯ

Начнем с Ранних Пророков. Автор Книги Судей метко описывает израильскую измену истинному Богу в сочетании с идолопоклонством: «Ходили блудно вслед других богов» (Суд 2:17).⁹⁵ Уподобление идолопоклонства блуду характерно для Книги Судей⁹⁶ и будет важно для Поздних Пророков, которые обличали участие израильтян в ханаанейских культах плодородия. Неверность Израиля Богу (через идолопоклонство) сравнивается с неверностью жены мужу (через супружескую измену), и в то же время идолопоклонническое участие в культах плодородия включало разврат. Характер и степень комбинации идолопоклонства с безнравственностью лучше всего понятны из Поздних Пророков, но Книги Судей и Царств также содержат упоминания о сомни-

тельной сексуальности в культах плодородия. Часто упоминаются боги плодородия: Баал (Хадад, бог бури),⁹⁷ его супруги Астарт (Ашторет)⁹⁸ и Ашера. Сказано и о наличии в Израиле культовых объектов, представляющих этих персонажей.⁹⁹ Библейский рассказ об участии Иуды в культах плодородия во времена Ровоама показывает распространенность подобных практик: «И устроили они у себя высоты и статуи и капища на всяком высоком холме и под всяким тенистым деревом. И блудники (*qādēš*) были также в этой земле и делали все мерзости тех народов, которых ГОСПОДЬ прогнал от лица сынов Израилевых» (3 Цар 14:23–24).¹⁰⁰ О степени участия жителей Северного царства в культах плодородия свидетельствует и 4 Цар 17. Судя по всему, ситуация напоминала таковую в Иудее: «И поставили у себя статуи и священные столбы на всяком высоком холме и под всяким тенистым деревом» (4 Цар 17:10). Реформы таких ветхозаветных вождей, как Аса, Илия, Иосафат, Иегу, Езекия и Иосия ставили своей задачей искоренение культов плодородия путем уничтожения служителей, занимавшихся сексуальными обрядами, и/или уничтожения предметов культа и высот.¹⁰¹

У Поздних Пророков мы находим протест против сексуальной безнравственности Израиля на социальном уровне и блуда в образном смысле на национальном уровне,¹⁰² но наиболее резко они обличали разврат, возведенный в ранг культа,¹⁰³ ибо он не только нарушал Завет Божий, но и наносил удар в самое сердце существования Израиля как богоизбранного народа.

Ветхозаветные пророки свидетельствуют о распространенности и популярности сексуальных обрядов в Израиле. В частности, согласно некоторым текстам служители подобных обрядов предлагали свои тела «на всяком высоком холме и под всяким ветвистым деревом» (Иер 2:20; 3:6; ср. Втор 12:2; 3 Цар 14:23; 4 Цар 16:4; 17:10, 11; Ис 57:5, 7).

Амос описывает проникновение подобных обычаев в Северное царство Израильское: «Отец и сын ходят к одной женщине... на одеждах, взятых в залог, возлежат при всяком жертвеннике»

(Ам 2:7–8). Возможный намек на культы плодородия содержится и в упоминании о *marzēaḥ* («пирушка», «культовое празднество») среди состоятельных людей. Сведения о *marzēaḥ* встречаются также в угаритских текстах. Марвин Поуп определяет *marzēaḥ* как «социальный и религиозный институт, который включал семьи, собственность, дома для собраний и виноградники для вина, и был связан с определенными божествами. Встречи проводились периодически (может быть, ежемесячно) для непрерывного празднования в течение нескольких дней с едой и напитками, а иногда (а то и регулярно) с сакральными сексуальными оргиями».¹⁰⁴

Осия живо описывает культ плодородия на высотах: «На вершинах гор они приносят жертвы и на холмах совершают каждения под дубом и тополем и теревинфом, потому что хороша от них тень. Поэтому любодействуют дочери ваши и прелюбодействуют невестки ваши... вы сами на стороне блудниц, и с храмовыми проститутками (*qēdēšôt*) приносите жертвы. Тем самым невежественный народ гибнет... Когда они кончают выпивать, то затевают сексуальные оргии» (глава 5, стихи 13–14, 18).¹⁰⁵

Иеремия горестно восклицает о ситуации в Иудее: «Подними глаза твои на высоты и посмотри, где не блудодействовали с тобою? У дороги сидела ты для них...» (Иер 3:2).

На первый взгляд пророки драматизируют. Неужели и в самом деле многие израильтяне увлекались подобными культами? Однако археология наводит на мысль, что все так и было. Почти на всех местах археологических раскопок в Палестине найдены дощечки и статуэтки с изображением обнаженных женщин с преувеличенными половыми признаками (часто и с фаллическими символами).¹⁰⁶ Пророки описывают силу сексуальной страсти, сопутствовавшей «оргиям на горах» (Иер 3:23). Иер 2:23–24 сопоставляет участников культов с разгоряченными животными: «Как можешь ты сказать: «я не осквернил себя, я не ходил во след Баала»? Посмотри на поведение твое в долине, познай, что делала ты, резвая верблюдца, рыщущая по путям твоим? При-

выкшую к пустыне дикую ослицу, в страсти души своей глотающую воздух, кто может удержать? Все, ищущие ее, не утомятся: в ее месяце они найдут ее». Осия прибегает к яркому сравнению из области хлебопечения: «Все они пылают прелюбодейством как печь, растопленная пекарем, который перестает поджигать ее, когда замесит тесто, и оно вскиснет» (Ос 7:4).¹⁰⁷

Понять большую сексуальную привлекательность культов плодородия нетрудно:

Культу Богини-Матери удалось совместить сексуальный стимул с жадой религиозного экстаза и стремлением к материальной обеспеченности. Он кружил голову физиологическими и психологическими эффектами. Его обряды приводили к сексуальному и метафизическому насыщению, сулили повышение урожаев полей и виноградников, приплода скота. Они удовлетворяли базовые инстинкты, ибо сочетали эротику с религиозным восторгом и избавлением от голода и жажды. В общем, отвечали всевозможным человеческим желаниям.¹⁰⁸

Зная основные аспекты культа плодородия, мы можем лучше понять некоторые аспекты ветхозаветной истории, в частности противостояние Яхве и Баала на горе Кармил в IX веке до н.э. (3 Цар 17–18). Засуха была не только Божьим наказанием Израилю за отступничество, но и опровержением учения о том, что Баал дарует дождь (если его стимулировать сексуальными обрядами на высотах). После того как Яхве открыл себя через огонь как истинный Бог, а лжепророки Баала были убиты, ливень стал знамением того, что Яхве есть истинный Бог плодородия. Однако дар дождя был даром благодати кающемуся Израилю, а не результатом симпатической магии в сексуальных обрядах.

В VIII веке до н.э. пророческий протест против израильского участия в культах плодородия возглавил Осия. Тема измены и прелюбодеяния неоднократно появляется в рассказе о личной судьбе Осии, о тяжбе (*rib*)¹⁰⁹ Бога с Израилем и о том, как Бог

смотрит на отступничество своего народа. Бог говорит: «В доме Израиля Я вижу ужасное; там блудодеяние у Ефрема, осквернился Израиль» (Ос 6:10). Израильтяне «глубоко упали... развратились, как во дни Гивы» (Ос 9:9). (В последнем случае сексуальное бесчинство, описанное в девятнадцатой главе Книги Судей.)

Когда Северное царство подошло к грани катастрофы (вследствие отступничества), Бог попытался донести до людей глубоко личную и эмоциональную весть, чтобы они остановились, пока не поздно. Он сказал Осии: «Иди, возьми себе жену блудницу (*zēnûnîm*) и детей блуда, ибо сильно блудодействует эта земля, отступив от ГОСПОДА» (Ос 1:2).¹¹⁰ Последующие отношения Осии с Гомерью (включая ее измену, его прощение и спасительную любовь) стали яркой жизненной притчей об отношениях Яхве с Израилем.¹¹¹

Как Гомерь изменяла Осии с любовниками, так Израиль изменял Богу в культе Баала. В тяжбе (*rib*) Бога с Израилем изобличается и опровергается основная предпосылка этого культа: что плодородие земли — от Баала.¹¹² Отступнический Израиль восклицает: «Пойду за любовниками моими, которые дают мне хлеб и воду...» [Ос 2:7 (СП 2:5)]. В ответ Бог дает понять, кто есть подлинный Бог плодородия: «А не знала она, что Я, Я давал ей хлеб и вино и елей и умножил у нее серебро и золото, из которого сделали истукана Баала» [2:10 (СП 2:8)].

ОБРАЗЫ БОГА, СВЯЗАННЫЕ С ПОЛОМ

Казалось бы, при таких резких обличениях у Пророков (особенно у Осии) в адрес культов плодородия с их лжеучением и развратом в рассказе об отношениях Бога с Израилем не будет образов, имеющих сексуальную окраску. Однако это не так. С риском быть непонятым Бог противопоставляет искаженному пониманию секса и обрядам Баала иные сексуальные образы.

Бог как Муж и Жених

Ни в каких иных древних ближневосточных текстах божество не изображается как «муж» своего народа, имеющий с ним отношения завета.¹¹³ Напротив, Библия недвусмысленно говорит о Завете Бога с Израилем, причем часто использует образ брака.¹¹⁴ Представление о Боге как муже мы находим уже в Торе. Однако «Пятикнижие говорит о брачной любви между Богом и Израилем не прямо, а прикровенно».¹¹⁵ Рой Гейн описывает современным языком духовный брак между Яхве и Израилем в пустыне:

На свадьбе у Синая Бог грозно и величественно объявил брачные обеты (Десять Заповедей). Израиль ответил согласием. Затем они совместно выстроили дом (скинию), и началось странствование через пустыню реальной жизни. Что бы ни случилось, они переживали это вместе. Обеты, объявленные Богом, были положены не только Израилю: они были и обетами самого Бога. Когда Он сказал: «Да не будет у тебя других богов пред лицом Моим» (Исх 20:3), Он не только запретил политеизм, но и сам поклялся быть Богом Израиля.¹¹⁶

Вайнфельд показывает, что на брачные отношения намекают упоминания о «ревности» (корень *qn'*) Бога и «блуде» (корень *znh*) Израиля: «Понятие *קנא* *ל*, как и обозначение измены словом *זנה*, укоренены в образе мужа/жены».¹¹⁷ Дэвид Инстон-Бруэр согласен: «Метафора брака с Яхве имеет очень древние корни, как явствует из темы ревности в Декалоге и других частях Пятикнижия. Тема «ревности», столь важная для образа Бога в Пятикнижии, намекает на брак».¹¹⁸ Ранее мы уже рассматривали отрывки Пятикнижия, где используются еврейские слова с корнем *znh* для обозначения духовной/брачной измены Израиля Богу (Исх 34:15-16; Лев 17:7; 20:5-6; Числ 25:1; Втор 31:16). Мотив божественной ревности (корень *qn'*), подразумевающий брак между Богом и Израилем, встречается уже в самом сердце Декалога,

национальной хартии Завета, в запрете идолопоклонства: «...ибо Я ГОСПОДЬ, Бог твой, Бог ревнитель (*'ēl qanpā'*)...» (Исх 20:5; ср. Втор 5:9). Брачная ревность Бога подчеркивается и двойным упоминанием этого атрибута в так называемом культовом Декалоге: «Ты не должен поклоняться богу иному, кроме ГОСПОДА, потому что имя Его — Ревнитель (*qanpā'*); Он Бог ревнитель (*'ēl qanpā'*)» (Исх 34:14). Дважды в своем прощальной речи к Израилю Моисей предостерегает от духовной/брачной неверности завету с Богом:

Берегитесь, чтобы не забыть вам завета ГОСПОДА, Бога вашего, который Он поставил с вами, и чтобы не делать себе кумиров, изображающих что-либо, как повелел тебе ГОСПОДЬ, Бог твой; ибо ГОСПОДЬ, Бог твой, есть огонь посядающий, Бог ревнитель (*'ēl qanpā'*) (Втор 4:23–24).

Не последуйте иным богам, богам тех народов, которые будут вокруг вас; ибо ГОСПОДЬ, Бог твой, Который среди тебя, есть Бог ревнитель (*'ēl qanpā'*); чтобы не воспламенился гнев ГОСПОДА, Бога твоего, на тебя, и не истребил Он тебя с лица земли. (Втор 6:14–15).

Основываясь на этих отрывках, Алон Балорда пытается доказать, что «божественная ревность есть главная эмоциональная составляющая в узах этого брака».¹¹⁹ Он показывает, что тема божественной брачной ревности особенно заметна в эпизоде с Баалом Пеорским (Числ 25), где ревность отражает Пинхас: Пинхас единственный из всего Израиля дает отпор духовной измене.¹²⁰ В этой главе *qn'* используется четырежды, а глагольная форма данного еврейского корня встречается в Пятикнижии лишь здесь.

И сказал Господь Моисею, говоря: Пинхас, сын Элеазара, сына Аарона священника, отвел ярость Мою от сынов Израилевых, возревновав (*bēqan'ō*, пизель, сопряженный инфинитив. — Р.Д.) по Мне среди них, и Я не истребил сынов Израилевых в ревности Моей (*bēqin' ātī*).

Поэтому скажи: вот, Я даю ему Мой завет мира, и будет он ему и потомству его заветом священства вечного за то, что он показал ревность (*qinnē'*, пиэль, перфект. — Р.Д.) по Боге своем и заступил сынов Израилевых¹²¹ (Числ 25:10–13).

Еще один возможный намек на брачные отношения Яхве с Израилем содержится во Втор 33:3: «Истинно Он любит (*ḥābab*, каль, причастие. — Р.Д.) Свой народ; все святые его в руке Твоей, и они припали к стопам Твоим, чтобы внимать словам Твоим». Только здесь в ВЗ использован глагол *ḥābab*, который в арамейском языке означает «любить» или «заниматься любовью». Возможно, здесь он указывает на своего рода интимные отношения между Яхве и Его народом, установленные на Синае, параллельные любви мужа к жене.¹²²

У Пророков¹²³ целый ряд отрывков описывают Бога как небесного мужа Израиля. Напрямую говорит об этом Исайя: «Ибо твой Творец есть супруг твой; ГОСПОДЬ воинств — имя Его» (Ис 54:5); «как жених радуется о невесте, так будет радоваться о тебе Бог твой» (Ис 62:5). Показателен и такой отрывок: «...но будут называть тебя: «Мое благоволение к нему», а землю твою — «замужней», ибо ГОСПОДЬ благоволит к тебе, и земля твоя будет замужней» (Ис 62:4).

Иеремия использует брачную метафору для описания отношений между Богом и Израилем. В Иер 2:2–3 Бог напоминает Израилю об их обручении во времена Исхода: «Я вспоминаю о верности юности твоей, о любви твоей, когда ты была невестой, когда последовала за Мной в пустыню, в землю незасеянную. Израиль был святыней ГОСПОДА, начатком плодов Его». Эта метафора развивается дальше во второй и третьей главах. Бог говорит об измене и блуде Израиля (см. о проституции далее главу 7). Образ брачной любви встречается у Иеремии и дальше. Бог называет Израиля: «возлюбленная Моя» (*yāḏīd*; Иер 11:15) и «возлюбленная (*yēḏīdūt*) сердца Моего» (Иер 12:7).

Иезекииль подробно разворачивает тему божественного мужа на протяжении шестнадцатой главы. Сексуальный/брачный характер образа недвусмыслен: «И проходил Я мимо тебя, и увидел тебя, и вот, это было время твое, время любви. И простер я над тобой полы одежды Моей, и покрыл наготу твою; и поклялся тебе и вступил в союз с тобой, говорит ГОСПОДЬ Бог — и ты стала Моей» (Иез 16:8). Брачные метафоры продолжают и в Иез 23, где речь идет о духовной измене Иуды и Израиля. (См. главу 7.)

Ярче всего о том, что Бог есть небесный муж Израиля, говорит Книга Осии. Как супруг и истец в тяжбе с женой Бог ищет не развода, а примирения; не смертной казни, а прекращения измены. Во второй главе три «поэтому» отражают Божью «верность в любви» [*hesed*, Ос 2:21 (СП 2:19)], которая не попустит его жене окончательно потеряться. Он хочет поставить препятствия ее поведению [стихи 8–10 (СП стихи 6–8)] и подвергнуть ее лишениям, чтобы привести в чувство [стихи 11–15 (СП стихи 9–13)]. В завершение же — «увлеку ее, приведу в пустыню, и буду говорить к сердцу ее» [стих 16 (СП стих 14)]. Бог подобен любящему мужчине, который ухаживает за своей возлюбленной и увлекает ее туда, где они могут быть одни. Сказано, что как бы снова повторятся времена Исхода, когда Израиль обручился с Богом. Вместо трагедии в Ахоре (Нав 7:26) откроются врата надежды: Бог есть Жених, открывающей для жены дверь их нового дома и новой жизни.¹²⁴

Слово «ответить» в Ос 2:17 (СП 2:15) («и она ответит там, как во дни юности своей») может быть прикровенным указанием на личностную и даже сексуальную близость,¹²⁵ как и слово «знать» в Ос 13:5 («Я познал тебя в пустыне»)¹²⁶ Бог обещает обручиться с Израилем «навек» [2:21 (СП 2:19)]. Великое приданое содержит Его обетования! «Обручу тебя Мне в правде и суде, в любви и милосердии. И обручу тебя Мне в верности, и ты познаешь ГОСПОДА» [2:21–22 (СП 2:19–20)]. В этих восстановленных отношениях не будет эксплуатации и доминирования, свойственного

сексуальным оргиям культов плодородия. Используя игру слов (слово *ba'al* может обозначать как Баала, так и просто «мужа») и контраст между двумя еврейскими словами, указывающими на мужа, Бог объясняет этот момент подробнее. Согласно 2:18 (СП 2:16), Израиль больше не будет называть Бога *ba'li*, «мой Баал» (буквально «мой господин») — слово, отражающее доминацию и обладание,¹²⁷ — но будет называть Его *'iši*, «мой муж». В последнем случае подразумевается глубокое личностное партнерство.¹²⁸

Эти идеалы применимы и к отношениям между мужьями и женами у людей: необходимы верность, любовь, взаимное сострадание, близость и отзывчивость.¹²⁹ «Образ Бога как мужа использовался некоторыми пророками (особенно Осией. — Р.Д.) для описания отношений между Яхве и Израилем — отношений таких, какими они были в то время и какими они были задуманы. Этот образ также позволял лучше понять характер Бога, особенно Его верную, прощающую и безусловную любовь».¹³⁰ В первых двух главах Книги Осии Бог говорит о своих отношениях с Израилем — как Осия обращается со своей заблудшей женой Гомерью в Ос 3 — «в категориях взаимной отзывчивости, самоотдачи и жертвенности»¹³¹ (явно не то, что было присуще сексуальности культов плодородия). Бог избавляет сексуальность из земли вражеской и возвращает ей достоинство и святость, присущие ей изначально. В то же время здесь нет места буквально-натуралистической концепции сожительства между божеством и людьми, которая привела бы к обожествлению или сакрализации секса.

БОГ КАК ОТЕЦ

Сравнение Бога с мужем или женихом нам знакомо: оно сыграло важную роль в иудейской и христианской традиции. Не менее знакома иная метафора, в которой значим аспект пола: образ Бога как Отца.¹³² Многие (подчас даже библеисты) ошибочно полагают, что «учение о Боге как Отце — по существу новозаветная

концепция».¹³³ На самом деле об этом неоднократно говорится в ВЗ. Восемнадцать ветхозаветных отрывков напрямую называют Бога Отцом; пять говорят об отношениях Бога с Давидом и давидической династией; остальное касается отношений Бога с Израилем в коллективном и индивидуальном смысле.¹³⁴ Родительство (видимо, отцовство) Бога подразумевается и в отрывках, в которых Израиль именуется «сыном» Бога.¹³⁵

В еврейском каноне сравнение Бога с Отцом впервые напрямую упоминается в Песни Моисея:

Не Он ли Отец твой, который создал тебя,
основал тебя и устроил тебя?..
А Скалу, родившую тебя, ты забыл,
и не помнил Бога, давшего тебе рождение (*hûl*).
(Втор 32:6, 18)

В 2 Цар 7:14 Яхве обещает Давиду, что примет¹³⁶ его сына Соломона как Своего собственного: «Я буду ему отцом, и он будет Мне сыном».¹³⁷ Автор Книги Паралипоменон трижды говорит об отношениях между Яхве и давидическим царем как отношениях Отца и сына: с использованием идентичной формулировки (1 Пар 17:13), формулировки с обратной последовательностью («он будет Мне сыном, а Я ему отцом», 1 Пар 22:10) и сходной фразеологии («Я избрал его Себе в сына, и Я буду ему Отцом», 1 Пар 28:6). И еще у псалмопевца мы находим обращение давидического царя к Богу: «Ты отец мой, Бог мой и Твердыня спасения моего» [Пс 89:27 (СП 88:27)].

К этому образу обращаются пророки Осия, Исайя и Иеремия:

Из Египта вызвал сына Моего.
(Ос 11:1)

Я — Отец Израилю, и Ефрем — первенец Мой.
(Иер 31:9)

И сказал: ты будешь называть Меня отцом твоим и не отступишь от Меня.

(Иер 3:19)

Только Ты — Отец наш...

Ныне, ГОСПОДИ, Ты — Отец наш;

Мы — глина, а Ты — образователь наш...

[Ис 63:16; 64:7 (СП 64:8)]¹³⁸

Псалмы изображают Бога как «Отца сирот и защитника вдов» [Пс 68:6 (СП 67:6)], а также уподобляют Божье сострадание к Своему народу состраданию отца: «Как отец милует (*rāḥam*, пизль. — Р.Д.) сынов, так милует (*rāḥam*, пизль. — Р.Д.) ГОСПОДЬ боящихся Его» [Пс 103:13 (СП 102:13)]. И наконец, мудрец в Притчах сравнивает любящую строгость Господа с любящей строгостью отца: «Кого любит ГОСПОДЬ, того наказывает и благоволит к тому, как отец к сыну своему» (Притч 3:12).

Дэвид Таскер проанализировал древние ближневосточные описания божеств-отцов и ветхозаветные отрывки, говорящие о Боге как Отце, представив библейское богословие отцовства.¹³⁹ В своем более кратком исследовании Джон Миллер охватил тот же материал и пришел к сходным выводам.¹⁴⁰ Оказывается, в древних ближневосточных мифах многие божества-отцы отличаются «маргинальностью, жестокостью, некомпетентностью и беспомощностью», причем в сложившихся ситуациях «божественные матери, сыновья и дочери должны либо защищать себя, либо защищать свой универсум». Напротив, лишь в библейской традиции есть «единый Бог, и лишь единому Богу подобают хвала и служение. Бог есть Отец, но не трусливый и безответственный, как многие из тогдашних божественных отцов, но бдительный, неравнодушный, справедливый, добрый и сострадательный».¹⁴¹ «Фундаментальный момент в отцовстве Бога — Его забота о детях. Глубочайшее неравнодушие и неустанная энергия, которую Он тратит в Своей родительской роли, сильно отличается от

эгоистических и отстраненных древних ближневосточных божеств-отцов, и создает ролевую модель для отцов человеческих». ¹⁴² Таскер выделяет следующие основные особенности божественного отцовства в Библии: оно творческое, личностное, любящее, всеохватное, верное, могущественное, спасительное, поддерживающее, ответственное, чуткое, назидательное, оправдывающее, активное, ориентированное на отношения и гуманное. ¹⁴³

ЖЕНСКИЕ ОБРАЗЫ БОГА

Меньше знают о женских образах Бога в Писании. ¹⁴⁴ Намеки на них появляются уже в Пятикнижии. Скажем, в подтексте Моисеева вопроса к Богу в Числ 11:12 лежит представление о том, что Бог был матерью и кормилицей Израилю во время Исхода и скитаний по пустыне: «Разве я носил во чреве весь народ сей, и разве я родил его, что Ты говоришь мне: неси его на руках твоих, как нянька несет ребенка, в землю, которую Ты с клятвой обещал отцам его?» ¹⁴⁵ Интересно также, что «Ты» в Числ 11:15 (масоретский текст) стоит в женском роде («...когда Ты так поступаешь со мной, то лучше умертви меня»). Ввиду предыдущих женских образов, высказывалась даже гипотеза, что Моисей здесь обращается к Богу как к женскому началу — но более вероятно, что перед нами ошибка переписчика. ¹⁴⁶

Уильям Олбрайт, Дэвид Биал и другие ученые предположили, что божественное имя Шаддай (*šadday*), обычно понимаемое как «Всемогущий», связано с еврейским словом *šad* («сосок», «грудь») и означает «Имеющий могучие груди», ассоциируясь с заботой. По мнению Олбрайта, оно восходит к аккадскому слову *šadu* («грудь»), а Биал отметил, что во всех шести случаях его употребления в Книге Бытия оно имеет в качестве контекста благословение плодovitости/плодородия. ¹⁴⁷ Чаше связывают имя Шаддай с другим корнем («гора?»), предполагая все-таки «всемогущество» Бога. Однако его постоянное появление в контексте плодородия, прямая связь с «сосцами и утробой» в Быт 49:25, а также связь

с другими библейскими образными упоминаниями о Боге «рождающем» (Втор 32:18; Ис 49:15; 66:7-9 — см. ниже), дают основания для перевода «Имеющий могучие груди».

В Быт 49:25 соседство божественного имени Шаддай и слова *šad* («сосок») «намекает на материнский аспект в божестве».¹⁴⁸ Во Втор 32:13 Бог описан как женщина с грудями, которая «питала» (*yāpaq*, гифиль) Израиль — образ, конечно, имеет определенный смысл, поскольку Израиль получает от Яхве не молоко, а «мед из камня». Еще один намек на отцовство и материнство может содержаться в стихе 18 этой Песни Моисея: первое «родить» может относиться к отцу или матери, но еврейское *hūl* буквально означает «мучиться родовыми муками», и в других местах обозначает лишь рожаящую женщину, а не зачатие отцом.¹⁴⁹

Сравнение Яхве с матерью более подробно разрабатывается у Пророков, особенно в Книге Исайи.¹⁵⁰ Исаяя смело сравнивает Бога с женщиной в родовых муках: «Долго молчал Я, терпел, удерживался; теперь буду кричать, как рождающая, буду ловить воздух и тяжело дышать» (Ис 42:14). Несколькими главами далее он упоминает, что Бог носил Израиль во чреве: «Послушайте Меня, дом Иаковлев и весь остаток дома Израилева, которых Я носил от рождения, носил от утробы» (Ис 46:3). Сравняется Бог и с матерью-кормилицей: «Забудет ли женщина грудное дитя свое, чтобы не пожалеть сына чрева своего? Но если бы и она забыла, то Я не забуду тебя» (Ис 49:15). В последней главе Исайи Бог уподобляет себя утешающей матери: «Как утешает кого-либо мать его, так утешу Я вас, и вы будете утешены в Иерусалиме» (Ис 66:13).¹⁵¹

Филлис Трибл документирует «путешествие метафоры» — метафоры чрева в этих и многих других библейских отрывках,¹⁵² отмечая богословскую глубину понятий, описывающих материнскую любовь Божью и включающих тему чрева:

Еврейское существительное *raḥāmîm* — его многозначность плохо поддается переводу — указывает одновременно на способ бытия, и

на местопребывание этого способа. В единственном числе (*reḥem*) оно означает «утроба». Во множественном числе (*raḥāmîm*) конкретика переходит в абстракцию сострадания, милости и любви. Более того, данные абстракции присущи глаголу *ḥîm* («миловать») и прилагательному *raḥûm* («милостивый»). Соответственно, перед нами семантическая динамика: от физического органа женского тела к психологическому способу бытия, от конкретики к абстракции. «Утроба» — средство, «сострадание» — содержание. Чуткому воображению метафора подсказывает смысл любви как самоотверженности и самоотдачи. Утроба защищает и взращивает, но не обладает и не контролирует. Сострадание уступает свое сокровище во имя целостности и благополучия. Воистину таков его путь.¹⁵³

В одном отрывке Исайя сочетает образ матери/утробы и образ отца: Яхве есть одновременно Бог утробы и Бог Отец. «(Яхве...) где ревность Твоя и могущество Твое, трепетание Твоей утробы и Твое сострадание? (Не удерживай Себя), ибо Ты — Отец наш; хотя Авраам не узнает нас, и Израиль не признает нас своими; Ты, Господи, Отец наш, от века имя Твое: «Искупитель наш»» (Ис 63:15–16).¹⁵⁴

Осия называет Бога супругом Израиля (см. выше), но говорит и о том, что Израиль — дитя Богу, и что Бог заботится о нем. При этом характер образа указывает скорее на материнскую, а не отцовскую любовь (по меркам древнего Израиля): «Когда Израиль был ребенком, Я любил его и из Египта вызвал сына Моего... Я Сам приучал Ефрема ходить, носил его на руках Своих, а они не сознавали, что Я врачевал их. Узами человеческими влек Я их, узами любви, и был для них как тот, кто поднимает младенцев к своим щекам. Я наклонялся к ним и питал их» (Ос 11:1–4).

Трибл детально исследовала риторику Иер 31:15–22 и показала, что для описания искупительного сострадания Божьего очень важен образ матери/утробы. Стих 31:29 она переводит так:

Разве Ефрем не дорогой сын Мой? Не дорогое Мое дитя? Ибо чем больше Я говорю о нем, тем больше помню его. Поэтому трепещет за него утроба Моя. И Я воистину явлю ему материнское сострадание (Оракул Яхве).¹⁵⁵

Гимническая литература/литература Премудрости также использует женские образы, говоря о Боге. Например, в Книге Иова иронический риторический вопрос Бога предполагает как мужскую, так и женскую роль в творении: «Есть ли у дождя отец? Или кто рождает капли росы? Из чьего чрева выходит лед и иней небесный, — кто рождает его?» (Иов 38:28–29). Псалмопевец Давид изображает Яхве в интимной роли повивальной бабки: «Но Ты извел меня из чрева, вложил в меня упование у груди матери моей. На Тебя оставлен я от утробы, от чрева матери моей Ты — Бог мой» [Пс 22:10–11 (СП 21:10–11); ср. 71:6 (СП 70:6)].¹⁵⁶ И в другом месте Давид говорит о материнской заботе Бога, который утешает его: «Но я унимал и успокаивал душу мою, как ребенок, отнятый от груди, с матерью. Душа моя была во мне, как ребенок...» (Пс 131:2 [СП 130:2]). В одном из псалмов восхождения Бог уподобляется одновременно господину и госпоже: «Как очи рабов обращены на руку господина их, и как очи рабыни — на руку госпожи ее, так очи наши — к ГОСПОДУ, Богу нашему, доколе Он помилует нас» [Пс 123:2 (СП 122:2)].

В Книге Притчей (особенно 8:12–36) «Госпожа» Премудрость (*ḥokmā*), видимо, является ипостазированным божеством.¹⁵⁷ Особенно интересно, что судя по всему, Премудрость в Притчах имеет качества, которые в остальных текстах ВЗ присущи лишь Богу: дарительница жизни (Притч 8:35–36),¹⁵⁸ источник законного управления (8:15–16);¹⁵⁹ ее следует искать и звать (1:28; 8:17);¹⁶⁰ она любит и должна быть любима (8:17);¹⁶¹ дарительница богатства (8:18–21)¹⁶² и безопасности (1:33);¹⁶³ пожалуй, важнее всего — источник откровения (8:6–10, 19, 32, 34; 30:3–5).¹⁶⁴ В 9:1 (ср. 7:6) Премудрость строит себе храм, «как подобает божеству ее статуса».¹⁶⁵ Также «вполне вероятно, что конструкция *ḥkmtwt* в

Притч 1:20; 9:1... как *pluralis intensitatis* может быть сознательной параллелью к *'lhym*, что и предполагали некоторые ученые». ¹⁶⁶

В Притч 8:12 Премудрость использует распространенную риторическую форму «божественного самовосхваления», которая в других местах Писания (и других древних ближневосточных текстах) зарезервирована за божеством: «Я Яхве, Бог твой», «Я Иштар Арбельская», «Я божественная Исида». ¹⁶⁷ Относительно библейских параллелей этому самовосхвалению (с той же грамматической структурой) см., например, Иез 12:25; 35:12; Зах 10:6; Мал 3:6. ¹⁶⁸ На основании этих точных грамматических параллелей Притч 8:12, пожалуй, следует рассматривать как риторическую форму ареталогии и переводить «Я (есмь) Премудрость», а не «Я, Премудрость...» Я согласен с Сильвией Шрёр и другими учеными, что здесь Премудрость — ипостазирование Бога; в Книге Притчей Премудрость есть «божественная фигура», которая «говорит как божество или как Бог Израилев». ¹⁶⁹ Исследователи отмечали, что в Притч 8 Премудрость свидетельствует о своей божественности. «Этот важный текст о *ḥokmâ* (Притч 8:22–31. — Р.Д.) в самом начале творения не оставляет сомнений в том, что она есть фигура божественная. Она нетварна и была еще до всякой твари, активно участвуя в создании мира». ¹⁷⁰ Однако я не согласен, что эта божественная сущность изображается как богиня. В одной из своих работ я показал, ¹⁷¹ что Притч 8:30 описывает Премудрость как «Строителя» (sic! *'āmôn*) рядом с Яхве при творении. О точном смысле слова *'āmôn* комментаторы спорят, но смысл «Строитель» вроде бы лучше всего подтверждается фактами, как показали Клеон Роджерс III и другие. ¹⁷²

Хотя Роджерс убедительно обосновывает перевод «художник» (англ. master workman), он не применяет это понятие к Премудрости. Основания у него такие. Во-первых, мотив со-Творца вроде бы не применим к Премудрости. Во-вторых, существительное *'āmôn* — мужского рода, а поскольку слово, к которому относится другое слово в иврите, обычно имеет тот же род, можно было бы ожидать здесь женскую форму *'āmôn*.

Однако эти трудности не означают, что надо предполагать редкую (и, по-моему, неправдоподобную) грамматическую конструкцию («аккузатив состояния»), как делает Роджерс. Напротив, во всяком случае, с позиции евангельского христианства, диссонансы, отмечаемые Роджерсом, могут быть поняты как указание на то, что перед нами ипостазирование, и Премудрость намекает на другое лицо в Божестве. Если считать, что Премудрость есть ипостазированный Сын Божий (как предполагалось в христологических спорах древней Церкви и у большей части церковных комментаторов до недавнего времени),¹⁷³ грамматические и текстуальные сложности исчезают: Сын (мужской род, обозначаемый словом «художник») есть со-Творец с Яхве,¹⁷⁴ «радующийся (*měšaheqet*, т. е. «играющий», «смеющийся». — Р.Д.) перед Ним всегда» (Притч 8:30) и выступающий в роли посредника между божеством и человечеством (стих 31).¹⁷⁵

Впрочем, кто бы ни подразумевался в данном отрывке, в конечном счете Премудрость в Притч 1–9 нельзя назвать фигурой мужской или женской. Интересный тезис предлагает Франсуаза Мис:

Персонифицированную Премудрость в Притч 8 считают фигурой женской. Однако это не подтверждается ни анализом данной главы, ни анализом других отрывков книги, посвященных Персонифицированной Премудрости (1:20–33; 8), ни первыми семью главами, в которых все же сильна атмосфера сексуальности и гендерности. Однако Премудрость — не мужского рода. Как Божество, она находится за рамками пола.¹⁷⁶

Мис права: если не считать женский род существительного *ḥokmā* (что ни о чем не говорит, поскольку так уж в иврите обозначается «премудрость» — а значит, и относящиеся к *ḥokmā* местоимения должны иметь женский род), ни из чего не видно, что Премудрость — фигура женская. Более вероятно другое: Премудрость, будучи божественной, нейтральна, то есть категория пола

на нее не распространяется.¹⁷⁷ (Этот вывод имеет значение для актуальной темы «пола» Бога в Писании.)

Бог: мужское или женское начало?

Стэнли Гренц выделяет как минимум четыре основных современных подхода к гендерной окраске образов Бога в Писании.¹⁷⁸

- Первый подход: «демифологизация». Все библейские образы, в которых Бог предстает мужским или женским, суть антропоморфизмы. Бог находится вне половых и сексуальных категорий.¹⁷⁹
- Второй подход: буквализация. Библейскому Богу присущи категории пола. Отсюда часто делали вывод, что Бог — мужского пола, а то и попросту мужчина.¹⁸⁰
- Третий подход: дифференциация. Отец и Сын имеют мужские атрибуты, а Дух — женские. (Иногда женские атрибуты приписываются Сыну.)¹⁸¹
- Четвертый подход: переосмысление Божества. (Постулирован некоторыми феминистскими богословами.) Предлагается либо возврат к (якобы) древнейшему образу Божественного в женской «Первичной Матрице»,¹⁸² либо осмысление Троицы в свете женского образа Софии/Духа.¹⁸³

Третий и четвертый подходы не вяжутся ни с Библией, ни с древним ближневосточным контекстом.

- Против третьего подхода. Ветхозаветные (и уж тем более новозаветные) тексты не допускают дробления, при котором Святой Дух (или грядущий мессианский Сын) связан с женским началом. Один и тот же Яхве проявляет материнское сострадание и являет себя как Отец своего народа.¹⁸⁴
- Против четвертого подхода. Недавние попытки найти «Первичную Матрицу» или «Великую Мать» в доисторических

временах не увенчались успехом.¹⁸⁵ В библейских отрывках (см. выше) Премудрость (София) не является женским божеством, а других данных в пользу подобного «переосмысления» Божества не существует.

Из библейских отрывков, где для описания Бога используются мужские или женские образы, не следует, что Бог онтологически является мужским или женским началом. И в рассказе о сотворении мира, и в последующих библейских текстах Бог евреев — выше различия полов. Да, человек создан по образу Божьему и причастен к «динамике, которая отличает социальную Троицу (единство-в-многообразии, взаимность индивидов, интеракция одинаковости и различия)».¹⁸⁶ И сексуальность создана Богом. Однако Бог — совершенно иной, чем Его творения. Скажем, нигде Писание не наделяет Яхве гениталиями (разительный контраст с описаниями прочих ближневосточных божеств). Вместо вливания плодородия в землю (как в культах плодородия) Бог дал земле плодородие еще при создании мира и продолжает благословлять своих тварей дарами плодородия. Ни о каких сексуальных связях между божествами и речи быть не может. Вообще в ВЗ Бог нигде не описывается как мужское божество, при котором есть партнерша. И это соответствует первому подходу, описанному Гренцем.

В то же время в ВЗ мужские и женские образы Бога функционируют по-разному. «Пророки и другие еврейские поэты приписывали Яхве моральные качества человеческого материнства, но не обожествляли женское начало. Эта существенная особенность ускользнула от внимания большинства антропологов и психологов, которые писали о «гендере Бога»».¹⁸⁷ Отметим, что в Писании (за вычетом случая с ипостазированием Премудрости — Притч 8) женские образы используются по отношению к Богу исключительно в сравнениях (Бог *подобен*...), а не в метафорах (Бог *есть*...).¹⁸⁸ Аспекты божественной деятельности (например, Бог «кричит») сравниваются с аспектами женской деятель-

ности (например, женщина «кричит» во время родов), но бытие Божье не отождествляется метафорически с женским началом. Бог есть Отец, хотя в чем-то *подобен* матери.¹⁸⁹ Для описания природы Бога постоянно используются мужские метафоры. Когда же Бог сравнивается с женщиной, это не нарушает общей закономерности: все гендерные обозначения (местоимения, местоименные суффиксы, прилагательные, глаголы) предполагают, что в грамматическом плане Бог являет собой мужское начало.¹⁹⁰ Значит, если мы хотим оставаться верными ВЗ, не следует использовать по отношению к Богу гендерно нейтральный язык,¹⁹¹ кроме случаев, когда еврейская лексика создает такую гендерную нейтральность.¹⁹² В этом плане я согласен со вторым подходом, описанным Гренцем.

Элизабет Ахтмайер предложила глубокое, правдоподобное и как минимум частичное объяснение того, почему Бог описывает себя мужскими, а не женскими метафорами (в отличие от других религий древнего Ближнего Востока, где были мужские и женские божества). Дело не в культурной патриархальности Библии (как ясно из откровения Бога в Иисусе Христе). Смысл состоит в том, чтобы свести к минимуму риск отождествления Творца с творениями (как в других древних ближневосточных религиях).

Основная причина такого (мужского. — Р.Д.) обозначения Бога — библейский Бог не позволяет отождествлять себя с творением... Как только Бога начинают мыслить в женском ключе, возникают образы ношения в утробе, рождения, питания от сосцов... Богиня родила мир! Но если творение вышло из тела божества, оно разделяет сущность божества; божество пронизывает все, и значит, все божественно.

...Если отождествить Бога с Его творением, рано или поздно мы сделаем богами и богинями себя самих — первородный грех (Быт 3).¹⁹³

Феминистки говорят: если Бог есть «Она», это необязательно означает, что Творец и Тварь идентичны. Ахтмайер возражает: «Такая идентификация происходит почти автоматически, как только по отношению к Богу начинает использоваться женский язык. Многие феминистки утверждают, что одно из другого не обязательно вытекает. Однако феминистские тексты показывают обратное».¹⁹⁴

Правда, кто-то скажет: мужские метафоры могут привести к сакрализации и обожествлению секса ничуть не меньше, чем женские, ибо в древних ближневосточных религиях плодородия мужские божества были столь же сексуально активны, сколь и женские. Между тем в Библии Бог — это «Он» (мужские местоимения и метафоры), а не «Она» (женские местоимения и метафоры). Почему?

Библия не дает ясного ответа на этот вопрос, но Ахтмайер рассуждает в правильном направлении: если бы Яхве мыслился как богиня, это скорее привело бы к сакрализации/обоожествлению сексуальности. Все-таки женское начало/богиня больше ассоциируется с деторождением, чем мужское начало. Фраймер-Кенски высказывает эту мысль о шумерской цивилизации, что применимо и к политеизму древнего Ближнего Востока в целом:

Природные роли мужчин не обусловлены анатомией, а у женщин сила в природе обусловлена полом. Богини контролируют процесс размножения, плодородия и сексуальности. Это функции анатомические. Они рассматриваются как квинтэссенция, ключевая особенность женского начала. Общество ассоциирует женщину (будь то земная женщина или богиня) с сексом, размножением и плодородием. Во всех этих случаях именно тело (особенно половые органы) исполняет функции, которые может исполнить лишь женщина.¹⁹⁵

Отказ от идентификации Творца с творением стал глубинной причиной ветхозаветного отвержения ханаанейских культов пло-

дородия с их сакрализацией и обожествлением сексуальности. В своем решительном противостоянии всякой концепции, которая стирает грань между Творцом и творением, ВЗ старается не ассоциировать Бога с женским началом. Впрочем, хотя в Библии единый истинный Бог — это «Он», Библия ясно показывает, что мужское начало не исчерпывает божественной природы. Более того, половые категории вообще не применимы к Яхве. Яхве — ни мужчина, ни женщина. Его природа содержит как мужские, так и женские аспекты.

Культы плодородия и милость Божья

Ветхий Завет недвусмысленно, страстно и бескомпромиссно обличает сакрализацию и обожествление сексуальности в мировоззрении и обычаях культов плодородия.¹⁹⁶ Справедливый суд Божий на подобные обычаи также очевиден. Богу отвратительны и омерзительны сексуальные обряды языческих культов. Тем не менее ВЗ много говорит и о милости Божьей на участников этих обрядов.¹⁹⁷ На протяжении четырехсот лет Бог откладывал возмездие ханаанеям (Быт 15:16), давая им время покаяться и посылая свидетелей об истине (Авраам и его потомки, Мелхиседек, Валаам; рассказы о чудесном избавлении Израиля во время Исхода и скитаний в пустыне).

Во время завоевания Земли Обетованной местные жители вроде Рахав и гаваонитян, которые отказались от языческих обычаев (включая, возможно, обряды культов плодородия), были приняты в общину Завета. Даже суровая участь ханаанеев — следствие не только справедливости, но и милости Божьей. Участники жутких обрядов не откликнулись на зов Духа Божьего, и чаша их нечестия переполнилась (Быт 15:16). Однако Бог в своей справедливости и милости положил конец сексуальным оргиям, унижающим человеческое достоинство, и жестоким обычаям вроде принесения в жертву детей.

Когда у Синая Израиль впал в распутные оргии культов плодородия (Исх 32:25), люди, покаявшиеся и вставшие на сторону Бога, были пощажены и Бог простил их грехи (Исх 34). Удивительным образом Аарон, который внес немалую лепту в строительство золотого тельца и «допустил народ до необузданности к посрамлению пред врагами его» (Исх 32:25), после покаяния был не только прощен, но и, в силу удивительной милости Божьей, назначен первосвященником над Израилем (Исх 28, 39).

В период Судей Израиль неоднократно увлекался культами плодородия, но Бог не только посылал наказания, но и являл великое терпение. Аналогичной была ситуация во времена монархии. Вспомним противостояние Баала и Яхве на горе Кармил (3 Цар 18). Народ, активно участвовавший в культе Ваала, заслуживал кары, однако огонь с неба нисшел не на него, а лишь на жертвенных животных... Бог посылал пророка за пророком, умоляя царей и народ отворотиться от почитания Баала, Ашеры и других ложных богов. Случалась и радость (думается, не только на земле, но и на небе), когда некоторые вожди — Аса, Илия, Иосафат, Иегу, Иехояда, Езекия и Иосия — проводили реформы с целью искоренить культы плодородия в Израиле/Иудее.

Однако создается впечатление, что такие реформы были поверхностными и кратковременными: в конечном счете народ Божий не говорил Богу «да». Последняя глава Еврейской Библии описывает эту трагическую ситуацию:

И посылал к ним ГОСПОДЬ, Бог отцов их, посланников Своих от раннего утра, потому что Он жалел Свой народ и Свое жилище. Но они издевались над посланными от Бога и пренебрегали словами Его, и ругались над пророками Его, доколе не сошел гнев ГОСПОДЕНЬ на народ Его, так что не было спасения (2 Пар 36:15–16).

Иудеев увели в вавилонский плен. Однако даже тогда Бог не лишил свой народ милости, но вернул его в Землю Обетованную и, судя по всему, исцелил от увлечения культами плодородия.¹⁹⁸

Правда, народ посещали и одолевали другие искушения, но все же милость Божья в Израиле победила обожествление и сакрализацию сексуальности.

К сожалению, и эта победа была кратковременной. Как мы увидим, в новозаветную эпоху целый ряд синкретических религий обожествляли сексуальность. И в наши дни в радикальном феминизме есть движение, стремящееся возродить почитание богини с обожествлением женского начала и сексуальности.¹⁹⁹ Такое возрождение древнего культа должно считаться с осуждением данного культа в ветхозаветные времена. И опять же сторонникам подобных учений Бог предлагает прощение и великую милость, когда они вернуться к библейскому взгляду на сексуальность.

Глава 4

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ГЕТЕРОСЕКСУАЛЬНОСТЬ ПРОТИВ ГОМОСЕКСУАЛЬНОСТИ, ТРАНСВЕСТИЗМА И СКОТОЛОЖСТВА

БОЖЕСТВЕННЫЙ ЗАМЫСЕЛ

Согласно райскому божественному образцу, человеческая сексуальность должна выражаться в *гетеросексуальных* отношениях. Этот образец остается нормой во всех канонических книгах ВЗ. Как мы увидим далее, библейские авторы негативно изображают любое отклонение от нее. Искажение нормы, связанной с гетеросексуальным аспектом человеческих сексуальных отношений, включают, в частности, гомосексуальную практику, трансвестизм и скотоложство.¹ На последующих страницах мы поговорим о ветхозаветных отрывках, где упоминаются эти формы поведения, а также об их древнем ближневосточном контексте. Затронем и вопрос об актуальности данных свидетельств в наши дни.

ГОМОСЕКСУАЛЬНАЯ ПРАКТИКА

ДРЕВНИЙ БЛИЖНЕВОСТОЧНЫЙ КОНТЕКСТ

Месопотамия. Данные об отношении к гомосексуальности на древнем Ближнем Востоке найдены преимущественно в месопотамских источниках.² Однако ни в одном из ранних законодательных кодексов Месопотамии (Урукагина, Ур-Намму, Хаммурапи) не рассматривается гомосексуальное поведение.³ Лишь среднеассирийские законы (конец второго тысячелетия до н.э.) упоминают гомосексуальную практику. Так § 19 говорит о мужчине аристократического статуса, который клеветает на мужчину равного статуса, утверждая, что того неоднократно «познавали» другие мужчины:

Если человек тайно оклеветал равного себе, сказав: «Его познают», или во время ссоры публично сказал ему: «Тебя познают» и еще так: «Я сам клятвенно обвиню тебя», но не обвинил и не уличил, должно дать этому человеку 50 палочных ударов, он будет в течение месяца выполнять царскую работу, должно отрезать ему волосы, и он должен уплатить 1 талант олова.⁴

Судя по всему, в ассирийском обществе считалось постыдным и унижительным, когда мужчину «познает» другой мужчина как женщину, — независимо от степени добровольности акта. «Быть регулярно познаваемым другими мужчинами значило вести себя с этими мужчинами как женщина, а значит, уступать им по чести и статусу... Было нечто неправильное и странное в любом мужчине, который хотел, чтобы его познавали как женщину».⁵ Большинство ученых согласны, что речь здесь не идет об изнасиловании. Сказано ведь: «познают» (т.е. регулярно). А так естественно сказать о гомосексуальных отношениях по согласию.

Гомосексуальная практика напрямую затрагивается в § 20: «Если человек познал равного себе, и его клятвенно обвинили и ули-

чили, должно познать его самого и кастрировать его».⁶ Многие ученые относят это лишь к гомосексуальному насилию и понимают наказание следующим образом: «Мужчина, который имел женскую роль в отношениях с другим мужчиной, утратил свою мужественность. Мужчина, который попытался лишить другого мужчину его мужественности без его согласия, будет лишен мужественности через кастрацию».⁷ Дэвид Гринберг пытается доказать, что «залог глагола *na-ki* в данном отрывке предполагает насилие... Если бы речь шла о связи по согласию, наказание не имело бы смысла. Имеется в виду принуждение, к которому затем применяется расхожая для древнего права логика: «око за око», «насилие за насилие»».⁸ Из того факта, что наказан лишь мужчина, выступающий в активной роли, также выводят, что пассивный партнер не давал согласия.

Но Дональд Уолд возражает: аккадское слово *nâki* не указывало на насилие, а применялось к сексуальным отношениям самого разного рода.⁹ Уилфрид Ламберт добавляет: если бы имелось в виду изнасилование, было бы использовано наречие *etûqamma* («силой»), как в случае с гетеросексуальным изнасилованием в §16.¹⁰ То есть, запрещается не только гомосексуальное насилие, но и сама гомосексуальная практика. Всякая анальная гомосексуальная связь запрещена: «Согласно этому среднеассирийскому законодательству, гомосексуальное поведение — вне закона».

Уолд далее отмечает, что суровое наказание *lex talionis* («око за око») действительно прослеживается в этом уставе применительно к гомосексуальности по согласию:

Если нарушитель привлечен к суду и осужден, он получает суровое наказание, — достаточное, надо полагать, чтобы отпугнуть от однополых сексуальных связей. Наказание двойное: гомосексуал насилуется — видимо с целью унижения (но без легитимации гомосексуальных актов), — а затем кастрируется, чтобы он не совершил данное преступление повторно... Обоснованием кастрации явно был принцип *lex talionis*: око за око, зуб за зуб, акт за акт.¹¹

Мартти Ниссинен соглашается, что ключевое аккадское слово (*nāku*) «само по себе не указывает на насилие со стороны правонарушителя». Однако он уточняет тезис Уолда: здесь принимаются меры против «активного и доминирующего партнера в сексуальной связи», поскольку для мужчины считалось постыдным, когда его неоднократно познавали в качестве пассивного партнера. «Познание» мужчины равного статуса «было равнозначно насилию и сознательному бесчестью, ибо активный партнер меняет роль своего партнера с активной (мужской) на пассивную (женскую)». ¹²

Доводы Уолда и Ниссинена убедительны: среднеассирийское законодательство показывает, что всякая гомосексуальная деятельность — во всяком случае, за пределами культа и между мужчинами равного аристократического статуса — считалась серьезным преступлением, за которое наказывали кастрацией. ¹³ Сексуальная связь между мужчинами рассматривалась как унижительная для пассивного партнера, познаваемого анальным способом.

Вавилонский магический текст «Шумма алу» (до VII века до н. э.) содержит учебник примет. Пять из 38 примет касаются гомосексуальных связей:

Если у мужчины была связь с задней частью своего равного (мужчины), этот мужчина будет первым среди своих братьев и коллег.

Если мужчина жаждет выразить свою мужественность, пребывая в тюрьме, и, как у культовой проститутки мужского пола, совокупление с мужчинами становится его желанием, ему будет зло.

Если у мужчины была связь с культовой проституткой (мужского пола), беда оставит его.

Если у мужчины была связь с придворным (мужчиной), на целый год забота, которая терзала его, исчезнет.

Если у мужчины была связь с рабом (мужского пола), у него будут неприятности. ¹⁴

Как минимум две из этих примет — положительные.¹⁵ Нигде нет нравственного осуждения самой гомосексуальной деятельности. По мнению Гринберга, ключевую роль играет статус партнера: секс с мужчиной высокого социального статуса — хорошо, секс с мужчиной-рабом — плохо; узурпировать в тюрьме прерогативы культовой проститутки мужского пола — плохо. Первая из названных примет, видимо, предполагает, что в месопотамском обществе сексуальная связь с партнером равного социального положения снижала статус пассивного партнера по отношению к статусу активного партнера.¹⁶

Уолд согласен насчет доминации и статуса, но замечает, что не стоит ожидать от магических и гадательных текстов замечаний о нравственности. Одно дело, что доминация над мужчиной равного статуса через анальную связь — хорошая примета, и совсем другое — как смотрели ассирийцы на нравственность гомосексуальных связей.

Если среднеассирийское законодательство запрещает всякую гомосексуальную практику за пределами культа, вторая из вышеперечисленных примет, видимо, предполагает, что гомосексуальная связь *в рамках культа* и со служителем культа («проституткой») была социально приемлемой или как минимум терпимой. В пользу этого говорят и другие данные с древнего Ближнего Востока.

Ученые много спорили о роли мужских служителей культа (именуемых *assinnu*, *kurgarrû* или *kulu'u*): сначала в них видели «культовых проститутков», а недавно появилась гипотеза, что эти служители лишь служили музыкантами, танцорами и актерами, выступая на культовых празднествах.¹⁷ Они одевались и прихорашивались как женщины, обычно носили с собой женский символ (веретено) и участвовали в экстатических плясках и самоистязаниях. Однако, какими бы ни были другие их обязанности, о которых говорят современные исследования, и независимо от того, занимались ли они регулярно «сексом за плату» (проституцией), свидетельства очевидны: эти служители вступали в обрядо-

вые сексуальные отношения. Показательны отрывки из месопотамских текстов:

Когда *kalû* вытер свой анус, (он сказал): «Я не должен возбуждать то, что принадлежит моей госпоже Инанне».

Когда (мужчина-женщина. — Р.Д.) вошел в публичный дом, то воздел руки и сказал: «Моя плата — моему покровителю. Ты — богатство, я — половина».

Мужчины берут в свои дома *kurgarrûs*, которые дают им детей.

«Шумма алу» предсказывает, что кто-то сочтет необходимым вступить в сексуальную связь с другим мужчиной «подобно *assinni*». В одном из текстов описана отвратительная участь этих служителей культа: «Хлеб с городских плугов (эвфемизм, обозначающий пенисы. — Р.Д.) будет твоей пищей».¹⁸

По-видимому, древнее месопотамское богословие включало веру в то, что мужчина, который имел секс с одним из пассивных гомосексуальных служителей культа, получает прямой доступ к силе богини Иштар. Впрочем, к этим пассивным партнерам, очевидно, относились с презрением, хотя они и были способом получить божественную силу. Согласно месопотамской мифологии, они были превращены богиней Иштар из мужчин в женщин и тем самым стали называться «мужчина-женщина» и даже «пес-женщина». (Сравнение с псом, видимо, отражало «отвратительную трансформацию мужественности и, возможно, также совокупление в собачьей позе».¹⁹) Помимо эпитетов «мужчина-женщина», «пес-женщина» и «пес», считалось, что эти служители культа созданы из грязи под ногтями у бога Энки; они были лишь «разбитым сосудом».²⁰

Другой месопотамский магический текст («Альманах заклинаний») состоит из ряда молитв, призванных помочь в делах любовных. Упомянуты три категории (видимо, равного уровня): «любовь мужчины к женщине», «любовь женщины к мужчине»

и «любовь мужчины к мужчине».²¹ По мнению многих ученых, в последнем случае речь идет о гомосексуальных отношениях, которые явно рассматриваются в более позитивном свете, чем «упоеание доминирующего партнера своей властью»,²² характерное для изображений мужского гомосексуального поведения в других месопотамских текстах. Впрочем, нельзя исключать, что речь идет просто о тесной мужской дружбе без всякого гомосексуального подтекста.

Некоторые исследователи усматривали позитивные гомосексуальные отношения в эпосе о Гильгамеше: между Гильгамешем, царем Урука, и Энкиду, диким и нецивилизованным человеком, созданными богами в качестве партнера Гильгамешу.²³ Однако большинство ученых все-таки считают, что взаимоотношения этих героев не носили сексуальный характер.²⁴

Уильям Моран ссылается на письмо жены Зимри-лина, марийского царя, в котором она упоминает, что у ее мужа, как и у вавилонского царя Хаммурапи, есть любовники-мужчины.²⁵

Уолд отмечает, что в месопотамском искусстве (в отличие от греческого) не найдено изображений гомосексуальных сцен (даже в сценах победы, где ожидаемы акты доминации или унижения). По его мнению, редкость упоминаний о гомосексуальности в литературе и искусстве Месопотамии обусловлена важностью сохранения нуклеарной семьи и заботой о том, чтобы родились дети, сохраняющие семейное имя. С учетом этих обстоятельств Уолд приходит к справедливому выводу о степени гомосексуальной практики в месопотамском обществе:

Будь гомосексуальность в Месопотамии широко распространена, она противоречила бы целостности нуклеарной семьи, верованиям в загробную жизнь (связанным с наличием или усыновлением потомства) и сохранению этих базовых устоев общества, отраженных в генеалогических списках из вавилонских и ассирийских источников. Неудивительно, что в месопотамской литературе и искусстве гомосексуальность почти не упоминается. Сложно представить, что

эта практика была распространенной. Скорее всего она ограничивалась культом.²⁶

Хеттская империя (Анатолия). В хеттском законодательном кодексе (второе тысячелетие до н.э.) § 189 запрещает сексуальные отношения между отцом и сыном: «Если мужчина вступит в сексуальную связь со (своим собственным) сыном это недозволенная связь».²⁷ Этот закон содержится в контексте различных запретных инцестных связей, а потому должен рассматриваться скорее как запрет на инцест, чем на гомосексуальность.²⁸ В других хеттских текстах однополые отношения не упоминаются. Соответственно, общих выводов о гомосексуальной практике в древней Анатолии сделать невозможно.

Египет. Древнеегипетские законодательные кодексы пока не найдены, а сохранившиеся египетские папирусы и надписи в большинстве своем касаются погребальной и религиозной тематики. Поэтому понять, как относилось египетское общество к гомосексуальной практике, довольно трудно.

Свидетельств гомосексуальной культовой проституции не найдено, но египетским богам иногда приписывалась гомосексуальная практика. Одна из версий мифа «Спор Гора с Сетом» (около 1160 года до н.э.) упоминает о сексе бога Сета со своим младшим братом Гором: «Сет сделал, что у него пенис возбудился, и вставил его между ягодиц Гора. И Гор положил свою руку между своих ягодиц и принял семя Сета».²⁹ Далее Сет говорит, что «исполнил мужскую роль» с Гором.³⁰

Хотя культовой гомосексуальной проституции в древнем Египте, видимо, не существовало, бытовала вера, что гомосексуальная связь с египетским мужским божеством благоприятна. В тексте на одном из саркофагов усопший клянется: «Я проглочу фаллос Ра». Другой текст с саркофага упоминает о сексуальных отношениях с богом земли Гебом: «Его (Геба. — Р.Д.) фаллос — между ягодиц его сына и наследника».³¹

Судя по всему, фараоны иногда вступали в гомосексуальные отношения. Сообщается, что фараон Неферкара (Пепи II) из VI династии (около 2272–2178 годов до н.э.) регулярно навещал ночами полководца Сасенета, который был не женат (или жил без жены), — видимо, для сексуальной связи.³² Но по этим данным нельзя определить, сколь распространена была гомосексуальность в Египте в целом или даже среди фараонов в частности: долгожитель Пепи II нравственностью не славился.³³ Барельефы из гробницы двух маникюрщиков и парикмахеров фараона Ниусерры (около 2600 года до н.э.) изображают двух мужчин в интимных позах: они обнимаются, держатся за руки и касаются носами. Фараон Эхнатон (около 1370 года до н.э.) изображен в сценах необычной близости со Сменхарой, мужем его дочери и, видимо, соправителем. Они показаны нагими (крайне необычно); Эхнатон бьет Сменхару по подбородку; Сменхара получает нежные титулы, которые вообще использовались лишь по отношению к Эхнатовой царице и наложницам. Внешность Эхнатона женоподобна, у него раздутый живот и отсутствуют гениталии.³⁴

Как и в месопотамской литературе, некоторые египетские тексты показывают, что пассивная роль в ходе мужской анальной связи считалась бесчестьем, а активная — доказательством превосходства. Так, в одном из текстов саркофагов (IX–X династии), содержащем магические отрывки для чтения после смерти (чтобы обрести бессмертие), усопший хвалится: «Атум (мужское божество. — Р.Д.) не имеет власти надо мной, ибо я совокупляюсь между его ягодиц».³⁵

По мнению некоторых ученых, сначала египтяне были терпимы к гомосексуальной деятельности, а потом стали относиться к ней отрицательно. В более ранний период предосудительными считались лишь однополые связи с юношами. Один из ранних текстов, «Поучения Птахотепа» (V династия; середина третьего тысячелетия до н.э.), предостерегает лишь от принуждения «вульв-мальчика» к сексуальной связи.³⁶ Аналогичным образом гераклеопольская надпись (видимо, IX династия; около 2130 года до н.э.)

прямо упоминает о пассивной гомосексуальной роли юноши и уголовном преследовании взрослого, который занимается подобной педерастией. Мужчина заявляет: «Я не хотел любить юношу. Что касается уважаемого сына, который это делает, его собственный отец оставит его в суде».³⁷ Переход к более негативной оценке всякой гомосексуальной практики, возможно, знаменуется «Книгой мертвых» (XVIII династия; XV век до н.э.). Глава 125 «Книги мертвых» содержит ряд утверждений усопшего о своей невинности в различных грехах. Два из них относятся к гомосексуальности.

(А 20) У меня не было сексуальных отношений с мальчиком.

(В 27) О Тот, чье лицо повернуто назад, кто является из Тепхет-джат! Я не был извращенцем. Я не вступал в сексуальные отношения с мальчиком.³⁸

Многие ученые, следуя за переводом Уилсона, относят этот текст к гомосексуальной связи с юношей (педерастии). Однако, согласно Гринбергу, оригинал не уточняет возраста партнера и может быть понят как «мужчина-любовник», а не «мальчик».³⁹ Тогда получается, что текст считает предосудительной всякую гомосексуальную деятельность. Создается впечатление, что ко временам надписей храма Эдфу (птолемеевский период; III — II века до н.э.) были запрещены как пассивные, так и активные роли в гомосексуальной практике.⁴⁰

Угарит / западные семиты / Ханаан. В угаритской литературе и угаритском искусстве надежные свидетельства гомосексуальной практики пока не найдены, хотя, как мы увидим, имеются свидетельства скотоложства и инцеста. В «Луке Акхата» сказано, что хананейская богиня Анат «отнимает луки у мужей, то есть превращает мужей в женщин». Это может означать, как и в сходных месопотамских высказываниях об Иштар, что богиня делала из мужчин гомосексуалов.⁴¹

Выводы. Из стран древнего Ближнего Востока гомосексуальная практика, видимо, задокументирована в Месопотамии, Анатолии и Египте. Говорить об однозначном ее принятии или отвержении невозможно.

- **Месопотамия.** Гомосексуальная деятельность, похоже, имела место в контексте культа. Законодательные запреты на гомосексуальную деятельность в среднеассирийских законах предписывают в качестве максимального наказания кастрацию, а не смерть.
- **Египет.** Судя по всему, поначалу египетское общество относилось к гомосексуальному поведению более терпимо, чем впоследствии.

Далее мы увидим, что библейское отношение к гомосексуальности существенно отличалось от отношения к ней в других местах древнего Ближнего Востока.

ПОВЕСТВОВАНИЯ ПЯТИКНИЖИЯ

Грех Хама — гомосексуальный акт? Вскоре после рассказа о Потопе и завете с Ноем (Быт 6–9:18) мы читаем о том, как Хам согрешил против отца (Быт 9:20–25). Ной напился вина и «лежал обнаженный (*wayyitgal*) в шатре своем» (9:21). «И Хам, отец Ханана, увидел наготу (*wayyar* 'ēt *erwat*) отца своего, и выйдя, рассказал двум братьям своим» (9:22). О конкретном характере Хамова греха много спорили. Некоторые толкователи усматривают здесь неуважительный вуайеризм: Хам подглядывал за обнаженностью отца.⁴² По мнению других комментаторов, упоминание о «подглядывании» за «наготой отца» (или «обнажении» наготы) намекает на сексуальные отношения: гомосексуальные — с Ноем,⁴³ или гетеросексуальные — с женой Ноя⁴⁴ (ср. Лев 20:17; также Лев 18:14; 20:20–21). В первом случае (вуайеризм) грех состоит лишь в сыновнем непочтении: сын обнажил или разглядывал интим-

ные места отца, да еще нагло хвастался этим перед братьями. В последнем случае речь идет о гомосексуальных или инцестных гетеросексуальных действиях.

Действительно, в Лев 20:17, где говорится о сексуальных отношениях, понятия «увидеть наготу» и «открыть наготу» равнозначны. Однако следует отметить важные грамматические, синтаксические и лексические различия между Лев 20:17 и Быт 9:21. Лев 20:17 содержит конструкцию *yiqqaḥ* (от глагола *lāqaḥ*, «брать»)... *rā'ā 'erwat* («увидеть наготу»), а Быт 9:21–22 — лишь *rā'ā 'erwat* без предшествующей формы *lāqaḥ*. Выражение *rā'ā 'erwat* («увидеть наготу») само по себе нигде в ВЗ не обозначает сексуальную связь. Более того, в Лев 20:17 глагол *gālā* стоит в интенсивной породе пиэль (т.е. человек обнажает кого-то другого), а в Быт 9:21 — в возвратной породе гитпаэль (т.е. человек обнажается сам).⁴⁵ С учетом этих явных различий между Быт 9:21 и Лев 20:17 большинство современных экзегетов полагают (на мой взгляд, правильно), что выражение «увидеть наготу» в Быт 9:21–22 не означает «иметь сексуальную связь» (в отличие от Лев 20:17).

Кроме того, широко признано, что понимание данной фразы как намека на сексуальную связь не вяжется с непосредственным ее контекстом в Быт 9. Судя по стиху 23, грех Хама состоял в подглядывании, а не в гетеросексуальной связи (с женой Ноя) или гомосексуальном изнасиловании (Ноя). Повествователь специально делает паузу, чтобы объяснить поступок Хама, противопоставляя его действиям братьев: «Сим же и Иафет взяли одежду и, положив ее на плечи свои, пошли задом и покрыли наготу отца своего (*waykassû 'ēt 'erwat 'ăbîhem*); лица их были обращены назад, и они не видели наготы отца своего (*wē'erwat 'ăbîhem lō' rā'û*)». Умберто Кассуто справедливо замечает: «Если достаточно было лишь покрыть наготу, значит, проступок состоял в подглядывании».⁴⁶ Сходную мысль высказал Гордон Уэнем: «Из стараний, которые приложили Сим и Иафет, чтобы не смотреть на отца, видно: это было все, что сделал Хам в шатре».⁴⁷

Впрочем, Уэнем делает оговорку. Подглядывание Хама не считалось чем-то малосущественным «в мире, в котором сдержанность и сыновняя верность были великими добродетелями». ⁴⁸ Повествователь резко противопоставляет сыновнюю непочтительность Хама ревностному стремлению двух других сыновей соблюсти скромность и уважение к отцу. Следующие два стиха подчеркивают серьезность Хамова прегрешения и, видимо, подразумевают, что сыновняя непочтительность уже дала о себе знать в характере младшего сына Хама: «Ной проспался от вина своего и узнал, что сделал (*'āšâ*) над ним меньший сын его, и сказал: проклят Ханаан; раб рабов будет (*yihyeh*) он у братьев своих» (Быт 9:24-25). ⁴⁹

Вопреки утверждению некоторых толкователей глагол *'āšâ* («делать») не предполагает сексуального насилия, а лишь указывает на непочтительность Хама, который не только не покрыл наготу отца, но и дерзко рассказал о ней братьям. Фразу же в стихе 25 лучше переводить так: «Проклят Ханаан (не «да будет проклят». — Р.Д.); раб рабов будет он у братьев своих». Первая ее часть описывает уже имеющуюся ситуацию, а вторая — предсказывает будущее. «Без сомнения, Ной увидел, что Ханаана будут особенно отличать нечестивые качества, которые уже проявил Хам. И для всего рода Ханаана эти качества будут более характерны, чем для других земных родов». ⁵⁰

Таким образом, правильное толкование состоит в том, что Ной лежал раздетым, и фразу «увидел наготу» надо понимать буквально, а не как намек на изнасилование. Это подтверждается и более широким контекстом Быт 1-11. Уоррен Гейдж показал, что повествователь описывает случай с Ноем как повторение опыта Адама и Евы в Эдемском саду. Потоп и последующие события параллельны неделе творения: воды покрывали землю (Быт 7:18-19; ср. 1:1-2), голубь парил над ликом вод (8:9; ср. 1:2), потом появились сухая земля и растительность (8:11; ср. 1:12), а под конец потопа Бог почувствовал «приятное благоухание» (*rêaḥ hannîḥōaḥ*, 8:21; ср. *šābat*, 2:2). После потопа Ной — своего рода

новый Адам, который несет в себе образ Божий (9:6; ср. 1:26–27) и получает повеление плодиться и размножаться, и наполнять землю (9:1, 7; ср. 1:28).

Грех Ноя в винограднике параллелен греху Адама в Саду: вкушение запретного (9:20; ср. 3:6), последующая постыдная нагота (9:21; ср. 3:7), покрытие наготы (9:23; ср. 3:21 — Бог покрыл наготу Адама и Евы).⁵¹ Богословский смысл этих параллелей очень глубок, но для нас сейчас важно, что падения Адама и Ноя не были сексуальными грехами. Более того, последствия грехов проявлялись на физическом плане, включая постыдную наготу (которая не есть эвфемизм секса или насилия). Гейдж не отмечает еще одну параллель, но повествователь, очевидно, имел в виду связь между греховной реакцией Адама на свою наготу (безуспешные попытки укрыться фиговыми листьями) и греховной реакцией Хама на наготу Ноя (нежелание прикрыть его одеждой).

Впрочем, хотя в Быт 9 нет указаний на то, что Хам совершил инцестное гомосексуальное изнасилование, надо объяснить переключки с уставами Лев 20 о незаконных сексуальных отношениях. (Переключки возникают в канонической форме Пятикнижия.) Да, в Быт 9 гомосексуальный акт отсутствует. Однако едва ли можно считать случайным использование в Быт 9 и Лев 20 одинакового выражения: *rā'â 'erwat*. Судя по всему, повествователь намекает, что в поступке Хама действительно были какие-то запретные сексуальные подтексты. Глагол *rā'â* с таким аккумулятивом, как в Быт 9:21, часто имеет нюанс «смотреть ищущим взором». ⁵² Г.Лейпольд уловил эту тонкость и ее значение: Хам не просто случайно и безобидно что-то увидел, но «жадно всматривался. Инстинкты, которые обычное сыновнее почтение должно бы держать в узде, разгулялись вовсю. Взор насыщает грязное воображение». ⁵³

Также Лейпольд полагает, что фраза «рассказал двум братьям своим» имеет подтекст «рассказал с удовольствием». ⁵⁴ Иными словами, грех Хама состоял не только в сыновней непочтительности, но, видимо, включал грязные и похотливые гомосексуаль-

ные мысли и фантазии. Неслучайна здесь и ремарка «Хам, отец Ханаана». Она «подчеркивает родство ума между ними. Склонность к нечистоте есть и у отца, и у сына».⁵⁵ Если данная интерпретация верна, вспоминается осуждение человечества после потопы: «Помышление сердца человеческого — зло от юности его» (Быт 8:21). Таким образом, с самого первого библейского намека на гомосексуальные тенденции мы узнаем, что не только сам гомосексуальный акт греховен: греховно потворство похотливым мыслям и фантазиям.⁵⁶

Содом: гомосексуальная похоть или негостеприимство? Рассказ о Лоте и Содоме (Быт 19:1-11) хорошо известен, и нет нужды повторять его здесь. Именно на нем основано использование слова «содомия» применительно к мужской гомосексуальности. Однако некоторые толкователи пытаются доказать, что требование жителей Содома («где люди, пришедшие к тебе на ночь? выведи их к нам; мы познаем их» 19:5) не относится к гомосексуальным действиям. Например, Д. С. Бейли (а за ним — Джон Босуэлл и другие авторы)⁵⁷ высказали такую гипотезу: Лот, как пришелец (гер) в Содоме, «по незнанию или небрежению содомскими законами превысил права гера в этом городе, приняв у себя двух «чужеземцев», чьи намерения могли быть враждебными, а личность — неустановленной».⁵⁸ По мнению Бейли, глагол *yāda* («познать») в 19:5 не относится к сексу: мол, люди хотели лишь «познакомиться» с неизвестными, «выяснить их намерения».⁵⁹ А чем же тогда объяснить желание Лота отдать своих дочерей? Оказывается, это была «самая соблазнительная взятка, которую Лот мог предложить в данный момент, чтобы удовлетворить враждебную толпу», а не попытка «предложить удовлетворение гетеросексуальное вместо гомосексуального».⁶⁰

На первый взгляд гипотеза правдоподобна. Однако традиционное понимание отрывка лучше соответствует непосредственному контексту. Прежде всего, в самом первом упоминании о содомском нечестии (13:13) использована фраза «мужи (*ʾanšē*)

Содома», а не просто «люди/ народ ('am)», как обычно в Книге Бытия при описании жителей того или иного города.⁶¹ В 19:4 то же самое слово, 'anšê («мужи...»), повторяется дважды в одном стихе и подчеркивает, что дом Лота окружили именно мужчины. Более того, из контекста видно, что нечестие Содома состояло далеко не только в негостеприимстве (хотя и оно имела место). Сначала повествователь называет жителей Содома «злыми и весьма грешными перед ГОСПОДОМ» (13:13), а затем этот же вердикт звучит из уст Божьих: «Сколь велик вопль против Содома и Гоморры! И сколь тяжел их грех!» (18:20). Ясно, что речь идет не просто о неприветливости горожан.

Однако ахиллесова пята тезиса Бейли, Босуэлла и других толкователей, которые усматривают в данном отрывке лишь тему негостеприимства, состоит в том, как используется глагол «познать» в непосредственном контексте. В стихе 8 глагол *yāda'* появляется в связи с дочерьми Лота и явно относится к сексу. Тесное соседство употребления в стихе 5 с этим сексуальным смыслом *yāda'* в стихе 8 крайне затрудняет вывод, что в первом случае сексуального смысла нет. Да и вообще «объяснение Бейли, почему Лот предлагает мужам Содома своих дочерей, неубедительно... Значительно легче понять, почему Лот предлагает дочерей людям, которые стремятся к насилию, чем почему он их предлагает тем, кто явился лишь удостовериться в личности двух чужеземцев».⁶²

Джеймс ДеЯнг показывает, что в пользу сексуальной интерпретации Быт 19 свидетельствует и литературная макроструктура Книги Бытия.⁶³ Следуя за литературным анализом Роберта Альтера, он отмечает три эпизода перед рассказом о рождении Исаака, которые представляют угрозу обетованию о семени Авраама: ходатайство Авраама и гибель Содома и Гоморры (Быт 18–19), инцест Лота с дочерьми как происхождение моавитян и аммонитян (Быт 19), случай с сестрой-женой и царем Герарским (Быт 20). ДеЯнг показывает, что «каждый эпизод сообщает о сексуальном грехе и наказании за него... Литературная структура текста под-

тверждает гомосексуальный смысл греха Содома. Незаконное сексуальное наслаждение связывает все три эпизода». ⁶⁴

Большинство современных комментаторов согласны, что Быт 19 описывает не только отсутствие гостеприимства, но и гомосексуальную активность. Однако есть широкое мнение, что сексуальная проблема здесь — насилие, а осуждения гомосексуальной практики как таковой не прослеживается. ⁶⁵

Что можно ответить на это? Конечно, весьма вероятно, что у мужей содомских была на уме попытка гомосексуального изнасилования. Однако Виктор Гамильтон указывает на четыре причины, по которым речь не может идти лишь о гомосексуальном изнасиловании. ⁶⁶

- Глагол *yāda'*, который некоторые понимают здесь как «насиловать», больше нигде в ВЗ не имеет такого значения.
- В других местах Писания для описания изнасилования используются иные глаголы, но не *yāda'*: Быт 34:2; 2 Цар 13:14; Втор 22:25-27 (обсуждение терминов и темы изнасилования в целом см. в главе 12).
- Переводить *yāda'* как «насиловать» в Быт 19:5 значит придавать этому слову иное значение, чем тремя стихами далее, где этот глагол явно означает «иметь сексуальную связь» (с дочерьми Лота).
- «Такая интерпретация вкладывает в уста Лота невозможные слова: «Не насилуйте моих гостей. Вот мои дочери, обе девственницы, — насилуйте их!»

С учетом этих проблем Гамильтон делает вывод (думаю, правильный): «Здесь не одобряются гомосексуальные отношения в принципе». ⁶⁷

Однако дело не только в слове *yāda'*. В свете общей динамики рассказа, видно, что эпизод показывает *степень* испорченности жителей Содома и Гоморры. Поэтому «вполне вероятно, что грех Содома был не просто в негостеприимстве и даже не

просто в попытке изнасилования гостя, но в попытке гомосексуального изнасилования гостей-мужчин... Именно конкретная форма негостеприимства, *гомосексуальное* насилие, делает этот конкретный случай проявления негостеприимства особенно подлым, а слово «Содом» — символом бесчеловечности по отношению к странникам». ⁶⁸

Более широкий контекст последующих пророческих отрывков, которые упоминают это повествование, явно предполагает сексуальную интерпретацию (Иез 16:43, 50; ср. Иуд 7-8; 2 Петр 2: 4, 6-8) и отвержение гомосексуальной активности в принципе, а не только лишь гомосексуального насилия. Как мы покажем в анализе Иез 16:49-50, пророк действительно указывает на грех негостеприимства, но — не только на него. Терминология в непосредственном контексте этих стихов в Иез 16 говорит о сексуальном характере содомского греха. То, что особенно позорной считалась не просто попытка изнасилования, но попытка *одного* изнасилования, подтверждается интертекстуальными связями между Книгой Иезекииля и сексуальными «мерзостями», упомянутыми в заповедях Книги Левит. ⁶⁹

Законодательство Пятикнижия

Левит 18:22 и 20:13. Закон Моисеев сурово осуждает гомосексуальные действия и назначает за них очень суровые наказания. Основная заповедь содержится в Лев 18:22: «Не ложишься с мужчиной, как с женщиной: это мерзость» (*wē'et zākār lō' tiškab miškēbē 'iššā tō'ēbā hiw'*). Слово *zākār* подразумевает не только взрослого мужчину (и конечно, не весь человеческий род), а любого представителя мужского пола, независимо от возраста. Оно «исключает любые сексуальные отношения между мужчинами». ⁷⁰ В отличие от других древних ближневосточных законов, касающихся гомосексуальной активности, здесь наказываются обе стороны (стало быть, речь идет не о гомосексуальном насилии, а о добровольном сексе между мужчинами). Гэггон резюмирует контраст

между библейскими и прочими древними ближневосточными законами о гомосексуальных действиях: «Безусловность запрета не имеет аналогов на древнем Ближнем Востоке и в Греции, где снисходили к активной роли, а также согласию, возрасту или социальному статусу пассивного партнера (чужеземец, раб), или связи с культом».⁷¹ Рой Гейн пишет об этом стихе: «Сказано очень просто, не оставляя места двусмысленности».⁷²

Еврейская фраза *lō' tiškab* состоит из отрицательной частицы и имперфекта породы каль, а значит, выражает постоянный запрет. Что касается фразы *miškēbē 'iššā* (буквально «лежание женщины»), некоторые толкователи полагали, что имеются в виду лишь гомосексуальные акты, напоминающие обычный гетеросексуальный коитус (с введением полового члена).⁷³ Однако она явно представляет собой эвфемизм, обозначающий сексуальную связь (ср. мужской эквивалент фразы в Суд 21:11–12). Таким образом, отрывок запрещает любой секс мужчины с женщиной (*zākār*). В запрет включена и педофилия, поскольку слово *zākār* относится к любому представителю мужского пола, а не только к взрослому мужчине.

Хотя эта заповедь напрямую упоминает лишь содомию (гомосексуальные отношения между мужчинами), запрет на лесбиянские связи, видимо, подразумевается в общем запрете на мерзостные обычаи египтян и ханаанеев (как указывает раввинистическое толкование).⁷⁴ Все заповеди в Лев 18 написаны в мужском роде (за вычетом женского скотоложства: стих 23).⁷⁵ Законодательство Моисея вообще написано с мужской точки зрения. Даже Декалог сформулирован в единственном числе мужского рода, — но это не означает, что к женщинам он не относится! Таков уж иврит: единственное число мужского рода служит для выражения гендерно-нейтральных понятий. (Аналогичной была ситуация и в английском языке до недавнего времени.) Поскольку мужчина рассматривается как патриархальный представитель семьи, законы как бы адресованы ему (ср. десятую заповедь Декалога!), но применимы и к женщинам.

В Лев 20:13 повторяется основная информация из 18:22, но в форме прецедентного права, причем введены и санкции: «Если кто ляжет с мужчиной, как с женщиной, то оба они сделали мерзость: да будут преданы смерти, кровь их на них». Наказание же за гомосексуальную практику — смертная казнь. Лев 18:29 упоминает еще одну санкцию. Она сформулирована в общем виде и относится ко всем «мерзостям», упомянутым в Лев 18: «Ибо если кто будет делать все эти мерзости, то души делающих это отрезаны будут (*wěnikrētû*) из народа своего». Хотя многие толкователи относят «отрезание» к смертной казни, Уолд показал, что «карет» был своего рода «божественным проклятием, лишаящим грешника (и его потомство) какой-либо роли в драме израильской истории».⁷⁶ Тому, кто совершает гомосексуальные действия, полагаются оба эти наказания.

Лев 18:22 и 20:13 показывают точку зрения Бога на гомосексуальную практику: она есть *tô 'ēbâ* («мерзость»). Как мы уже сказали, это слово дважды используется (в единственном числе) по отношению к гомосексуальным действиям и еще четырежды в Лев 18 (во множественном числе) по отношению к сексуальным грехам в целом (включая гомосексуальные), упомянутым в этой главе (стихи 26–27, 29–30). Больше нигде в Книге Левит оно не встречается. Основным смыслом слова *tô 'ēbâ* — «нечто мерзкое, гнусное, противное».⁷⁷ Тот факт, что в списке конкретных запретов на сексуальные акты в Лев 18 оно появляется лишь в связи с гомосексуальными отношениями, показывает, насколько отвратительными считались эти отношения. Более того, во всем Пятикнижии единственный запрещенный сексуальный акт, с которым прямо связывается слово *tô 'ēbâ*, это гомосексуальная связь.

Некоторые ученые полагают, что *tô 'ēbâ* относится лишь к иудейской обрядовой нечистоте, а потому связана с обычаями языческих народов — ритуальной нечистотой и культовой проституцией — которые оскверняют святилище в обрядовом смысле. В частности, есть мнение, что гомосексуальность осуждается

лишь из-за своей ассоциации с идолопоклонническими культами плодородия, а не как плохая сама по себе.⁷⁸ И будто бы осуждение гомосексуальной активности как «мерзости» основано лишь на культовых/обрядовых соображениях, а не на универсальных нормах морали и этики.⁷⁹ Однако судя по употреблению слова *tô'ebâ* в Торе и других книгах ВЗ, смысл часто не ограничивается ситуацией культа и обряда. Рассмотрев случаи его употребления, Питер Харленд правильно заключает: слово «обозначает нечто абсолютно несовместимое с волей Бога, который смотрит на это с отвращением и считает злом».⁸⁰ Как мы покажем, в случае с гомосексуальной активностью речь идет далеко не только о связи с культовыми практиками соседних народов.

Прежде чем переходить к узким и широким контекстам употребления слова «мерзость» в библейских отрывках, касающихся гомосексуальной практики, отметим, что «попытка возложить только лишь на Библию ответственность за посрамление гомосексуальности не отражает реального положения дел».⁸¹ Джозеф Дженсен подытоживает факты, свидетельствующие об отрицательном отношении к гомосексуальности в древней Месопотамии (подробнее см. выше):

Именно в «толерантной» Месопотамии гомосексуалов впервые прозвали «псами» (в ВЗ такой случай всего один, Втор 23:19 (СП 23:18), причем здесь контекст культовый) и сочли «недомужчинами». Именно в ней через трансвестизм и другие средства (например, символическое несение веретена) он превращался в пародию на женщину. Именно в ней считалось, что проклятьем богини Иштар он превращен из мужчины в женщину.⁸²

Примеры из среднеассирийских и хеттских законов, касающиеся наказаний за гомосексуальное поведение (см. выше), подтверждают мысль Дженсена. С учетом такого подхода к гомосексуальности в древних ближневосточных текстах, едва ли возможно объяснить Моисеев запрет на гомосексуальность единственно

лишь попыткой поставить ритуальный заслон от культового идолопоклонства.

Ученые, связывающие запрет на гомосексуальную практику только с идолопоклоннической культовой проституцией соседних народов, используют два основных аргумента (помимо ссылки на термин *tô 'ēbâ*).⁸³

Первый аргумент: в Лев 18 запрет на гомосексуальные связи идет сразу за запретом отдавать детей Молоху (18:21), а значит, гомосексуальная практика связывалась с идолопоклонством. Однако аргумент не работает. (1) В Лев 20 данный запрет не следует за упоминанием о приношении детей, а помещен между запретами на инцест и скотоложство (20:14–16). (2) Как считают многие ученые, отдавать детей Молоху было нельзя не только из-за идолопоклонства, но и поскольку это угрожало святости семьи или, иначе говоря, поскольку почитание Молоха имело сексуальный аспект: «Култ Молоха... включал сексуальный элемент, а потому считался *tô 'ēbâ*; именно из-за сексуального аспекта данный култ оказался в списке преступлений в Лев 18, а не из-за идолопоклоннического элемента».⁸⁴

Второй аргумент: Лев 18 и 20 часто предостерегают от ханаанейских практик (18:1–5, 24–30; 20:22–26). И действительно, левитские запреты на гомосексуальную практику помещены в общий контекст обличения ханаанейских мерзостей. Однако вывод некоторых современных ученых («связано с языческой практикой, значит, запрещено») не вполне удачно отражает библейский контекст. Дженсен же ставит аргумент с ног на голову: поскольку *многие* культовые обряды Израиля совпадали с языческими (жертвы, жертвенники, праздники и т.д.), «в случае возражений против языческого обряда, тому должны быть иные причины, чем связь с язычеством как таковая».⁸⁵ Из контекста Лев 18 и 20 причина видна. В 18:24–30 и 20:22–23 Бог объясняет, что сексуальные отношения, описанные в предыдущих стихах (включая гомосексуальность), оскверняют по самой своей природе, а не из-за нарушения лишь израильских культовых обрядов.⁸⁶ Из-за

таких практик среди ханаанеев — у которых не было израильского культового ритуала — «осквернилась земля... и выплюнула живущих на ней» (Лев 18:25). Бог предостерегает, что извергнет она и Израиль, если Израиль впадет в подобную мерзость (Лев 18:27–28).⁸⁷ Этот «естественный» закон резюмирован в 18:29: «Если кто будет делать все эти мерзости, то души делающих это отрезаны будут из народа своего». Уайт и Нил соглашаются, что отрывок не ограничивает данные запреты евреями:

Напротив, текст Лев 18:24–30 ясно показывает, что Бог наказал нееврейские народы, ранее населявшие эту землю, именно за нарушение Его воли и сексуальную безнравственность, описанную в Лев 18:6–23... Если бы запрет на гомосексуальность был ограничен детьми Израилевыми, Бог не покарал бы окружающие народы за такую греховность.⁸⁸

Законодательство Лев 18 содержит всеобщий нравственный закон, а не только израильский ритуальный устав. И прямо сказано, что оно обязательно не только для израильтян по крови, но и для «пришельца» (гера) (18:26). В послесловии мы покажем: когда первоначальная Церковь определяла, какие заповеди, помимо Декалога, надо соблюдать языкохристианам, она во многом ориентировалась на применимость к «пришельцу». Четыре запрета в Деян 15, обязательных для языкохристиан, — те же самые (и в той же последовательности) что и запреты для пришельцев в Лев 17–18, причем запрет на *porneia* подразумевает все незаконные сексуальные акты, описанные в Лев 18. Новозаветная община Завета явно считала упоминание о «пришельце» индикатором трансвременного и транскультурного характера этих законов, в том числе запрета на гомосексуальную активность.

Уолд показал, что запреты в Лев 18 (в том числе на гомосексуальность) основаны на фундаментальных принципах творения (Быт 1:27–28): все люди созданы по образу Божьему как «мужчина и женщина», уникальные и отличные от остального творения,

и получившие заповедь «плодиться, размножаться и наполнять землю». «Эти принципы описывают порядок и структуру человечества в двух взаимоотношениях: с Богом и с обществом. Все заповеди Лев 18 можно понять как борьбу с нарушением этих принципов».⁸⁹ Действия, запрещенные в Лев 18 и 20, суть «мерзости», поскольку гомосексуальная практика нарушает Божий замысел о поле (см. Быт 1:27 и 2:24).⁹⁰

Гэггнот отмечает, что связь с тварным устройством подразумевается в рефрене Лев 18:22 и 20:13: «[лечь] с мужчиной как с женщиной». Здесь явно есть переключка с Быт 1:27 и Быт 2:24. Рассмотрев несколько гипотез о мотивах запрета однополого секса — связь с идолопоклонством,⁹¹ невозможность рождения потомства,⁹² контакт семени с фекалиями⁹³ — Гэггнот делает вывод, что рефрен в 18:22 и 20:13 «лучше всего раскрывает основную заботу; а именно желание предотвратить ситуацию, когда мужчина обращается с другим мужчиной как с женщиной, превращает его в объект своих сексуальных желаний. Это мерзость, вопиющее нарушение границ, установленных Богом, в данном случае — гендерных границ, положенных еще при сотворении человека».⁹⁴ Стало быть, дело не в гендерном статусе (мужской чести и иерархии), как некоторые думают, а в «искажении самого пола, каким он был создан и задуман Богом».⁹⁵ Бревард Чайлдс понимает этот библейский смысл и его значение для нашего времени:

Недавние попытки некоторых богословов доказать, что Библия дозволяет гомосексуальную практику и чуть ли не дает на нее добро, резко противоречат ветхозаветному учению о соотношении мужского и женского начал. Дело ведь не только в отдельных текстах, которые осуждают эту практику (Лев 20:13)... Согласно Ветхому Завету, гомосексуальность искажает творение, и ни о каком благословении ее речи быть не может.⁹⁶

Помимо таких факторов, как универсальность и вечная нормативность — абсолютный, всеохватный язык и укорененность в

уставе о творении, — Гэгنون приводит пять дополнительных указаний на то, что законы о гомосексуальной практике являются трансвременными и транскультурными.⁹⁷

- Это законодательство — часть более широкого и последовательного ветхозаветного выступления против гомосексуальной практики.⁹⁸
- Запрет на гомосексуальные действия дан вместе с запретами на сексуальные акты, которые были запрещены не только в культуре и обществе древнего Израиля: а именно вместе с запретами на инцест, супружескую измену и скотоложство.⁹⁹
- Гомосексуальная связь — это «сексуальное нарушение первой степени», указанное вместе с сексуальными нарушениями, которые наказываются смертью (Лев 20:10–16). Смертная казнь за гомосексуальную практику полагалась только в библейских заповедях, и включение этой практики в преступления, караемые в Израиле смертью, подчеркивает серьезность ситуации.¹⁰⁰
- Понятия чистоты, используемые в описаниях сексуальных грехов в Лев 18 и 20, не только не говорят о нерациональном, доэтическом или сугубо ритуальном характере этих заповедей, но и подчеркивают их моральную значимость. В Книге Левит «сочетание чистоты и запрета часто усиливает нравственное суждение, сосредотачивая внимание на том, что акт унижает совершающих его и дестабилизирует общество... Одна из особенностей «кодекса святости» состоит в обсуждении этики под рубрикой чистоты; тем самым грех и нечистота сливаются».¹⁰¹
- Новый Завет усваивает ветхозаветные запреты на гомосексуальные связи (см. «Послесловие»)¹⁰²

Я полностью согласен с выводами Гэгнона относительно Лев 18:22 и 20:13:

Со своей суровостью и бескомпромиссностью по отношению к мужскому гомосексуальному поведению Лев 18:22 и 20:13 отражают такое отвращение к однополым связям, какое не имеет параллелей на древнем Ближнем Востоке... (Редактор этих заповедей как части «кодекса святости». — Р.Д.) исходил из убеждения, что однополые связи совершенно несовместимы с созданием мужчин и женщин как существ, дополняющих друг друга. Для мужчины иметь сексуальные отношения с другим мужчиной, словно тот — женщина, значит нарушать замысел Божий о творении... Не будет преувеличением назвать это бунтом против замысла Божьего о человеческом поле... Многие говорят о том, что отрывки Лев 18:22 и 20:13 имеют непреходящую значимость.¹⁰³

Второзаконие 23:18–19 (СП 23:17–18). В главе 3 мы говорили о культовой проституции в целом, а в главе 7 поговорим о некультовой женской проституции. Здесь же мы рассмотрим запрет Пятикнижия на мужскую проституцию, несомненно, включавшую мужские гомосексуальные акты.¹⁰⁴ Ключевой отрывок содержится в Втор 23:18–19 (СП 23:17–18):

Не должно быть храмовой проститутки (*qēdēšā*) из дочерей Израилевых и не должно быть храмовой проститутки (*qādēš*) из сынов Израилевых. Не вноси платы проститутки (*zōnā*) и цены проститутки мужского пола (*keleb*, «пес. — Р.Д.) в дом ГОСПОДА Бога твоего — ни по какому обету, ибо то и другое есть мерзость пред ГОСПОДОМ Богом твоим.

Как мы уже отметили в главе 3, 23:18 (СП 23:17) относится к служителям культа, которые среди прочего совершали сексуальные обряды — видимо, за плату (сакральная проституция). И как мы отметили в этой же главе, служители, упомянутые в стихе 18 (СП стих 17), видимо, не тождественны некультовой «проститутке» (*zōnā*) и «псу» (*keleb*), описанным в стихе 19 (СП стих 18). Однако тесная контекстуальная взаимосвязь подтверждает сексу-

альную роль мужского служителя (*qādēš*), о котором идет речь в предыдущем стихе. Понятие *qēdēšim* («храмовые проститутки мужского пола»), видимо, является эквивалентом *assinus* («мужчины, мужественность которых богиня превратила в женственность... и в чьи культовые обязанности входило предлагать свои тела другим мужчинам для однополых отношений»)¹⁰⁵. Как мы покажем в разделе о Пророках, во времена разделенного царства одна из главных задач состояла в очищении Земли Обетованной от культовых проституток (не только женского, но и мужского пола).

ГОМОСЕКСУАЛЬНАЯ ПРАКТИКА В ПРОРОКАХ/ПИСАНИЯХ

Мужская культовая проституция. В дополнение к запрету на мужскую культовую проституцию в Втор 23:18 (СП 23:17), пять отрывков в Пророках/Писаниях упоминают о *qēdēšim* («храмовых проститутках мужского пола»). Четыре отрывка содержатся у Пророков. Согласно 3 Цар 14:24, во дни Ровоама, сына Соломона, «храмовые проститутки мужского пола (*qādēš*) были в этой земле. Они (жители Иудеи. — Р.Д.) делали все мерзости тех народов, которых ГОСПОДЬ прогнал от лица народа Израилева». Согласно 3 Цар 15:12, Аса, внук Ровоама, «изгнал храмовых проституток мужского пола (*qēdēšim*) из земли и удалил всех идолов, которых сделали предки его». В 3 Цар 22:47 (СП 22:46) повествователь замечает об Иосафате, сыне Асы: «И остатки храмовых проституток мужского пола (*qādēš*), которые оставались во дни отца его Асы, он истребил с земли». И наконец, согласно 4 Цар 23:7, Иосия «разрушил дома храмовых проституток мужского пола (*qēdēšim*), которые были при храме ГОСПОДНЕМ, где женщины ткали одежды для Ашеры». Из этих отрывков ясно, что в период разделенного царства проблема мужской культовой проституции была серьезной. Особенно показательно упоминание в 3 Цар 14:24 обо «всех мерзостях тех народов, которых ГОСПОДЬ прогнал от лица народа Израилева». Оно явно

перекликается с аналогичным высказыванием в списке сексуальных грехов в Лев 18:24–30.

В Писаниях есть лишь одно упоминание о *qēdēšīm*: Иов 36:13–14. Элигу восклицает: «Но нечестивцы питают в сердце гнев и не зывают к Нему, когда Он заключает их в узы. Поэтому душа их умирает в молодости и жизнь их оканчивается с храмовыми проститутками (*qēdēšīm*)». Из слов Элигу лишний раз видно, сколь низок был статус культовых проституток на древнем Ближнем Востоке. Отражают его слова и унижительный образ жизни, известный нам по ближневосточным текстам (см. выше). Согласно Гэгнону, данный отрывок дает нам в руки еще одно свидетельство тому, что *qēdēšīm* — это храмовые проститутки мужского пола: «Если бы *qēdēšīm* были просто служителями культа, не связанными с сексуальным развратом, было бы непонятно, с какой стати автор сделал их символом недолговечности». Гэггон также отмечает, что обличается прежде всего «не гнев как таковой, а пагубное действие затаенного гнева и отвратительной сексуальной безнравственности, двух форм саморазрушения, на качество и продолжительность жизни».¹⁰⁶

Судьи 19. В Пророках/Писаниях есть лишь одно прямое упоминание о попытке гомосексуальных действий, не связанных с религиозным культом. Книга Судей рассказывает жуткую историю, в которой мужские жители Гивы посягали на левита: «Как они развеселили сердца свои, вот, мужчины города, люди развратные (буквально «мужчины сынов Белиала». — Р.Д.), окружили дом, стучались в двери и говорили старику, хозяину дома: выведи мужчину, вошедшего в дом твой, мы познаем (*yāda'*) его» (Суд 19:22). Судя по глаголу *yāda'* («познать»), речь явно идет о сексе. Дальнейший ход событий подтверждает это (стихи 23–25): хозяин дома вмешивается и предлагает толпе «изнасиловать» (*ānā*) свою дочь-девственницу, а также наложницу левита (стих 24). Нечестивцы отказываются его слушать, и тогда, наконец, левит выводит им свою наложницу. «Они познали (*yāda'*) ее и

издевались (*‘ālai*) над ней всю ночь до утра. И отпустили ее при появлении зари» (стих 25). Без сомнения, глагол «познать» в стихе 25 предполагает сексуальный акт, и аналогичной сексуальной коннотации требует контекст стиха 22.

Хотя гомосексуальных действий в этой сцене нет, повествователь не оставляет сомнений в том, как смотрели на подобные вещи. Хозяин дома говорит насильникам: «Нет, братья мои, не делайте зла (*rā ‘a’* в гифиле. — Р.Д.), когда этот человек вошел в дом мой, не делайте этого безумия (*nēbālā*)...» (Суд 19:23–24). Стало быть, хозяин считал важным оказать гостеприимство и уберечь гостя от группового гомосексуального изнасилования — тогда как толпа желала попрасть обе нормы. И как видим, нечестие мужчин Гивы состояло не только в негостеприимстве: они сделали попытку гомосексуального изнасилования. Эти темы переплетаются, как и в очень похожем рассказе о Содоме и Гоморре (Быт 19). «Негостеприимство отразилось в попытке гомосексуального изнасилования. Негостеприимство и гомосексуальность не исключают друг друга».¹⁰⁷

Гэгнон оспаривает расхожее утверждение о том, что данный отрывок обличает лишь гомосексуальное *насилие*, но не гомосексуальные акты в целом. Рассматривая отрывок в контексте Пятикнижия и так называемой второзаконнической истории, где отношение к гомосексуальным актам недвусмысленное, он задает важный вопрос: «С учетом данного контекста, можно ли разумно сомневаться в том, что гомосексуальная связь как таковая увеличивала ужас старика, левита — и рассказчика?» Гэгнон отвечает на свой собственный вопрос: «Отвращение к мужской пенетрации мужчин, видимо, сыграла немалую роль в том, что требование сексуальной связи с левитом дважды названо *nēbālā* — безумием, намного большим, чем секс с дочерью старика или наложницей левита».¹⁰⁸

Отношение автора Книги Судей к насилию, задуманному и совершенному в Гиве, видно из слов, которое он приписывает современникам события: «Не бывало и не видано было подобного

сему от дня исхода израильтян из земли Египетской до сего дня. Обратите внимание на это, посоветуйтесь и скажите» (Суд 19:30). И в начале, и в конце этого повествовательного комплекса (Суд 19–21), рассказчик ясно указывает на глубокую нравственную деградацию. Отрывок Суд 19–21 начинается с замечания: «В те дни, когда не было царя у Израиля...» (19:1). Заканчивается он еще красноречивее: «В те дни не было царя у Израиля; каждый делал то, что ему казалось правильным» (21:25). Столетиями позже Осия, не упоминая напрямую эту попытку гомосексуального изнасилования, намекает на нее, когда заводит речь о нравственном упадке Израиля его дней: «Глубоко упали они, развратились как во дни Гивы; Он вспомнит нечестие их, накажет их за грехи их» (Ос 9:9; ср. 10:9).

Иезекииль 16 и 18. Отрывок Иез 16:48–50 упоминает о Содоме и сравнивает его с современной Иезекииллю ситуацией в Иудее. Некоторые толкователи думают, что в число содомских грехов пророк не включал гомосексуальную практику. Между тем, как и в случае с Гивой, перед нами не «или... или», а «и... и». Действительно, Иезекииль подчеркивает грехи Содома, не относящиеся к сексу: «У нее и ее дочерей были гордость, изобилие еды и процветание, но она руки бедного и нищего не поддерживала» (Иез 16:49). Однако исследователи, полагающие, что речь идет только о несексуальных грехах, забывают контекст. Ведь буквально следующий стих (16:50) упоминает о содомской «мерзости» (*tô 'ēbâ*). А именно словом *tô 'ēbâ* названа гомосексуальная практика в Лев 18:22 и 20:13!¹⁰⁹

Возражают: в Иез 16:50 *tô 'ēbâ* относится лишь к социальной несправедливости, описанной в стихе 49. Однако Гэгнон показал, что понятие *tô 'ēbâ* («мерзость»; *ед.ч.*) в стихе 50 подразумевает отнюдь не только социальную несправедливость, а понятие *tô 'ēbôt* («мерзости»; *мн.ч.*) в стихе обобщает все четыре греха Содома, упомянутые в стихе 49–50.¹¹⁰ Параллельный отрывок, подтверждающий данную интерпретацию, мы находим в сходном

списке пороков в 18:10–13, где Иезекииль опять говорит сначала о *tô 'ēbâ* (ед. ч.), а затем о *tô 'ēbôt* (мн. ч.). В последнем случае ясно, что *tô 'ēbâ* относится к действию, которое не тождественно угнетению бедного и нищего, а *tô 'ēbôt* — общее обозначение «всех таких мерзостей» (18:13) предыдущего списка. Затем Гэгنون показывает, что использование слова *tô 'ēbâ* в Иез 18 имеет сильную интертекстуальную связь с Лев 18 и намекает, в частности, на гомосексуальную практику.

Объяснение единственного и множественного числа *tô 'ēbâ* в Иез 18:12–13, видимо, нужно искать в аналогичном явлении в Лев 18, части «кодекса святости» (Лев 17–26). Резюме после списка запрещенных сексуальных связей в Лев 18:6–23 характеризует все предыдущие акты как «мерзости» (*tô 'ēbôt*; 18:24–30; множественное число появляется в 18:26, 27, 29, 30). Однако во всем «кодексе святости» лишь гомосексуальная связь отдельно упоминается как «мерзость» (18:22 и 20:13). Судя по всему, такова ситуация и в Иез 18:10–13: все предыдущие акты суть «мерзости», но один конкретный акт заслуживает данного определения больше других — гомосексуальная связь.¹¹¹

Далее Гэгنون отмечает, что два других случая употребления слова *tô 'ēbâ* в единственном числе у Иезекииля (22:11; 33:26), подобно всем случаям употребления (в единственном и множественном числе) *tô 'ēbâ* в Книге Левит, подразумевают сексуальные грехи. «Эти данные позволяют сделать вывод, что *tô 'ēbâ* в Иез 16:50 относится к содомской попытке совершить вопиющую сексуальную безнравственность (скорее всего, гомосексуальную связь, запрещенную в Лев 18:22; 20:13)».¹¹²

И дело не только в связи между «мерзостью» у Иезекииля и запретами на гомосексуальную практику в Лев 18 и 20. Нельзя упускать из виду, что тема разврата проходит красной линией через Иез 16. Это также показывает, что Иезекииль включал сексуальную безнравственность в число содомских грехов.¹¹³ Есть

гипотеза, что блуд Иерусалима, описанный в Иез 16, включал в себя перемену гендерных ролей: женщина (Иерусалим) «пытается вести себя как мужчина. Подобно мужчине, она связывается с войной и насилием, ищет многих сексуальных партнеров. Образно говоря, она имеет мужские гениталии и эякулирует, а не принимает и не содержит жидкости».¹¹⁴ Если это толкование правильно, в своей духовной гиперсексуальности женщина (символически) переворачивает гендерные роли и ведет себя бисексуально (что, возможно, включает лесбийский секс с помощью фаллоимитаторов).¹¹⁵

Какова бы не была конкретика в данном отношении, в Иез 16: 43 Бог объявляет Иерусалиму: «За то, что ты не вспомнила о днях юности твоей и всем этим раздражала Меня, вот, и Я поведение твое обращаю на твою голову... Разве ты не совершала разврат (*zimmā*) с мерзостями?» Слово *zimmā* («разврат», «нечестие») в этом отрывке — то самое, которое в Книге Левит и часто у Иезекииля обозначает «сознательные сексуальные грехи».¹¹⁶ Как и в ситуации с Гивой, негостеприимство мужей Содомы отразилось в гомосексуальных актах, которые суть «мерзость» (*tô'ēbā*) и «разврат» (*zimmā*). Иезекииль обличает как негостеприимство, так и гомосексуальную практику: все это — гордыня и бунт против Бога.¹¹⁷

Руфь и Ноеминь? В исследованиях, посвященных теме Библии и гомосексуальности, изредка высказывается мысль, что гомосексуальными были отношения между Руфью и Ноеминью. Том Хорнер пишет: «У нас пока нет достаточных оснований с уверенностью констатировать гомосексуальные отношения между Руфью и Ноеминью. Однако достаточно оснований, чтобы не исключать такую возможность».¹¹⁸ Доводы Хорнера:

- сцены физической близости (женщины расцеловываются и плачут вместе: Руфь 1:10);
- Руфь говорит о своей верности Ноемине (1:16);
- они живут вместе и одни.

Опять же, на первый взгляд эти доводы могут показаться не бессмысленными. Однако если вчитаться в книгу внимательно, они построены на песке. Когда Руфь говорит о своей верности Ноемине, гомосексуальность здесь не при чем: Руфь лишь являет удивительную веру, подобную вере Авраамовой, соединяя свою судьбу с судьбой общества Израилева и Бога Израилева, и порывая узы с Моавом.¹¹⁹ Ноеминь и Руфь, объединенные общим горем (у обеих умерли мужья), сосредоточены не на гомосексуальных отношениях, а на попытке найти Руфи мужа. Пока их супруги были живы, они существовали в любви гетеросексуальной и брачной, а не лесбийской. Таким остается идеал и в дальнейшем. «Ноеминь выступает как бы в роли свахи по отношению к Руфи и Воозу, и женитьба Руфи с Воозом в конце книги придает «полноту» бедственной жизни Ноемини. Что касается близости двух женщин, Ноеминь скорее относится к Руфи как к дочери».¹²⁰ Анализируя контекст всей книги, Рон Спрингетт показывает, что «автор хотел изобразить идиллическую картину богобоязненной пасторальной общины. Основные персонажи выделяются на этом фоне».¹²¹ Спрингетт подытоживает основные темы — Руфь как образец добродетели, похвальный брак внутри рода, Руфь среди предков Давида — и заключает: «Последнее, что пришло бы на ум автору, это ввести сюда иностранку с сомнительной для иудеев нравственностью».¹²² Согласимся и со следующей оценкой: «Гомосексуальная интерпретация выглядит домыслом и попыткой вычитать в тексте то, чего в нем нет. Текст и контекст книги не содержат ни прямого, ни косвенного указания на подобную возможность».¹²³

Давид и Ионафан? Некоторые сторонники гомосексуальной практики пытаются доказать, что дружба Давида с Ионафаном носила гомосексуальный характер.¹²⁴

- 1 Цар 18:1, 3: «Душа Ионафана прилепилась к душе Давида, и полюбил его Ионафан как свою душу... Ионафан

же заключил с Давидом союз, ибо полюбил его, как свою душу».

- 1 Цар 19:1: «Ионафан, сын Саула, очень любил Давида».
- 1 Цар 20:17: «И снова Ионафан клялся Давиду своей любовью к нему, ибо любил его, как свою душу» (в ситуации, когда Давид хочет бежать от Саула).
- 1 Цар 20:41: «И целовали они друг друга, и плакали оба вместе, но Давид плакал более» (перед уходом Давида).
- Когда Ионафан гибнет в битве со своим отцом, Саулом, Давид оплакивает обоих. Об Ионафане же он поэтически говорит: «Скорблю о тебе, брат мой Ионафан! Ты был очень дорог для меня. Любовь твоя была для меня превыше любви женской» (2 Цар 1:26).

Что все это такое? Описание гомосексуальных отношений или тесной мужской дружбы? На гетеросексуальность Давида указывает наличие у него множества жен, а также прелюбодеяние с Вирсавией.¹²⁵ Согласно Писанию, Ионафан также был женат и имел детей (1 Цар 20:42; 2 Цар 9). Поэтому вопрос может стоять лишь так: были ли они бисексуальны? Интертекстуальные и контекстуальные данные показывают: нет, не были. Лексика, описывающая отношения Давида и Ионафана, создает интертекстуальные связи между этими рассказами и более ранними рассказами Пятикнижия. Например, об отеческой любви Иакова к своему старшему сыну Вениамину Иуда говорит Иосифу: «...с душой которого связана душа его» (Быт 44:30). Еврейский оригинал здесь содержит то же самое выражение, что и в 1 Цар 18:1: существительное *переш* («душа», «жизнь») плюс глагольный корень *qšr* («быть связанным»), плюс повторение *переш*. Ясно, что между Иаковом и Вениамином была глубокая любовь — любовь отца и сына, а не гомосексуальное влечение. Используя ту же лексику применительно к Давиду и Ионафану, рассказчик хотел показать тесные узы негомосексуальной любви между двумя мужчинами.

Кроме того, на фразу «как свою душу/жизнь», которая дважды описывает любовь Ионафана к Давиду (1 Цар 18:3; 20:17), проливает свет переключка со словами Моисея в Втор 13:7, 9 (СП 13:6, 8): «Если будет уговаривать тебя тайно брат твой, сын матери твоей, или сын твой, или дочь твоя, или жена на ложе твоём, или друг твой, который для тебя, как душа твоя, говоря: «пойдем и будем служить богам иным...»... то не соглашайся с ним». Отметим идентичность лексики между этим отрывком и 1 Цар 18:3: предлог *кё* («как», «подобно») и *переё* плюс необходимое личное местоимение. Ясно, что гомосексуальность здесь не при чем: речь идет лишь о тесной дружбе. В «Новом живом переводе» (New Living Translation) на английский язык это верно схвачено: «самый близкий друг» [*англ.* closest friend; Втор 13:7 (СП 13:6)] и «лучший друг» [*англ.* best of friends; 1 Цар 18:1].

Показателен и контекст рассказа о Давиде и Ионафане. Глагол «любить» (*’āhab*) в 1 Цар 18:1 — тот же самый, что и чуть ниже в описании привязанности Израиля и Иудеи к Давиду: «А весь Израиль и Иуда любили (*’āhab*) Давида, ибо он выходил и входил пред ними» (стих 16). Сексуальных коннотаций здесь нет. Аналогичным образом, глагол *hāpēs* («быть довольным чем-либо»), который обозначает отношение Ионафана к Давиду, не имеет в данном контексте сексуального смысла. Это явствует из его употребления несколькими стихами ранее: «Вот, царь доволен (*hāpēs*) тобой, и все слуги его любят тебя; итак, будь зятем царя». Гэгнон показывает, что слово *hāpēs* означает лишь «благоволить», причем в данном контексте, видимо, включает и политическое благоволение.¹²⁶

Более того, поцелуй между мужчинами не обязательно отражает сексуальное влечение. В 1-2 Книгах Царств мы неоднократно видим, как мужчина целует мужчину без всякой сексуальной подоплеки. Самуил целует Давида (1 Цар 10:1), Давид — Авессалома (2 Цар 14:33), Авессалом — пришедших к нему (2 Цар 15:5), Давид — своего восьмидесятилетнего друга Барзиллая [2 Цар 19:40 (СП 19:39)], Иоав — своего врага Амасу (2 Цар 20:9).¹²⁷

Сказано о союзе Давида с Ионафаном (1 Цар 18:3), но этот союз не гомосексуальный. «Союз» Давида с Ионафаном не имеет сексуального характера. Это союз верности и царского признания в ситуации передачи Давиду прав на трон. Ионафан символически вручает Давиду свои доспехи и перевязь». ¹²⁸

Из рассказа видно, что, несмотря на угрозу политических сложностей — Ионафан, законный престолонаследник, осознает, что Бог избрал правителем Давида, — между двумя мужчинами возникает удивительно тесная дружба. Кроткий и верный Ионафан, рискуя жизнью, защищает товарища, красноречиво свидетельствуя своими поступками о возможности и силе бескорыстной любви. И это не гомосексуальные отношения. Это дружба, доходящая до самоотречения. ¹²⁹

Ветхозаветная традиция Премудрости? Некоторые современные толкователи, признавая единодушное отвержение гомосексуальных действий в ВЗ, разработали новую стратегию: апеллировать к ветхозаветной традиции Премудрости. Конечно, эта традиция не защищает гомосексуальную практику. Однако нам говорят, что она невысоко ставит ссылку на авторитет, оставляя возможность руководствоваться в вопросах гомосексуальности наукой и опытом. «Премудрость интересуется тем, что естественно. А критерий того, что естественно, а что нет, для нее вовсе не предание. Она обращается к самой природе... Здесь, в традиции Премудрости, содержится библейское основание для того, чтобы выносить этические решения, взирая на науку и человеческий опыт... Библейские тексты Премудрости призывают нас выйти за пределы сугубо текстуальной ориентации в этике». ¹³⁰ Аналогичным образом апеллирует к ветхозаветной традиции Премудрости Филлис Берд: «В этой литературе... мы находим библейское указание на то, что в своем понимании и оценке гомосексуальной ориентации и практики можно апеллировать к науке». ¹³¹ Такой подход позволяет игнорировать и маргинализировать однозначное свидетельство библейского канона, после

чего гомосексуальная практика легитимируется на основании данных социальных наук.

Таким образом, данная теория противопоставляет литературу Премудрости остальным текстам ВЗ. Однако на самом деле позиция этой литературы по вопросам этики и авторитета идет в одном русле с другими текстами Писания. Аналогично и их отношение к вопросам сексуальности. Джеймс Креншо в своем классическом введении в ветхозаветную литературу Премудрости показывает, что базовая предпосылка традиции Премудрости — высокое учение о творении, апеллирующее к фундаментальному устройству творения. «Вопреки ожидаемому мудрецы не обращаются к творению как к прямому авторитету. С другой стороны, базовая предпосылка их попытки понять природу реальности — упорядоченность творения. Эта зависимость укоренена в творческом акте, когда порядок был установлен раз и навсегда».¹³² В полном соответствии с этой базовой предпосылкой традиции Премудрости основная причина запрета на гомосексуальную практику состоит в сохранении гендерных границ, установленных Богом при творении. Таким образом, свидетельство литературы Премудрости и свидетельство остальных книг ВЗ (повествований и законодательства Пятикнижия, пророческого комментария на Тору) совпадают и не могут противопоставляться друг другу.

Выводы. Анализ релевантных отрывков ВЗ выявил четкое и последовательное осуждение гомосексуальной практики. Рассмотрев данные (ВЗ и НЗ), Ричард Хейз подытоживает библейский подход к гомосексуальности:

Лишь несколько библейских текстов упоминают гомоэротическую деятельность, и все они решительно осуждают ее... Библейское свидетельство против гомосексуальной практики однозначно... Писание не оставляет лазеек и не делает исключений, которые позволили бы принять гомосексуальные практики при каких-то обстоятельствах. Вопреки усилиям некоторых современных толкователей,

пытающихся дать текстам иное объяснение, Библия недвусмысленно и однозначно осуждает гомосексуальное поведение.¹³³

Я полностью согласен с оценкой Хейза. Как мы показали, Библия недвусмысленно запрещает гомосексуальную практику. Более того, многие факты говорят о том, что этот запрет носит универсальный/транскультурный и вечный/трансвременной характер.

Библейские повествования обличают гомосексуальную практику (вкуче с гомосексуальным образом жизни, как у *qēdēšīm*, «храмовых проституток мужского пола»), но не гомосексуальную ориентацию как таковую. Согласно ветхозаветной антропологии, после грехопадения все люди обладают грешной природой/ориентацией, будь то гетеросексуальной или гомосексуальной. Однако седьмая и десятая заповеди (о которых речь пойдет далее) намекают на необходимость соблюдать в чистоте даже мысли и бороться с сексуальными искушениями (гетеросексуальными и гомосексуальными), проистекающими из падшей природы/ориентации. Более того, как станет ясно в связи с темой прелюбодеяния (см. главу 8), Бог дает людям силу преодолеть свои грешные наклонности и природу.

ТРАНСВЕСТИЗМ/ПЕРЕОДЕВАНИЕ

Второзаконие 22:5 заповедует: «На женщине не должно быть мужской одежды (*kēlī-geber*), и мужчина не должен одеваться в женское платье (*simlat 'iššā*), ибо мерзок (*tô 'ēbā*) пред ГОСПОДОМ Богом твоим всяк делающий сие». Выражение *kēlī-geber* состоит из двух еврейских слов: *geber* («мужчина») — подчеркивает мужскую силу и доблесть,¹³⁴ и *kēlī* («сосуд») — в других текстах ВЗ может обозначать разного рода орудия или оружие, предметы посуды или наряда, а в данном случае относится к чему-либо мужскому. Однако судя по параллели с выражением *simlat 'iššā*

(«женское платье»),¹³⁵ в обоих случаях речь идет об одежде и переодевании.

Этот запрет проясняется в свете древнего ближневосточного контекста, связанного с гомосексуальной практикой (см. выше): месопотамские мужские служители культа Иштар — *assinnu*, *kurgarrû* и *kulu'u* — одевались и прихорашивались как женщины, часто носили женский символ (веретено). Запрет Второзакония на трансвестизм, надо полагать, имеет в виду прежде всего культовых проституток мужского пола, которые облачались в женские наряды. Судя по всему, это имело место в ханаанейских культах плодородия.¹³⁶ На основании древних ближневосточных данных Гарри Хоффнер высказывает гипотезу, что запрет переодеваться может подразумевать наряды и внешние символы мужественности и женственности в симпатической магии ханаанейских обрядов культов плодородия.¹³⁷

Однако дело не только в этом. Заповедь запрещает *всякое* переодевание мужчин в женские наряды (и наоборот). Переодевание, описанное в данном отрывке, названо *tô 'ēbâ* («мерзость»).¹³⁸ В Книгах Левит и Второзакония *tô 'ēbâ* относится не только к «запретным вещам, которые угрожают культовой чистоте религии Яхве»,¹³⁹ но и, как в Лев 18, к нарушениям тварного устройства. Запрет на трансвестизм содержит обе коннотации. Не говоря уже о связи трансвестизма с гомосексуальностью и культами плодородия, важно «сохранить святость полов», не позволить «стереть половые различия», что «часто ведет к распущенности и способствует неестественности, противоположной тварному устройству Божьему».¹⁴⁰

Последнее особенно существенно. Тиква Фраймер-Кенски объясняет библейский подход к искажению тварного устройства (например, в гомосексуальности и переодевании): «Отклонения от тварных категорий опасны... Крайняя брезгливость к гомосексуальности не унаследована из других ближневосточных законов и должна пониматься именно в свете библейской мысли. По большому счету гомосексуальность не несет угрозы роду, но

она стирает разницу между мужским и женским началом, что с библейской точки зрения недопустимо. Аналогичным образом запрещается все, что как-то напоминает это гомосексуальное стирание границ, например переодевание (Втор 22:5).¹⁴¹ Харленд согласен: «Одеваться как противоположный пол значило посягать на естественное устройство творения, при котором человечество разделено на мужчин и женщин. Это различие считалось исключительно важным, и стирать его было нельзя. Отсюда и заповедь в Втор 22:5».¹⁴²

Показательна и литературная структура сегмента, в котором содержится данная заповедь. Если вспомнить анализ Втор 12–27 как развития Второзакония, проделанный Стивеном Кауфманом (см. главу 3), Втор 22:5 попадает на переход между шестой и седьмой заповедями. Кауфман отмечает хиастическую структуру Втор 22:5–12: (А) одежда, стих 5; (Б) животные, стихи 6–7; (В) дом, стих 8; (В') поле, стих 9; (Б') животные, стих 10; (А') одежда, стихи 11–12. Таким образом, запрет на трансвестизм находится в хиастической параллели с запретом на запретные смешения.¹⁴³ Трансвестизм противен Богу в нравственном и культовом смысле не только из-за связи с гомосексуальностью и культами плодородия, но и (прежде всего) как смешение/стирание базовых половых различий, установленных при творении. А поскольку смысл запрета укоренен в тварном устройстве, можно сделать вывод, что заповедь задумана как вечная/трансвременная и универсальная/транскультурная.

СКОТОЛОЖСТВО

Древние месопотамские законодательства не касаются скотоложства, но мифологические тексты Месопотамии и Угарита упоминают о скотоложстве среди богов. Например, в шумерском «гимне Нингаль» Инанна совокупляется с конями.¹⁴⁴ Возможно, тема скотоложства есть и в эпосе о Гильгамеше: Иштар «любит»

птицу, льва и жеребца.¹⁴⁵ В одной из угаритских поэм Баал совокупляется с коровой и рождает быка, телку и буйвола.¹⁴⁶ В Египте, судя по всему, богам в этом смысле пытались подражать: культовое скотоложство существовало в городе Мендес (= Дебет).¹⁴⁷ В одном из сонников (видимо, времен Рамсеса III) говорится о сексе мужчины с тушканчиком, коршуном, свиньей.¹⁴⁸ Представление о сексе с ослом содержится в проклятии: «Пусть осел совокупляется с его женой и детьми».¹⁴⁹ Найдена фаянсовая статуэтка, изображающая осла, взбирающегося на женщину сзади.¹⁵⁰

Хеттское право регулировало совокупление людей и животных в некоторых конкретных случаях. Сексуальные отношения с коровой, овцой и собакой наказывались смертью, причем животное также убивали, а человек не имел права апелляции (хотя царь мог помиловать его, но тогда назначалось изгнание).¹⁵¹ Зато совокупление с лошадью или мулом не считалось преступлением.¹⁵² Отдельно оговаривался случай, когда сексуально возбужденное животное инициировало сексуальные отношения с человеком: тогда человека не наказывали.¹⁵³

В отличие от хеттских законов, библейские заповеди на сей счет не содержат градаций в наказаниях и не предполагают возможности царского помилования: преступление абсолютно и наказывается смертью человека и животного. Запрет на скотоложство содержится во всех трех основных собраниях заповедей в Пятикнижии, причем в том же контексте, что и запреты на гомосексуальные акты.

- Книга Завета (Исх 19–24) излагает базовый устав о скотоложстве: «Всякий лежащий (*šākab*) с животным да будет предан смерти» (Исх 22:18 (СП 22:19)).
- Кодекс Святости (Лев 18:23 и 20:15–16) запрещает мужское и женское скотоложство и определяет смертную казнь виновному человеку и животному: «И ни с каким скотом не ложись (*bě... lō'-tittēn šēkōbtēkā*),¹⁵⁴ чтобы оскверниться (*tāmē'*) с ним; и женщина не должна становиться перед скотом

для совокупления (*rāba'*)¹⁵⁵ с ним: это гнусно (*tebel*)»; «кто смесится (*yittēn šēkobtô*; буквально «вставит пенис». — Р.Д.) со скотиной, того предать смерти, и скотину убейте. Если женщина приблизится (*kārab*) к какой-нибудь скотине для совокупления (*rāba'*) с ней, то убей женщину и скотину; да будут они преданы смерти, кровь их на них».

- Второзаконие 27:21 включает запрет на скотоложство в число проклятий, которые необходимо повторить во время обряда обновления Завета при входе в Ханаан: «Проклят, кто ляжет (*šākab*) с каким-либо скотом».

Согласно Лев 18:23, скотоложство оскверняет (еврейский корень *ṭm'*) скотоложника. В Лев 18 лишь одна еще практика названа оскверняющей (*ṭm'*): супружеская измена. Джекоб Мильгром говорит о связи измены со скотоложством: «Прелюбодеяние (стих 20) и скотоложство (стих 23) — единственные запреты во всем списке, которые связаны с корнем *ṭm'*... Если учесть, что из всех перечисленных запретов прелюбодеяние было самым распространенным, вполне возможно, что законодатель специально сказал здесь о нечистоте (в Лев 18:20, в связи с прелюбодеянием. — Р.Д.), чтобы указать на серьезность ситуации». Мильгром также отмечает, что скверна от скотоложства (*ṭm'*, стих 23), как и скверна от супружеской измены (*ṭm'*, стих 20), носит «нравственный, а не культовый характер».¹⁵⁶

То, что мы сказали о «естественном законе», равно применимо и к гомосексуальной практике, и к скотоложству. Скотоложство несет скверну как искажение тварного устройства. Еврейское слово, описывающее скотоложство, подчеркивает скверну этой практики и связь с тварным устройством. Согласно Лев 18:23, скотоложство есть *tebel*, «извращение». Слово *tebel* происходит от глагола *bālal* («смешивать») и относится к «смешению» категорий: «нарушению природного порядка».¹⁵⁷ Такое нарушение не присутствует лишь обществу Израилеву: запрет носит универсальный и вечный характер, ибо цель его — сохранить тварное устройство.¹⁵⁸

Кроме того, транскультурный и трансвременной характер запрета на скотоложство виден из ряда других признаков, которых мы уже касались в связи с гомосексуальностью: абсолютные и всеохватные формулировки; соседство с другими сексуальными актами, недопустимыми не только в культуре и обществе древнего Израиля (прелюбодеяние, инцест и т.д.); использование слова *tô 'ēbôṭ* для описания всех этих практик; прямое указание на применимость заповеди не только к этническим израильтянам, но и к другим народам, и к «пришельцу»; упоминание о скотоложстве вкупе с другими грехами, за которые полагается высшая мера наказания, смертная казнь; последовательное ветхозаветное обличение скотоложства.

ИСКАЖЕНИЕ ГЕТЕРОСЕКСУАЛЬНОЙ ФОРМЫ БРАКА И МИЛОСТЬ БОЖЬЯ

Заповеди — а также релевантные повествования и пророческие провозвестия, упоминающие эти повествования, — предельно ясно показывают, что воля Божья состоит в сохранении тварной двойственности полов (Быт 1:26) и гетеросексуальной формы брака. Всем, кто занимается гомосексуальной практикой или скотоложством, возвещается суд Божий.

В то же время есть и милость. Да, Лев 18 и 29 причисляют гомосексуальную практику и скотоложство к числу ханаанских мерзостей. Однако, как мы уже сказали в главе 3, ханаанеи получили испытательный срок в четыреста лет (Быт 15:16). У них была масса возможностей узнать об истинном Боге и универсальных нравственных требованиях. Более того, многие и впрямь присоединились к народу Божьему. По милости своей Бог не лишил свидетельства и Содом: под водительством свыше Авраам спас Лота и жителей Содома от царей-завоевателей (Быт 14). Но очень может быть, что некоторые из спасенных затем штурмовали дом Лота в попытке гомосексуального изнасилования (Быт 19)...

И все-таки Бог пощадил бы город с его гомосексуальной практикой, если бы в нем нашлось хотя бы десять достойных людей (Быт 18:32).

За мерзость гомосексуальных актов и скотоложства закон Моисеев назначал смерть и «карет» («отрезание», т.е. проклятие Божье, при котором грешника и его потомство ждет истребление). В условиях израильской теократии божественное правосудие и священное отвращение к подобным неестественным вещам означали необходимость сурового наказания. Однако невозможность избежать смертного приговора не означает невозможности милости и прощения. Как в наше время приговоренные к смерти могут получить перед казнью милостивое прощение Божье, так Бог готов простить даже самые тяжелые грехи в случае покаяния (Исх 34:6-7).

Согласно Иез 16:51, Иудея превзошла мерзостями Содом (включая мерзости гомосексуальной практики и, возможно, скотоложства). Однако чуть позже Бог возвещает Иудее о своей милости: «Отвергните от себя все грехи ваши, которыми согрешали вы, и сотворите себе новое сердце и новый дух! И зачем вам умирать, дом Израилев? Ибо я не хочу чьей-либо смерти. говорит Господь Бог; но обратитесь и живите» (Иез 18:31-32). В Иез 37 Бог обещает духовное воскресение из мертвых народу, который вернется из вавилонского плена. В этом контексте звучит и обетование о ниспослании силы для соблюдения заповедей. Бог даже берет на себя ответственность за послушание Израиля: «Вложу внутрь вас дух Мой и сделаю то, что вы будете ходить в заповедях Моих и уставы Мои будете соблюдать и выполнять» (Иез 36:27). Прощающая и оживляющая милость Божья восторгается даже над самыми неестественными обычаями и самыми великими мерзостями.

В свете милости Бога ко всем грешникам, включая практикующих гомосексуалов, и в свете греховных желаний, которые таятся в сердце *каждого* из нас, Томас Шмидт мудро пишет: «Мы должны выражать неодобрение гомосексуальной практике

в контексте нашей собственной сексуальной падшести». ¹⁵⁹ Мы должны понять, что *каждому* из нас нужна благодать. Сексуальности и греховности *каждого* из нас нужно исцеление (включая гетеросексуальный грех неприязни к гомосексуалам).

Необходимо тщательно различать гомосексуальную практику и ориентацию. Ведь если не потворствовать склонности к похоти, гомосексуальная ориентация не больше осуждается Библией, чем гетеросексуальные похотливые импульсы, когда человек им не потакает. Беря курс на нравственную принципиальность в вопросе о гомосексуальной практике, следует подражать не только справедливости, но и милости Бога. Да, строгость необходима. Однако людям нужно решительно нести и прощение, помогать им измениться. Нужно принимать гомосексуалов в религиозных общинах так, как мы принимаем людей с тяжелым сексуальным опытом, давать им образование, — и конечно, помогать больным СПИДом. Пусть люди увидят Лик Бога (как он описан в ВЗ и НЗ), который «все знает, бесконечно о нас заботится, и чья любовь побеждает». ¹⁶⁰

Глава 5

МОНОГАМИЯ ПРОТИВ ПОЛИГАМИИ/ КОНКУБИНАТА

ПОЛОЖИТЕЛЬНЫЕ УТВЕРЖДЕНИЯ БОЖЕСТВЕННОГО РАЙСКОГО ЗАМЫСЛА

Изначальный замысел о человеческой сексуальности выражается в гетеросексуальной и *моногамной* форме брака. В предыдущей главе мы показали, что райский образец гетеросексуальных отношений между людьми остается нормой во всем каноническом тексте ВЗ. Мы также рассмотрели искажение этого образца в гомосексуальных практиках, трансвестизме и скотоложстве. Однако искажение может затронуть и моногамность брака. В библейские времена оно проявлялось в полигамии (а точнее, многоженстве) и конкубинате. В главе 5 мы изложим библейское учение, утверждающее моногамию в качестве божественного замысла; затем коснемся распространенных ближневосточных подходов и обычаев, связанных с полигамией и конкубинатом; затем проанализируем ветхозаветные отрывки, актуальные (или потенциально актуальные) для этой темы, после чего оценим значение ветхозаветных свидетельств для современной этики.

Райская норма — гетеросексуальная моногамия — описана в Быт 2:24. Предполагается она и в остальных ветхозаветных писани-

ях. Этот эталон дает о себе знать, например, в том факте, что нормальным образом семья в Торе — нуклеарная. Вспомним череду гетеросексуальных моногамных браков древних времен: Адам и Ева (Быт 2–4), Каин и его жена (4:17), Ной и его жена (7:7, 17), три сына Ноя с женами (7:7, 13), Нахор и Милька (11:29; 24:15), Авраам и Сарра (11:29 и т.д.; относительно Агари см. ниже), Исаак и Ревекка (Быт 24, 27; 49:31), Хадар и Мехетавэль (36:39), Эр и Фамарь (Тамар) (38:6), Иосиф и Асенет (41:45), Амрам и Йохевед (Исх 6:20; Числ 26:59), Аарон и Элишева (Исх 6:23), Элеазар с женой (6:25), Моисей и Циппора (2:21; 18:2, 5; Числ 12:1).¹

Заповеди Пятикнижия, упоминающие мужа и жену вместе, а также образы брака у Пророков и в книгах Премудрости, опять предполагают гетеросексуальную моногамию. Отметим, что обычно при описании брака используется единственное число («жена»), а не множественное («жены»). Например, десятая заповедь содержит фразу: «Не желай жены (не «жен»!). — Р.Д.) ближнего твоего» (Исх 20:17).² Пророк Малахия упоминает о человеке, который поступает «вероломно против жены юности своей» (Мал 2:15). Аналогичным образом, мудрец Соломон советует сыну: «Утешайся женою юности твоей» (Притч 5:18); «наслаждайся жизнью с женою, которую любишь».³

Норма моногамности тесно связана с единством Божьим и понятием «образа Божьего» в человеке. Господь «един» (Втор 6:4), и ни о каких Его случайных отношениях, приписываемых божествам многобожниками, и речи быть не может; к Нему одному должны прилепиться все Его творения, оставив всех других богов (Исх 20:3). И как люди должны почитать единого Бога — строгий монотеизм — так мужья и жены, созданные по образу Божьему, должны формировать моногамные брачные отношения друг с другом. Да, Пятикнижие и Пророки упоминают о нескольких отклонениях, а заповеди Моисеевы содержат кажущиеся исключения. Однако если внимательно вчитаться в эти отрывки, они лишь сильнее подтверждают библейское учение о райском образце.

ПОЛИГАМИЯ / КОНКУБИНАТ

ДРЕВНИЙ БЛИЖНЕВОСТОЧНЫЙ КОНТЕКСТ

На древнем Ближнем Востоке, с его массовым многобожием, практика многобрачия (особенно многоженства) признавалась и оговаривалась в законодательных кодексах. Согласно древнейшим из известных нам шумерских законов, законодательной реформе царя Уруинимгины из Лагаша (раннединастический период шумеров; около 2378–2371 годов до н.э.), некогда женщины могли иметь более одного мужа, но царь Уруинимгина запретил этот обычай под страхом смерти.⁴ В шумерском правовом своде Липит-Иштара (около 1850 года до н.э.) как минимум четыре закона о наследии предполагают социальный институт многоженства.⁵ Признавал многоженство и вавилонский кодекс Хаммурапи (около 1700 года до н.э.), разрешая мужу взять наложницу в случае, если жена не рождает (ср. случай с Авраамом), или взять вторую жену, если первая заболела или затребовала развода путем публичного скандала.⁶ Среднеассирийские законы, видимо, считали полигамию и конкубинат чем-то естественным, никак не лимитируя число наложниц (независимо от плодovitости жены).⁷ Древнегипетские тексты показывают, что во втором тысячелетии до н.э. полигамия была распространена среди фараонов и богачей из царских семей, которые могли себе позволить это в финансовом плане.⁸ Полигамия среди хеттов, очевидно, была сродни месопотамской практике,⁹ а тексты Рас-Шамры свидетельствуют о распространенности полигамии в Угарите.¹⁰

ПОВЕСТВОВАНИЯ ПЯТИКНИЖИЯ

Несколько примеров библейского многобрачия мы находим в период патриархов. Хотя эти библейские повествования не осуждают данную практику напрямую, всюду в подтексте заметно неодобрение. Рассказы о полигамных отношениях изобилуют

разногласиями, соперничеством, душевной болью и даже бунтом, являя нам мотивы и/или тяжкие последствия, неизбежно сопровождающие отход от райского идеала.¹¹ Здесь, как и часто в ВЗ, повествовательное богословие божественного неодобрения, часто звучит еще громче и красноречивее, чем прозвучало бы прямое обвинение.¹²

Двоеженство Ламеха. В Быт 4 описание интимных отношений Адама с Евой (стихи 1, 25) прерывается рассказом о двоеженце Ламехе (стихи 18–24), первом известном нам многоженце в истории. Стих 19 сообщает: «И взял себе Ламех две жены: имя одной — Ада, и имя второй — Цилла». Причем из того как Ламех хвастается перед ними, ясно, что взял он их одновременно, а не одна сменила другую (стихи 23–24): «Ада и Цилла! Послушайте голоса моего. Жены Ламеховы! Внимайте словам моим. Я убил мужа за рану мне и отрока за удар мне. Если за Каина отмститесь всемеро, то за Ламеха в семьдесят раз семеро».

Последние стихи раскрывают перед нами не только брачный статус Ламеха, но и его безнравственность — склонность к насилию и убийству, мстительность, высокомерное хвастовство. В параллельных генеалогиях Быт 4–5 Ламех предстает как седьмой от Адама по линии Каина, в отличие от Еноха, седьмого от Адама по линии Сифа. Повествователь явно делает паузу в каждой генеалогии именно на седьмом поколении (семь — число полноты):¹³ имеется в виду полнота путей Каина (тех, кто восстает против Всевышнего) и путей Сифа (призывающих имя Господне; Быт 4:26). Судя по поэтической похвальбе Ламеха с ее игрой на цифре семь, Ламех понимал, что его невысокая нравственность — полнота бунта против Бога.

Сравним с Енохом. Енох «ходил пред Богом» в настолько глубокой мере — особенно после рождения сына — что в итоге «не стало его, потому что Бог взял его» (Быт 5:21–24). Ставя рядом этих двух людей с их «полнотой» (в качестве седьмых в соответствующих родословных), повествователь обличает нравы

Ламеха ничуть не менее успешно, чем если бы он сделал это напрямую. В частности, троекратным упоминанием о брачном статусе Ламеха повествователь подчеркивает его двоеженство (стихи 18, 23а, 23б). Не остается сомнений в том, что многобрачие есть отход от моногамного устройства творения.

Полигамия во времена Потопа. О толковании Быт 6:1–4 спорили веками. Например, относительно того, кто такие «сыны Божии» в этом отрывке, есть четыре основные теории: божественные существа, ангелы, правители и потомки Сифа (Шета). Углубляться в эту полемику у нас нет возможности.¹⁴ Некоторые современные исследования убедительно доказывают, что литературному контексту и общей структуре Книги Бытие больше соответствует «сифианская» гипотеза.¹⁵ Согласно «сифианской» гипотезе, «сыны Божии» (*bēnē hā'ēlōhīm*) — это благочестивые потомки Сифа (см. генеалогию в Быт 5); они вступали в браки с женщинами из нечестивого рода Каина («дочерьми человеческими», *bēnôt hā'ādām*).

Чем обосновано такое толкование? Прежде всего, отметим общий контекст. Первые главы Книги Бытие уделяют немало места различию между двумя духовными «родами» человечества: духовным семенем змея и духовным семенем женщины (Быт 3:15), путем Каина и путем Авеля (Быт 4:1–15). Одни уходят «от лица Господня», другие начинают «призывать имя Господа» (Быт 4:16, 26). Кульминацией родословной Каина становится двоеженец и кощунник Ламех, а кульминацией родословной Адама/Сифа — праведный Енох, который не увидел смерти (Быт 4:16–24; 5:1–32). «Два пути» человечества очерчиваются яснее и яснее. Естественно предположить, что дальше идет продолжение темы: контраст между «сынами Божиими» (*bēnē hā'ēlōhīm*) и «дочерьми человеческими» (*bēnôt hā'ādām*).

Отметим и непосредственный контекст Быт 6:1–8, а также литературную структуру данного отрывка. Кеннет Мэтьюз показывает, что рассказ о Потопе «включен в сифианскую генеалогию,

которая заканчивается лишь упоминанием о смерти Ноя (9:29). Это дает важный ключ к пониманию 6:1–8». ¹⁶ Добавлю и другие соображения, основанные на выкладках Мэтьюза. Ключевые места в сифианской родословной занимает фраза «родить сына» (*yālad bēn*) с формулой «наречь имя» (*qārā' šēmō*). Так говорится о Сифе и его сыне Эноше в начале генеалогии (4:25–26), а также о Ное, последнем в списке допотопных потомков Сифа (5:28–29). В родословной Каина подобные высказывания отсутствуют. Стало быть, именно рождение (*yālad*) сыновей Сифом, а не Каином терминологически связано с созданием (*bārā'*) человечества: в обоих случаях мы находим важную фразу «по подобию...» (*bidmūt*; 5:1, 3). Конечно, рассказчик не мог сказать, что Бог «родил» (*yālad*) человечество подобно тому, как Адам родил Сифа: тогда получилось бы, что мир создан через сексуальную связь. И все же интенция очевидна. Потомство Адама по линии Сифа функционально эквивалентно «сынам Божиим». Поэтому фраза «сыны Божии» в 6:2 абсолютно уместна и понятна как указание на благочестивое потомство Сифа — в свете предыдущего контекста и динамики повествования (чего нельзя сказать о других основных научных гипотезах, хуже учитывающих канонический контекст отрывка).

Вообще удивляться тому, что «сынами Божиими» (*bēnē hā'ēlōhīm*) названы благочестивые люди, не стоит: и в других местах ВЗ народ Божий именуется «сынами» Бога [например, Втор 14:1; 32:5–6; ср. Исх 4:22; Пс 73:15 (СП 72:15); Ис 1:2; 43:6; Иер 31:20; Ос 2:1 (СП 1:10); 11:1–4].

А что «дочерями человеческими» (*bēnōt hā'ādām*) названы нечестивцы, предполагается в моральных контрастах предыдущих глав (см. выше) ¹⁷ и, видимо, подтверждается ремаркой о слепопотопном человечестве. В 11:5 «сынами человеческими» (*bēnē hā'ādām*) названы строители Вавилонской башни. Они явно противились воле Творца, а само обозначение параллельно обозначению «дочери человеческие» (*bēnōt hā'ādām*) в 6:2. Хотя «сыны Божии» не упомянуты напрямую в 11:1–9, можно не сомневаться, что были

люди, которые не участвовали в бунте против Бога. Судя по всему, намек на них есть в родословной Симы, которая идет сразу после этого рассказа (11:10–32) и продолжает родословную патриархальной линии Сифа («сынов Божиих») в Быт 5–6.

Если считать, что «сыны Божии» — потомки Сифа, а «дочери человеческие» — женщины из потомков Каина, то стих 2 описывает ситуацию, когда благочестивое потомство стало усваивать пути нечестивых: «Сыны Божии увидели (*rā'ā*) дочерей человеческих, что они красивы (*tōb*), и брали (*lāqah*) их себе в жены, какую кто избрал». Отметим, как действия «сынов Божиих» напоминают грех Евы (Быт 3:6): Ева «увидела» (*rā'ā*), что плод хорош (*tōb*) и взяла (*lāqah*) его. Без сомнения, повествователь показывает здесь, что браки, описанные в Быт 6:1–4, были нравственно ущербны.

Итак, Быт 6:1–4 затрагивает тему браков с нечестивцами. О «смешанных» браках (т.е. браках между людьми разных верований) мы еще поговорим в главе 7, а пока заметим, что в данном случае, видимо, есть еще одна тема: полигамия. Вчитаемся в последнюю часть стиха 2: «...брали их себе в жены, какую кто избрал (*wayyiqhū lāhem nāšīm mikkōl 'āšer bāhārū*)». Грамматическая конструкция [разделительное местоимение *mīn* («из») с существительным *kōl* («все»)] намекает на введение полигамии у потомков Сифа. Поэтому я согласен с переводом Дэвида Клайнза: «...брали себе столько жен, сколько хотели» (*англ.* taking for themselves wives of as many women as they chose).¹⁸ Правильный вывод делает Эмиль Крелинг: «Формулировка подразумевает полигамную ситуацию».¹⁹ Так похоже и по контексту: полигамия стала одним из факторов в «растленном» (*šāḥat* в нифале) состоянии земли, из-за которого Господь сначала установил срок в 120 лет для исправления (Быт 6:3), а затем решил «истребить» (*šāḥat* в гифиле) землю потопом (Быт 6:11–13). Никакого поощрения полигамии здесь нет: «Именно из-за мужского деспотизма и полигамии Бог навел на землю потоп. Какое уж тут одобрение полигамии — совсем наоборот!»²⁰

Полигамия/конкубинат в жизни Авраама. Авраам (тогда еще Аврам) вышел из земли идолопоклонства и полигамии. Многоженцем был его собственный брат Нахор (Быт 22:20–24). Здесь нет необходимости пересказывать знаменитую историю божественного избрания Авраама, его путешествие в Ханаан, обетование о семени, которое станет великим множеством, бесплодие Сарры (Сары) и ее предложение, чтобы Авраам родил детей от служанки. Быт 16:3 сообщает, во что вылилась последняя идея: «И взяла Сара, жена Аврамова, служанку свою, египтянку Агарь, по истечении десяти лет пребывания Аврамова в земле Ханаанской, и дала ее Авраму, мужу своему, в жену». Хотя Агарь названа «женой» (*'iššā*) Авраама, по сути она так и осталась служанкой Сары. В своем решении Сара последовала распространенному в те времена ближневосточному обычаю: «Если брак оказывался бесплодным, муж обычно брал ситуацию в свои руки, но иногда жена предоставляла ему одну из своих рабынь, чтобы та родила детей для их собственного брака. Иногда рабыни специально покупались для этой цели... Власть над детьми, рожденными в таком союзе, принадлежала не рабыне, которая их родила, а основной жене».²¹

По человеческим меркам Агарь вполне могла считаться женой Авраама. Однако рассказчик тщательно разделяет человеческое понимание и Божью волю: Бог нигде не называет Агарь женой Авраама. Обращаясь к Аврааму, Он говорит о Саре/Сарре: «жена твоя» (17:15, 19; 18:9, 10), а об Агари — «служанка Сарина» (16:8), «рабыня твоя» (21:12). Более того, когда Агарь бежит от Сары, Бог велит ей: «Возвратись к госпоже твоей и покорись ей» (16:9). Ничего не сказано о том, что она вернется и будет женой Авраама.²²

Поучительно сопоставить рассказ о полигамных отношениях Авраама с рассказом о грехопадении (Быт 3). Между 16:2–3 и 3:6, 16 есть тесные словесные параллели. В Эдемском саду женщина «взяла» плод и «дала» его мужу своему (3:6); Сара «взяла» Агарь и «дала» ее мужу своему (16:3). В обоих случаях еврейский ори-

гинал использует одни и те же слова. Адам «послушал голоса» жены (3:17), а Аврам «послушал голоса» Сары (16:2). И снова мы находим одинаковые еврейские выражения! Весьма возможно, что тем самым повествователь специально намекает: в истории с Агарью Аврам и Сара пали, как некогда пали Адам и Ева в Саду.²³

Противление Авраамовой полигамии Божьей воле подчеркивается детальным описанием раздоров и неужоя, которые полигамия принесла в дом Авраама: отношения между Саррой и Агарью стали плохими (16:4-6), их дети ссорились (21:9-10), а Авраам расстраивался (21:11-12). Зато на богоугодность моногамии может намекать тесное соседство возвращения к моногамии (Быт 21) с испытанием на горе Мория (Быт 22): вернувшись к брачной верности, Авраам обрел готовность пройти испытание на верность Богу и поклониться Богу на месте будущего Храма. Возможно, это подразумевается в словах «и было после сих происшествий...» (22:1). Они следуют за возвращением Авраама к моногамии и предшествуют испытанию на горе Мория.²⁴

Авраам — один из ярких ветхозаветных примеров женитьбы после смерти первой жены. Согласно Быт 23, Сарра умерла в возрасте 127 лет и была погребена с почетом. Далее, согласно 25:1, «взял Авраам еще жену, по имени Кетура». Поскольку первая жена умерла, ни из чего не видно, что новый брак был необычным или противным Божьей воле. Судя по всему, в ветхозаветные времена жениться после смерти супруга считалось нормальным и приемлемым.

В 1 Пар 1:32 Кетура названа «наложницей» (*pīlegeš*) Авраама. Это слово (скорее всего, не семитского происхождения) чаще всего обозначало вторую или меньшую по статусу жену, или рабыню, рожавшую детей в еврейской семье.²⁵ В ВЗ оно иногда ясно отличается от понятия «жена».²⁶ На основании библейских и ближневосточных текстов можно предположить, что наложницу брали без юридической церемонии; приданое ей не полагалось, да и вообще юридический статус наложницы, видимо, были

иным, чем у жены/жен.²⁷ Впрочем, в некоторых библейских отрывках *pîlegeš* — почти синоним *’iššâ* («жена»)²⁸ Единственное отличие состоит в том, что «наложницей» никогда не называется *первоначальная* жена. В случае с Авраамом ясно, что Кетура была его полноправной и законной женой, которую он взял после смерти Сары. Однако поскольку она не являлась первоначальной женой, ее можно было назвать «наложницей» (*pîlegeš*).

Полигамия/конкубинат в жизни Иакова. Пожалуй, самый развернутый цикл библейских повествований, касающихся полигамных отношений, составляют повествования об Иакове. По мнению некоторых исследователей полигамии в Библии, здесь мы находим не только ценные свидетельства о том, как протекала жизнь в полигамном браке, но и утверждение о том, что Бог не возражает против полигамии.²⁹

Однако внимательное изучение текста приводит к иному выводу.³⁰ Ясно, что первоначально Иаков собирался следовать отцовскому совету, полученному перед уходом из дома (Быт 28:2) и взять себе лишь одну жену, из числа родственников в Паддан-Аrame. Избранницей его стала Рахиль, прекрасная дочь Лавана, которую он полюбил (29:18–25). Также ясно, что когда Лаван хитростью заставил его жениться на Лии, своей старшей дочери, вместо Рахили, Иаков согласился на полигамный брак, взяв в жены одновременно Лию и Рахиль в соответствии с местными брачными обычаями (29:26–28). Далее обе жены, будучи бесплодными, убедили его войти к своим служанкам, Валле и Зелфе, чтобы те родили детей. Валла (а возможно, и Зелфа) названа как «наложницей» Иакова (35:21), так и одной из его «жен» (37:2); по-видимому, она (вместе с Зелфой) получила те же домашние права, что и законные жены, а дети Валлы и Зелфы обрели тот же статус законных наследников, что и дети основных жен.³¹ От полигамных сексуальных отношений Иакова с его четырьмя женами родились двенадцать сыновей и как минимум одна дочь.

Рассказы об Иакове изобилуют печальными последствиями полигамии в семье Иакова.³² Детально повествуется о разладе и нестроениях между Рахилью и Лией (30:1-16). Вспышки ревности, мстительности, горячности и недостаток самоконтроля у детей Иакова, видимо, отражают дисфункциональный характер жизни в полигамной семье (34:13-31; 37:2-34). Да и самому Иакову довелось испытать негативные последствия полигамных отношений: Иаков «любил Рахиль больше, нежели Лию» (29:30); «Лия была нелюбима (*śēnû'â*; буквально «ненавидима». — Р.Д.)» (29:31).

Судя по акценту на разногласиях в семье, рассказчик далек от положительного образа многоженства. Каждая новая подробность о бедственных последствиях полигамного союза буквально кричит, что Богу неужодна полигамия. Любопытные вещи обнаруживаются при анализе событий, связанных с судьбоносным борением у реки Иавок. Иаков (чье имя означает «вытесняющий») всю ночь боролся с неким божественным существом, после чего получил имя Израиль («побеждающий с Богом»), что указывает на перемену в нравственной природе [32:25-29 (СП 32:24-28)]. Согласно стиху 26 (СП стих 25), это божественное существо также «ударило» (*wayyigga'*) его по «составу бедра его» (СП; буквально «рука бедра»; *kap-yērēkô*). Поскольку в других местах ВЗ *yārēk* относится к области гениталий,³³ высказывалась гипотеза, что «рукой бедра» здесь эвфемистически назван пенис Иакова и что Бог поразил его орган деторождения в наказание за многоженство.³⁴ Однако в свете 32:32 (СП 32:31), где часть тела Иакова, которой коснулось божественное существо, соотнесена с анатомической частью животных, которой не ест народ Израилев, более вероятно, что *kap-hayyārēk* — это «широкая часть бедра» или, возможно, область паха в целом. Еще сказано, что после борения у Иавока Иаков «хромал из-за бедра» (*śolēa' 'al-yērēkô*). А это вроде бы уж точно не гениталии. Тем не менее двусмысленность в терминологии ощущается. Поэтому существует как минимум возможность того, что перед нами игра слов и сексуальный эвфемизм, — Иаков наказан за полигамные отношения.

Как бы то ни было, показательна резкая смена в ключевой терминологии и описаниях брачных отношений Иакова после событий у Иавока. До борения неоднократно упоминается о сексуальных отношениях Иакова со всеми четырьмя женами, но после борения — лишь об отношениях с его женой Рахилью (35:16-19). В следующее десятилетие жизни Иакова в Ханаане лишь Рахиль рождает сына (35:18). И если ранее Иаков называл своими «женами» и Рахиль, и Лию (30:26; 31:50), после Иавока он называет своей «женой» только Рахиль (44:27). Возможно, неслучайна и формулировка, к которой он прибегает в конце жизни. Обсуждая с сыновьями свое будущее погребение в пещере Махпела, он использует слово «жена» по отношению к ранее похороненным там Сарре и Ревекке, а затем добавляет: «И там похоронил я Лию» (49:31), не называя ее женой. Особенно же показательна генеалогия в Быт 46, где упомянуты Лия, Зелфа и Валла как женщины, которые родили Иакову детей, но лишь о Рахили сказано: «Рахиль, жена Иакова» (47:15, 18-19, 25).

Каждый из этих случаев в отдельности можно считать совпадением, но вместе взятые они создают возможность того, что после событий у реки Иавок, Иаков продолжал заботиться о Лии, Зелфе и Валле, но больше не считал их своими женами, вернувшись к моногамным отношениям с Рахилью, женщиной, на которой изначально собирался жениться.³⁵ Если мы верно разгадали намеки, может быть существенным и время, когда Бог призвал Иакова вернуться в Вефиль и построить жертвенник. Бог обновил свой завет с Иаковом (Быт 35:11-12), когда Иаков отказался от прежнего лукавого полигамного образа жизни.

Но даже если Иаков не вернулся к моногамии, негативный образ полигамных отношений вкупе с данными генеалогии (где лишь Рахиль названа женой Иакова) красноречиво показывает, что Бог не одобряет и отвергает полигамию: полигамия — это искажение изначального замысла Божьего о браке.

Полигамия Исава и конкубинат его сына. Об Исаве, брате Иакова, сказано: «И был Исав сорока лет, и взял себе в жены Иехудит, дочь Беэри-хетта, и Басемат (судя по Быт 36:2, ее могли еще звать Адой. — Р.Д.), дочь Элона-хетта» (Быт 26:34). Рассказчик добавляет: «И они были в тягость Исааку и Ревекке» (26:34). Приведены слова Ревекки: «Я жизни не рада из-за дочерей хеттских» (27:46). Без сомнения, эта горечь во многом объяснялась языческими (хеттскими) путями — жены Исава придерживались иной веры (см. главу 7) — однако масла в огонь подливала и полигамия.

Когда Исав увидел, что «дочери ханаанские не угодны Исааку, отцу его», он взял себе еще одну жену, на сей раз из рода Авраама и Измаила (28:8–9). Из сопоставления с генеалогическим отчетом в 36:2–3 создается впечатление, что всего у Исава было четыре жены. И показательно, что о каждой из этих женщин в генеалогии сказано, что она «жена Исава» (тогда как в генеалогии Иакова лишь Рахиль названа его женой). Судя по всему, Исав, в отличие от Иакова, оставался многоженцем всю жизнь. Вообще в свете того что ВЗ рассказывает об Исаве, — вспомним еще новозаветное именование Исава «нечестивцем» (*bebēlos*; Евр 12:16) — его многоженство неудивительно, а уж о божественном одобрении подобного поведения и говорить не приходится. Последовав примеру отца, сын Исава, Элифаз, взял вдобавок к жене наложницу по имени Тимна (Быт 36:12). Стало быть, заметны печальные последствия отхода от божественного идеала в жизни потомков...

Было ли у Моисея две жены? По мнению некоторых толкователей, Циппора, мидьянитянка, жена Моисея (Исх 2:21; 4:25; 18:2), и «жена-кушитянка, которую он взял» (Числ 12:1) — две разные женщины; соответственно, у Моисея было две жены.³⁶ Другая версия: Моисей женился на «кушитянке» после смерти Циппоры.³⁷ Однако Библия не упоминает о смерти Циппоры до эпизода в Числ 12:1, и вообще у нас мало данных в пользу теории, что Циппора и «кушитянка» — разные люди.

Не исключено, что «мидьянитянский» и «кушитский» — названия одного и того же региона. В Пятикнижии есть и другие случаи, когда одно место имеет два разных имени (например, гора Хорив и гора Синай). Некоторые исследователи отмечают, что географические свидетельства не являются препятствием к идентификации Циппоры с кушитянкой из Числ 12:1: «Возможно, мидьянитянку Циппору называли еще и кушитянкой, поскольку Мидьян включал часть Северо-Западной Аравии, где жили некоторые кушитские племена. Еще ее могли звать кушитянкой из-за более темного цвета лица, чем у большинства израильтян».³⁸ Идентификация Мидьяна с Кушаном имеет и библейские основания. «В пользу отождествления кушитянки с Циппорой говорит Авв 3:7, где Кушан и Мидьян находятся в синонимическом параллелизме. Если цвет кожи и черты лица были одним из факторов, мидьянитяне, смуглые номады из Северо-Западной Аравии, могли называться “кушитянами”».³⁹ Джеймс Хоффмайер также отмечает синонимический параллелизм между «Кушаном» и «Мидьяном» в Авв 3:7, и высказывает мысль, что «кушитянка» из Числ 12:1сл. «вполне могла быть мидьянитянской Циппорой».⁴⁰ Я согласен с Герхардом Джаспером, что концепция, предполагающая отождествление Куша с Мидьяном (а значит, и Циппоры с «кушитянкой»), «в географическом плане наиболее вероятна».⁴¹ Кроме того, Куш с Мидьяном, а Циппору с кушитянкой отождествляют не только некоторые видные современные исследователи ВЗ, но и многие древние иудейские и христианские толкователи (например, Августин, мудрецы Талмуда, таргум Неофити, ибн Эзра).⁴² Да и вообще в самом факте, что жена Моисея именуется по-разному (Циппора и «кушитянка»), нет ничего необычного по меркам повествований Пятикнижия и внебиблейских ближневосточных текстов.⁴³ Вспомним хотя бы, что отец самой Циппоры имеет в Пятикнижии два разных имени: Иофор (Исх 3:1; 4:18; 18:1, 2, 5, 6, 9, 10, 12) и Реуэль (Исх 2:18; 2: 14; 10:29). Из разных кусочков повествовательной мозаики можно составить следующую картину. Сначала Циппора пошла с Моисеем

в Египет (Исх 4:20). Однако после эпизода с «женихом крови» (Исх 4:24–26) она предпочла вернуться в дом Иофора (Исх 4:27–31; 18:2), а с мужем воссоединилась, когда Иофор посетил Моисея у горы Синай (Исх 18:1–6). Там она познакомилась с Мариам, которая отнеслась к ней ревниво, — возможно, из-за влияния Циппоры на мужа, что снижало роль Мариам (ср. Числ 12:2). Мариам начала третировать Циппору, причем обыгрывала и расовую тематику (Числ 12:1).⁴⁴ Неслучайно слово «кушитянка»: оно отражает тактику, с помощью которой Мариам пыталась принизить и обезличить Циппору (мол, Моисей женился на какой-то чужеземке).

Итог: по-видимому, Моисей не был женат на двух женщинах. Однако его брак — пример смешанного брака (см. главу 7).

ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО ПЯТИКНИЖИЯ

Некоторые ученые думают, что отдельные заповеди Пятикнижия предполагают, позволяют и даже одобряют полигамию. Каждая из этих заповедей полигамии требует внимания.

Заповедь о рабыне: Исх 21:7–11. Одна из заповедей в «книге Завета» (Исх 19–24) касается обращения с рабыней. Она гласит:

Если кто продаст дочь свою в рабыни, то она не может выйти, как выходят рабы. Если она не угодна господину своему, и он не обручит ее, пусть позволит выкупить ее. А чужому народу продать ее не властен, когда сам пренебрег ее. Если он обручит ее сыну своему, пусть поступит с ней по праву дочерей. Если же другую возьмет себе, то она не должна лишаться пищи, одежды и крова. А если он сих трех не сделает для нее, пусть она отойдет даром, без выкупа.

Действительно ли эта заповедь поддерживает практику полигамии, как часто утверждают? Прежде всего отметим, что перед нами — *прецедентное право*. Описывается, что делать, если избрана

определенная линия действий. Подобные законы не легитимизируют деятельность, о которой идет речь, а лишь объясняют, как быть, если это случилось. Иными словами, здесь полигамия легитимизируется не более, чем воровство — в Исх 21:37 (СП 22:1: «если кто украдет вола или овцу...») Заповедь признает, что такие обстоятельства могут возникнуть, но ни из чего не видно, что она их одобряет.

Остановимся на некоторых текстуальных и лингвистических особенностях отрывка. Для начала отметим, что, хотя большинство английских переводов следуют в 21:8 за Септуагинтой, где предполагается предложная конструкция *lā*, «для (себя)» вместо отрицательной частицы *lō* («не»), текстуальные свидетельства в пользу такой замены неубедительны.⁴⁵ Поэтому я согласен с Вальтером Кайзером и другими учеными, что правильно масоретское чтение.⁴⁶ Если же следовать еврейскому тексту, перевод должен быть именно таким: «Если она не угодна господину своему, и он не обручит ее...»

Стихи 9–10 описывают две возможности, которые могут последовать далее.

- Первая возможность: человек обручит ее своему сыну (стих 9). Здесь все просто и ясно, и смысл фразы не оспаривается.
- Вторая возможность: «...если же другую (*'aḥeret*) возьмет себе». Многие толкователи думали, что здесь имеется в виду еще одна жена в дополнение к рабыне, упомянутой в стихе 8. Однако стих 8 прямо исключает, что он берет себе рабыню в жены. Тогда *'aḥeret* в стихе 10 означает «другую вместо» (хорошо засвидетельствованное значение этого слова в масоретском тексте).⁴⁷ Стало быть, речь идет об обращении с рабыней, которое должно иметь место, если ее хозяин возьмет себе другую жену вместо нее (не в дополнение к ней!) Иными словами, если из стиха 8 ясно, что человек не женится на этой рабыне, то стих 10 не может относиться к ее (сексуальным) брачным правам.

Какого же обращения она заслуживает? Большинство современных переводов, исходя из предпосылки, что стих 8 говорит о браке между хозяином и рабыней (а стих 10 — о полигамии), полагают, что хозяин должен обеспечить рабыне «пищу, одежду и супружеские права (*wě'ōnātāh*)». ⁴⁸ Древние переводы понимали еврейское существительное *'ōnā* в смысле прав на супружеское сожитие, ⁴⁹ однако в лингвистическом плане это весьма спорно, а некоторые серьезные исследователи полагают, что это «наименее вероятное из альтернативных объяснений» *haraḥ legomenon* в тексте. ⁵⁰ Наиболее вероятный смысл слова — принятый рядом древних и современных ученых — «жилище». Имеется в виду еврейский корень *'wn* и этимологическая связь с существительными *tā'ōn*, *tě'ōnā* («жилище»). ⁵¹ Таким образом, рабыню надо обеспечить «нормальной едой, одеждой и кровом». ⁵²

Получается, что заповедь вообще не касается полигамии и уж тем более не легитимирует ее. Она рассматривает три ситуации, в которые может попасть девушка-рабыня. (1) Если хозяин не захочет на ней жениться, он должен позволить ее выкупить. (2) Если сын хозяина женится на ней, хозяин должен обращаться с ней как с дочерью. (3) Если хозяин женится на иной женщине, чем она, ей следует обеспечить еду, одежду и кров над головой. ⁵³

Запрет брать «жену вместе с сестрой ее»: Лев 18:18. Лев 18:18 гласит: «Не бери жены вместе с сестрой ее (*wě'īššā 'el-'āḥōtāh*), чтобы сделать ее соперницей (*lišrōr*), чтобы открыть наготу ее при ней, при жизни ее». Многие современные переводы представляют этот стих как прямое упоминание о многоженстве. Например, в «Новом международном переводе» (на английский язык) читаем: «Не бери сестру твоей жены ей в соперницы и не вступай с ней в сексуальные отношения, пока жива твоя жена». Подтекст такой: хотя определенные (инцестные) полигамные отношения запрещены — а именно, сороратная полигиния (одновременная женитьба на двух родных сестрах) — полигамия в

целом приемлема. Тем самым, данная заповедь рассматривается как не противоречащая другим древним ближневосточным законодательствам, где сороратный брак после смерти одной из сестер считался допустимым, но при жизни обеих сестер запрещался.⁵⁴

Однако внимательное чтение Лев 18:18 с учетом контекста заставляет серьезно усомниться в таком понимании. Ключевая фраза здесь — «...женщины вместе с сестрой (буквально «к сестре». — Р.Д.) ее» (*'iššā 'el-'āḥōtāh*). Относится ли здесь слово «сестра» к кровным родственникам (и тем самым запрещаются определенные инцестные полигамные отношения) или вообще к любым женщинам (и тем самым запрещается всякое многоженство)? Следующие восемь аргументов — семантические, синтаксические, литературные, контекстуальные и богословские — убеждают меня в правильности второй из этих возможностей.⁵⁵

Во-первых, в других местах ВЗ фраза «...женщина вместе с сестрой ее» (*'iššā 'el-'āḥōtāh*) всегда, все восемь раз, используется идиоматически в смысле «одна (вдобавок) к другой» и никогда не относится к сестрам в буквальном смысле слова.⁵⁶ Мужской эквивалент фразы, *'iš 'el-'āḥîw* («мужчина вместе с братом своим»), встречается в ВЗ двенадцать раз и всегда в идиоматическом ключе со значением «один к другому», «друг к другу».⁵⁷ Поэтому не стоит переводить *'iššā 'el-'āḥōtāh* буквально, если только контекст не требует отхода от обычного идиоматического употребления.⁵⁸

Во-вторых, если бы в Лев 18:18 речь шла о двух родных сестрах, естественно было бы избежать двусмысленности, используя союз *wē* («и») вместо предлога *lē* («к»). Получилось бы: «...жены и сестры ее» (а не «...к сестре ее») — аналог фразы «жена и дочь ее» в предыдущем стихе (и 20:14), где действительно описываются отношения между близкими родственниками. Почему же автор не использовал выражение, которое было у него под рукой и указывало на отношения внутри нуклеарной семьи? Думается, этот факт также свидетельствует против буквального понимания *'iššā 'el-'āḥōtāh* (как и всюду в ВЗ).

В-третьих, хотя полагали, что слово *'āḥôt* («сестра») в Лев 18:18 должно относиться буквально к сестре, поскольку оно имеет данный смысл в других стихах Лев 18 (например, стихи 12–13),⁵⁹ «в других местах Лев 18 мы находим *'āḥôt*, а не *'iššā ...'āḥōtāh*, как в стихе 18. Судя по всему, отождествлять эти филологически разные выражения было бы ошибкой».⁶⁰ Одно дело — идиома, и совсем другое — прямые указания на действительных сестер в более ранних стихах Лев 18.

В-четвертых, следует оспорить мнение ряда ученых, что буквального соотнесения с родными сестрами (стих 18) требует непосредственный контекст: мол, контекст-то говорит о родственных узлах и касается темы инцеста (стихи 6–17). Эти толкователи не учитывают особенности литературной структуры Лев 18. Как показывает литературный анализ, выполненный Анджело Тосато, стих 17 и стих 18 относятся к разным разделам. Лев 18:18 нельзя относить к запретам на инцест в стихах 6–17, ибо эта заповедь — часть общих запретов на незаконные сексуальные отношения в стихах 18–23.⁶¹ Тосато показывает, что такой вывод можно сделать из структуры предложений и содержания заповедей в обоих разделах. В Лев 18:7–17 каждый стих начинается со слова «нагота» (*'erwat*), а в качестве ключевого элемента содержит отрицательную частицу с имперфектом: *lō' tēgallēh* («не открывай»). Напротив, в Лев 18:18–23 каждый стих начинается с соединительного вава и какого-то иного слова, чем *'erwat*, а заканчивается отрицательной частицей с имперфектом иного глагола, чем *tēgallēh* («открывать»). Иными словами, первая серия заповедей (стихи 6–17) представляет собой запреты на сексуальные отношения между определенными категориями родственников, а вторая серия заповедей (стихи 18–23) охватывает более широкий спектр сексуальных запретов, не связанных темой родства.

В-пятых, дополнительное указание на соотнесенность стиха 18 с иным разделом, чем стихи 6–17, состоит в том, что практически все запреты на инцест в стихах 6–17 завершаются именным предложением, объясняющим причины запрета личностью

запрещенного человека (стихи 7, 8, 10, 12–15, 17; единственное исключение — стих 9). Стих 18 (наряду со стихами 19–23) не содержит подобного объяснения, которого следовало бы ожидать, если бы эта заповедь относилась к теме инцеста.

В-шестых, на то, что стих 18 не относится к законам об инцесте (стихи 6–17), указывает и наличие временного ограничения (в отличие от постоянных заповедей в стихах 6–17). Запрет брать себе *'iššā'el-'āḥōtāh* действует *лишь при жизни первой жены*. Напротив, запреты, связанные с кровным родством, не содержат временных ограничений. И я не считаю убедительной гипотезу, согласно которой стих 18 помещен в литературной близости со стихами 19–20 лишь потому, что эти стихи (в отличие от стихов 6–17), затрагивают преходящие условия. Непонятно, почему инцестные отношения (стихи 6–17) — более или менее постоянны, чем прелюбодеяние мужчины с женой другого мужчины (стих 20). Поэтому, вопреки некоторым комментаторам, не стоит воспринимать стих 18 как своего рода двуликого Януса, одним лицом обращенным к запретам на инцест, и другим — к запретам последующим.⁶²

В-седьмых, заповеди Лев 18, касающиеся действительного родства, содержат уточнения. Так, о реальной «сестре» говорится: «дочь отца твоего или дочь матери твоей» (стих 9), «дочь жены отца твоего» (стих 11), «сестра отца твоего» (стих 12), «сестра матери твоей» (стих 13). Напротив, стих 18 не содержит подобных уточнений. Предполагаемая параллель между 18:18–19 и 20:17–18 — в последнем отрывке недвусмысленно запрещен брак с настоящей сестрой (20:17), а затем речь идет о сексе с женщиной во время ее месячных (20:18; ср. 18:19) — не означает, что 18:18 относится к реальной сестре, поскольку в 20:17 есть уточнения («дочь отца своего или дочь матери своей»). Стих 20:17 соотносится с 18:9, а не с 18:18, где уточнений нет.⁶³

В-восьмых, богословское обоснование запрета в 18:18 — «...чтобы сделать ее соперницей» — описывает ситуацию в *любом* бигамном браке. «Зло, избежать которого призвана эта заповедь,

носит такой характер (соперничество, вражда), что причинить его способна любая женщина (а не только сестра первой жены), став второй женой».⁶⁴ Также сравним использование еврейского корня *šrr* («быть соперником») в Лев 18:18 и единственный другой ветхозаветный отрывок с этим корнем, описывающий дополнительную жену. А именно, 1 Цар 1:6 описывает Пенинну как «соперницу» Анны, и ни из чего не видно, что эти жены Элканы были родными сестрами. «Поэтому, если заповедь в Лев 18:18 призвана позволить жене чувствовать себя спокойнее, у нас недостаточно оснований ограничивать ее действие реальными сестрами. Библия и антропология свидетельствуют: если у человека несколько жен, между ними идет соперничество независимо от того, сестры они или нет».⁶⁵

Можно сделать вывод: контекст фразы *’iššâ ’el-’ăḥōtāh* — отнюдь не законы об инцесте. Стало быть, и при переводе лучше сохранить ее идиоматичность, характерную для Писания: «Не бери одной жены/женщины в дополнение к другой...» Ибо речь идет о *любых* двух женщинах, а не только родных сестрах. Заповедь в Лев 18:18 запрещает не только сорочатное многоженство (женитьбу на двух сестрах), но и одновременную женитьбу на «любых двух женщинах».⁶⁶ Иными словами, запрещена всякая полигамия.

Согласно этой заповеди, нельзя брать другую жену в дополнение к первой, пока первая жена жива. Подразумевается, что *после* смерти первой жены такой брак возможен. Тем самым, заповедь Моисея поддерживает моногамную форму брака, которая была установлена еще в Книге Бытие.

Гордон Хугенбергер отмечает, что нельзя отвергать это толкование Лев 18:18 на основании его «невозможного идеализма», то есть отсутствия санкций. (Ни в Лев 20, ни в других местах Торы не упоминаются наказания за нарушение данной заповеди.) Ибо таких «идеалистических» положений в «кодексе святости» немало (вспомним хотя бы запрет на ненависть; Лев 19:17–18), да и вообще, отсутствие санкций может быть связано с тем, что этот устав

носит больше этический, чем юридический характер. Хугенбергер усматривает в Лев 18:18 пример *lex imperfecta*: (т.е. закона без санкции): заповедь «запрещает нечто, но не объявляет ничтожным нежелательное действие, — да и в любом случае общество не имело возможности принять соответствующие меры». ⁶⁷ Отметим и то, что в Лев 20 нет наказания, соответствующего запрету в 18:18, — еще один намек на то, что 18:18 запрещает полигамию, а не еще одну форму инцеста. ⁶⁸

Кумранская община понимала 18:18 как запрет на полигамию в целом. ⁶⁹ И я согласен с Тосато, что кумранское толкование «точнее отражает первоначальный смысл, чем интерпретация, расходящая в наши дни». ⁷⁰ Как мы показали в анализе гомосексуальной практики и скотоложства (см. главу 4) и как мы увидим в последующих главах, посвященных другим сексуальным запретам (см. особенно главы 7, 8 и 10), запреты в Лев 18 (в том числе на полигамию) являются законом универсальным, задуманным навечно и для всех народов. Подобно другим запретам в Лев 18, предостережение от многоженства связано с уставом о творении: оно поддерживает изначальный божественный замысел — моногамность брака (Быт 2:24).

Заповедь о брачном статусе царя: Втор 17:17. Второзаконнические уставы, разъясняющие пятую заповедь (о власти, Втор 16:18–18:22), ⁷¹ регламентируют и поведение царя (на случай, если народ захочет, подобно другим народам, иметь царя). Этот раздел включает в себя запрет, который часто понимают как одобрение умеренного многоженства со стороны монарха. Во Втор 17:17 читаем: «...и чтобы (царь) не умножал (*yarbeh*, гифиль глагола *rābā*. — Р.Д.) себе жен, дабы не развратилось сердце его...» Пытались доказать, что глагол *rābā* («умножать») предостерегает лишь от *чрезмерного* количества жен, но не запрещает многоженство в принципе. ⁷² Согласно другой гипотезе, заповедь направлена не против царской полигамии как таковой, а против того, чтобы царь брал себе много чужеземных жен-идолопоклонниц,

которые могли бы отвратить его сердце от почитания истинного Бога.⁷³

Допускается ли здесь «умеренное» царское многоженство? Ключевой вопрос состоит в том, как понимать еврейский глагол *rābâ* в каузативной породе гифиль («умножать»). Он содержится и в двух соседних заповедях. Втор 17:16: «...только чтобы он не умножал (*yarbeh*, гифиль глагола *rābâ*. — Р.Д.) себе коней и не возвращал народа в Египет для умножения (*harbôt*, гифиль глагола *rābâ*. — Р.Д.) себе коней, ибо ГОСПОДЬ сказал вам: «не возвращайтесь более путем сим». А вот, что говорится в стихе 17б о стяжании богатства: «...и чтобы золота и серебра не умножал себе чрезмерно». Вообще *rābâ* в гифиле буквально означает «увеличивать», «делать многочисленным», а насколько многочисленным, может показать лишь контекст.⁷⁴

Хугенбергер отмечает: хотя выражение «...чтобы не умножал себе жен» выглядит «не слишком точным», оно «избрано не с целью облегчить умеренную степень многоженства, а с целью создать параллелизм между тремя типичными грехами ханаанейской (и израильской) монархии».⁷⁵ Важный ключ к смыслу *rābâ* в контексте Втор 17:16–17 мы находим в контрасте между первыми двумя законами — где *rābâ* используется само по себе — и третьим законом, где слову сопутствует наречие *mē'ōd* («чтобы... не умножал себе *чрезмерно/очень*»). Сопоставляя эти три закона — в первых двух уточнения нет, а в третьем есть — резонно заключить: увеличивать число коней и жен *вообще* нельзя, а увеличивать число богатств — *нельзя чрезмерно*.⁷⁶ Иными словами, воля Божья состоит в том, чтобы царь *вообще* не умножал себе коней (т.е. колесницы) и жен (т.е. не заводил гарем), а также не накапливал *чрезмерного* богатства.⁷⁷

Запрет на умножение коней хорошо согласуется с другими библейскими отрывками, которые призывают Израиль не надеяться на конницу. Ис 31:1: «Горе тем, которые идут в Египет за помощью, надеются на коней и полагаются на колесницы, потому что их много, и на всадников, потому что они весьма

сильны, а на Святого Израилева не взирают и к ГОСПОДУ не прибегают!» Пс 33:17 (СП 32:17): «Ненадежен конь для спасения, не избавит великою силою своею». Бог хотел, чтобы Израиль вверил себя Ему и Его сверхъестественной помощи в битве, а не искал ложной безопасности в коннице. Судя по всему, с этой заповедью было связано и использование мулов (не лошадей!) для коронации (ср. 2 Цар 18:9; 3 Цар 1:33, 38, 44). Грандиозный ввоз египетских коней и колесниц царем Соломоном был вопиющим нарушением заповеди (3 Цар 5:6 (СП 4:26); 10:26–29).

Аналогичным образом, запрет увеличивать число жен согласуется с изначальным божественным замыслом (моногамия) и запретом на многоженство (Лев 18:18). «Запрет «умножать» жен говорит не столько о том, дозволено ли многоженство в принципе, сколько о его неизбежном следствии — отступничестве и приспособлении царя к богам своих жен. Ибо сказано: «дабы не развратилось сердце его» (ср. 3 Цар 11:1сл.; 16:31–33)... Такая опасность существовала при любой степени дипломатического многоженства».⁷⁸ Своими многочисленными браками Соломон вопиющим образом нарушил эту заповедь (3 Цар 11:1–13), и результат не заставил себя ждать: его сердце отвернулось от Господа. Заметим, что преступил царь и запрет на стяжание большого числа богатств (3 Цар 10:14–25).

Конечно, формулировка во Втор 17:17 не вполне ясная, и мы не можем категорически утверждать, что запрещена всякая царская полигамия. И все же следующие стихи (Втор 17:18–20) заповедуют царю сделать для себя копию Торы и, подобно остальным израильтянам, «стараться исполнять все слова закона сего и постановления сии» (17:19). Царь не выше закона. А это означает, что он не выше и заповеди в Лев 18:18. Если Лев 18:18 запрещает всякое многоженство, запрет относится и к царю. Царь обязан соблюдать повеления и запреты Торы.

Современные исследования уставов о царе Израиля показывают, что царское поведение было призвано стать образцом для всего Израиля.⁷⁹ Царь должен изучать Тору, чтобы бояться Господа

и исполнять Его Закон (Втор 17:19) — такая ответственность лежит и на каждом израильтянине (Втор 6:7; 8:1; 11:1). Царь не должен «надмеваться» (Втор 17:20), — сказано это и обо всем Израиле (Втор 8:14). Предостережение против того чтобы отклоняться от заповедей, получает и царь, и Израиль в целом (Втор 17:20; ср. 5:32; 11:28; 28:14).

Из непосредственного контекста Лев 18:18 (особенно стихи 18–20) и интертекстуальных связей ясно, что царь во всем (включая моногамный брак) должен был быть примером для своих подданных. Запрет на царскую полигамию в Втор 17:17 только усиливает и подчеркивает запрет, полученный Израилем в Лев 18:18. Садокиды и кумранская община отнюдь не заблуждались, когда видели в данном отрывке требование моногамии от царя.⁸⁰

Другие заповеди, якобы предполагающие полигамию. Молчаливое одобрение полигамии иногда усматривают еще в нескольких уставах Пятикнижия. Например, ссылаются на Втор 21:15–17 (о правах первенца):

Если у кого будут две жены — одна любимая, а другая нелюбимая, и как любимая, так и нелюбимая родит ему сыновей, и первенцем будет сын нелюбимой, — то, при разделе сыновьям своим имущества своего, он не может сыну жены любимой дать первенство пред первородным сыном нелюбимой; но первенцем должен признать сына нелюбимой и дать ему двойную часть из всего, что у него найдется, ибо он есть начаток силы его, ему принадлежит право первородства.

Толкователи, которые думают, что здесь одобряется полигамия, исходят из того, что описываемый мужчина женат на двух женщинах одновременно. А ведь это ни из чего не следует! Фразу «если у кого будут две жены» (*kî-tihyênā lě'îš šētê nāšîm*) необязательно понимать в плане многоженства. «Отнюдь не факт, что обе

жены живы. Настаивать на этом значило бы выводить из имперфектной глагольной формы (будущего или продолженного действия глагола) больше, чем она может показать».⁸¹ Мы уже видели, что согласно Закону Моисееву у человека могут оказаться две законные жены: если он снова женится после смерти первой жены (Лев 18:18). По-видимому, Втор 21:15-17 имеет в виду ситуацию, в которой одна из этих жен (умершая или новая) более любима, чем другая, и мужчине хочется отдать ее сыну больше имущества.

Другое дело, что здесь могут еще упоминаться (или не исключаться как возможность) ситуации, которые не соответствуют воле Божьей (вроде многоженства или развода — как во Втор 24:1-4; см. главу 9). И для этих ситуаций заповедь обеспечивает права первенцев, не санкционируя при этом полигамии и развода. Не исключено, что заповедь перекликается с историей Иакова: Иаков больше любил вторую жену (Рахиль), чем первую (Лию), и в итоге основные права получил не Рувим (первенец Лии), а Иосиф (первенец Рахили). Быть может, заповедь имплицитно критикует поведение Иакова.⁸² Но даже если так, заповедь о правах первенца не больше легитимирует полигамию, чем, скажем, Втор 23:18 (запрет вносить плату проститутки в храм по обету) легитимирует проституцию.

Пятикнижие также содержит два закона, касающихся сексуальных отношений с необрученной женщиной [Исх 22:15-16 (СП 22:16-17); Втор 22:28-29; см. главу 8 о таких отношениях]. Некоторые толкователи отмечали, что эти законы де-факто позволяют и даже навязывают полигамию в определенных ситуациях. Заметим, однако, что здесь речь идет не об изнасиловании, а о совращении (хотя в одном случае имеет место больше психологическое, а в другом — больше физическое давление). Поэтому заповедь Второзакония повторяет и развивает заповедь из Книги Исход. Книга Исход же ясно оговаривает, что отец может отказаться выдать дочь за соблазнителя; по-видимому, это подразумевается и во Второзаконии. Согласно Исходу, в подобных случаях

все равно должен быть выплачен выкуп, а Второзаконие уточняет размер выкупа (пятьдесят шекелей серебра). Стало быть, заповедь оставляет возможность выхода в том случае, когда соблазнитель уже женат: он может выплатить полсотни шекелей серебра, но не жениться на соблазненной. В целом, решение остается за отцом независимо от брачного статуса соблазнителя (независимо от того, женат ли последний). Нарушения моногамного образца, установленного в Эдеме, в этих заповедях нет.

И наконец, намек на полигамию иногда усматривают в заповеди о левиратном браке (Втор 25:5-10; относительно этой заповеди в связи с темой деторождения см. ниже главу 11). Однако при этом часто забывают вводную фразу: «Если братья живут вместе...» (*kî yěšbû 'aḥîm yaḥdāw*). Значит, описанный в данном стихе устав о левиратном браке действует лишь в том случае, если братья живут вместе! Об этом условии Энтони Филиппс пишет: «Пока младший брат не женился и не завел собственных детей, он оставался в доме отца или старшего брата».⁸³ А вот замечание Герберта Лейпольда: «Брат покойного брал в жены вдову, *если не был женат*».⁸⁴ Мой собственный детальный анализ отрывка (см. главу 11) подтверждает правоту этих и других ученых (вопреки Реймонду Уэстбруку): брат, на котором лежит обязанность жениться, неженат. Заповедь о левиратном браке имеет и более широкое применение: если для исполнения левиратного долга нет подходящего (т.е. неженатого, взрослого) брата, долг следует исполнить следующему по близости родственнику (как было в случае с Руфью).

ПОЛИГАМИЯ В ПРОРОКАХ/ПИСАНИЯХ

Полигамия и конкубинат несколько раз упоминаются у Пророков. Согласно Книге Судей, «много жен» было у Гedeона (Суд 8:30). Из контекста ясно, что полигамия Гedeона сопровождала его отступничество в поздний период жизни: он не только завел себе множество жен, но и стал идолопоклонником

(Суд 8:24–28). Поэтому о божественном одобрении его поступков говорить не приходится. Судя по числу детей, не исключено, что многоженцами были и некоторые другие судьи — Иаир (Суд 10:3–4), Ивцан (Суд 12:8–9), Авдон (Суд 12:13).

Суд 19–21, заключительное повествование, — один из «текстов ужаса»⁸⁵ — живо показывает необузданность и разрушительность падшей сексуальности. В нем выведен левит с наложницей. Как и в рассказе о Гедоне, одобрение конкубината не предполагается. Напротив, рассказ, видимо, специально помещен в конец Книги Судей, чтобы показать глубину падения народа, когда в отсутствие богоданного царя «каждый делал то, что ему казалось справедливым» (Суд 21:25). Автор/редактор книги явно осуждал сексуальный упадок того времени, а мрачные детали и жуткие последствия раскрывают читателю глаза на необходимость следования божественному идеалу.

Авторы/редакторы Книг Царств и Паралипоменон также показывают общество, далеко отошедшее от божественного идеала. Обычаи двоеженства, многоженства и конкубината были восприняты даже благочестивыми людьми: Элканой (1 Цар 1–2)⁸⁶ и политическими вождями объединенного царства — Саулом (1 Цар 14:50; 2 Цар 3:7), Давидом (2 Цар 5:13; 1 Пар 3:1–9; 14:3) и Соломоном (3 Цар 3:1; 7:8; 11:1–7). Шесть из двадцати иудейских царей разделенного царства имели более одной жены: Ровоам (2 Пар 11:18–21), Авия (2 Пар 13:4, 21), Иорам (2 Пар 21:14–17), Иодай (2 Пар 24:3), Иехония (4 Цар 24:15) и Седекия (Иер 38:23). Что касается Северного царства, сказано лишь о многоженстве Ахава (3 Цар 20:3–7), но похоже, что и остальные не отставали. Книга Паралипоменон упоминает и других многоженцев: Иерахмеил (1 Пар 2:25–28), Халев (1 Пар 2:46–48), Ахшур (1 Пар 4:5), Израхия со своими сыновьями Михаилом, Овадией, Иоилем и Ишшией (1 Пар 7:3–4), а также Манассия. Библейские повествователи честно рассказывают, сколько боли и дисгармонии вносило существование «соперницы» (1 Цар 1:6 и далее об Анне) — в нарушение Лев 18:18⁸⁷ — и какие катастрофические личные и

национальные последствия имело приобретение многих жен царями в явном пренебрежении к божественному запрету во Втор 17:17.⁸⁸

Все эти случаи многобрачия помещены в контекст непослушания и неверности Богу. Ссылаются, однако, на два «исключения», которые будто бы имплицитно одобряют полигамию. Прежде всего — Давид. Говорят, что Бог не возражал против многоженства Давида и даже назвал его «мужем по сердцу Своему» (1 Цар 13:14), хотя Давид находился в полигамном статусе. Однако Рональд Дю Приз убедительно доказывает: (1) в тот момент Давид еще не был многоженцем; (2) Библия говорит об осуждении Богом полигамии Давида; (3) слово Нафана к Давиду не означает, что Бог санкционировал и одобрял многоженство Давида; (4) под конец жизни Давид вернулся к моногамии (с Вирсавией).⁸⁹

Полезно кратко ознакомиться с аргументами Дю Приза.

Во-первых, ясно, что, когда Бог назвал Давида «мужем по сердцу Своему» (1 Цар 13:14), Давид еще не был многоженцем. Контекст данного речения (дерзкое принесение жертвы Саулом) отражает время, когда Давид, видимо, еще не был женат.⁹⁰

Дю Приз отмечает циклический характер жизни Давида. Можно видеть несколько повторений цикла в пять последовательных шагов: опасность (1 Цар 17; 22:21–23:1; 30:1–5), вопрошание Бога (1 Цар 17:46; 23:2–4; 30:6–8), спасение (1 Цар 17:50–54; 23:14; 30:16–25), тишина (в отношениях с Богом, 1 Цар 19:12–20:42; 25:21–22; 2 Цар 2:8–3:1), грех (1 Цар 20:1–21:15; 25:39–43; 2 Цар 3:2–16). Повествователь неоднократно упоминает о полигамии Давида после периода тишины, в последнем «шаге» цикла. Каждое такое упоминание имеет своим контекстом бедствие, угрозу или суд (1 Цар 30:1–5; 2 Цар 3:22–37; 5:17; 12:1–14).⁹¹ Такая компоновка текста позволяет рассказчику дать отрицательную оценку полигамным отношениям Давида.⁹² Джон Кесслер в своем анализе повествований о Давиде в Книге Царств приходит к сходным выводам: рассказчик не одобряет «постепенное падение» Давида

в плане многоженства, причем, как и во Второзаконии, многоженство «по сути своей противно воле Господа и несет пагубные последствия для того, кто воспринимает этот обычай».⁹³

Опять-таки притча Нафана в 2 Цар 12 не поддерживает теории, что Бог одобряет многоженство. Хотя на первый взгляд такое одобрение можно усмотреть в следующих словах Господа, переданных Давиду через Нафана:

Так говорит ГОСПОДЬ Бог Израилев: Я помазал тебя в царя над Израилем и Я избавил тебя от руки Саула, и дал (*wā'etnā*) тебе дом господина твоего и жен господина твоего на лоно твое (*bēḥēqekā*), и дал бы тебе дом Израилев и Иудин, и, если этого мало, прибавил бы тебе еще больше.

Заметим, однако, что через несколько стихов (2 Цар 12:11) Бог предсказывает, что отдаст (*nātan*) жен Давида его ближнему (как выяснится — Авессалому, сыну Давида), который ляжет с ними. Осквернение Авессаломом жен и наложниц Давида (о чем речь впереди) было не только прелюбодеянием, но и инцестом (названным «мерзостью» в Лев 18). И уж, конечно, такая ситуация не означала, что Бог одобряет мерзкие поступки Авессалома. Говоря о том, что Бог делает нечто, Нафан в данном случае имеет в виду, что Бог *попускает* это.⁹⁴

Более того, из 2 Цар 12:7-8 не следует с полной ясностью, что Давид женился на женах Саула. Если Библия дает полные сведения о брачном статусе Саула, у него была одна жена (Ахиноамь, дочь Ахимааца и мать Мелхолы; 1 Цар 14:50) и одна наложница (Рицпа; 2 Цар 3:7; 21:8). Вальтер Кайзер отмечает: если «дал» означает, что Давид женился на Ахиноамь, то «Давиду было дозволено взять в жены мать жены — форма инцеста, осужденная в Книге Левит».⁹⁵ Более вероятно, что фраза «на лоно твое» (*bēḥēqekā*), которая касается не только женщин/жен Саула, но и его «дома», имеет в виду не брак, а лишь то, что вся собственность Саула перешла под попечение Давида.⁹⁶

Притча Нафана может содержать намек на то, что именно моногамия — замысел Божий: у бедняка — «одна овечка», а не много (2 Цар 12:3), что явно подразумевает моногамные отношения Урии с Вирсавией. «В притче о богаче с его множеством скота и бедняке с одной овечкой Нафан явно выражает одобрение моногамному браку, в то же время имплицитно критикуя гарем Давида».⁹⁷

И наконец, Дю Приз разбирает эпизод с восстанием Авессалома, когда Давид бежит из дворца, оставляя десять *nāšim pilagšim*, «наложниц» (2 Цар 15:16).⁹⁸ В свете пророчества (2 Цар 12:11) о том, что будут осквернены *жены* Давида (а не только наложницы), и с учетом нашего анализа слова *pīlegeš* («наложница») в связи с повествованием об Аврааме, где мы отметили, что это слово может указывать и на наложниц, и на жен (кроме первой жены), вполне вероятно, что речь идет не только о наложницах Давида, но и о его женах.

Библия упоминает десять жен и наложниц Давида, не считая Мелхолу, от которой, видимо, он уже отдалился (2 Цар 6:20-23), и Вирсавии, которая появится в рассказе позже (видимо, как жена Давида).⁹⁹ На этих-то десять женщин и посягнул Авессалом (2 Цар 16:21-22). Согласно Библии, по возвращении в Иерусалим (после смерти Авессалома) Давид взял десять своих жен/наложниц и «поместил их в особый дом под надзор, и содержал их, но не ходил к ним» (2 Цар 20:3). Судя по всему, во время восстания Авессалома Давид покался (2 Цар 15:30), осознал исполнение пророчества Нафана о возмездии и в ходе покаяния решил навсегда вернуться к моногамии (с Вирсавией, матерью Соломона).¹⁰⁰ «Давид зримо отходит от царской идеологии (полигамии. — Р.Д.) к старым требованиям Завета (содержащимся в Втор 17:14-20. — Р.Д.)».¹⁰¹

Рассказчик подчеркивает моногамность Давида в эти поздние годы: у него не было сексуальных отношений с сунамитянкой Ависагой, которая заботилась о нем (3 Цар 1:1-4). Таким образом, согласно анализу Дю Приза, Бог никогда не одобрял мно-

гоженство Давида; напротив, есть множество указаний на то, что подобным поведением Давид противился воле Божьей.

Возможно, аргументы Дю Приза в пользу окончательного возвращения Давида к полигамии не до конца убедительны, но идея имеет свои резоны. И даже если Давид не отказался от многоженства, у нас достаточно указаний на разногласия и дисфункциональность в браках Давида, чтобы сделать вывод: Бог был с Давидом, несмотря на его грехи, но никак не поощрял неспособности Давида жить в соответствии с божественным идеалом.

Еще одно кажущееся исключение из правила (общей негативной оценки полигамии во времена монархии) мы находим в случае с бигамией Иоаса в 2 Пар 24:2–3. Из многих переводов можно подумать, что Бог благословил бигамию: «И делал Иоас угодное в очах ГОСПОДНИХ во все дни Иодая священника. И взял ему Иодай двух жен, и он имел от них сыновей и дочерей» (СП). Однако некоторые комментаторы поняли, что эти стихи Книги Паралипоменон, вступление к повествованию об Иоасе,¹⁰² интерпретируют параллельный рассказ в 4 Цар 12:1–4 (СП 11:21–12:3) и даже следуют общей композиции этого рассказа.¹⁰³ Уместно составить таблицу:

4 Цар 12:1–4 (СП 11:21–12:3)	2 Пар 24:1–3
Семи лет был Иоас, когда воцарился.	Семи лет был Иоас, когда воцарился, и сорок лет царствовал в Иерусалиме; имя матери его Цивья из Вирсавии.
В седьмой год Ииуя (Иегу) воцарился Иоас и сорок лет царствовал в Иерусалиме. Имя матери его Цивья из Вирсавии.	
И делал Иоас угодное в очах ГОСПОДНИХ во все дни свои, доколе не ставлял его священник Иодай.	И делал Иоас угодное в очах ГОСПОДНИХ во все дни Иодая священника.
Тем не менее (<i>gaq</i>) высоты не были отменены; народ еще приносил жертвы и курения на высотах.	И (вав консекитивный. — Р.Д.) взял ему Иодай двух жен, и он имел от них сыновей и дочерей.

Параллели носят самый тесный характер. Только если Книга Царств прямо указывает (*raq* — «за исключением», «тем не менее») на такой минус Иоаса, как сохранение высот, Книга Паралипоменон в параллельном месте говорит о двух женах. Сопоставление наводит на мысль, что в 2 Пар 24:3 союз *вав* означает не «и», а «однако», намекая на неодобрение Божье: «И делал Иоас угодное в очах ГОСПОДНИХ во все дни Иодая священника. Но/и все же взял ему Иодай двух жен...»¹⁰⁴

Некоторые толкователи усматривали намек на одобрение полигамии в аллегории Иез 23: не сказано ли, что сам Создатель взял двух жен (Иез 23:1–4)?¹⁰⁵ На это следует сказать, что аллегория адаптирована к исторической ситуации разделенного царства (Иудейского и Израильского), и здесь важна общая мысль — неверность и измена Израиля — а не буквальное соответствие каждой детали аллегории. Роберт Хитченс справедливо отмечает: образ брака Господа с двумя сестрами «лишь применяет символику брака, возникшую до разделения монархии. Все иудеи (израильтяне. — Р.Д.) были избраны Богом и воспринимались как единый народ, хотя и разделенный на два государства».¹⁰⁶ Тот же самый Иезекииль, который записал аллессию о двух сестрах (Иез 23), привел и повеление Господа соединить два «жезла» (Израиль и Иудея) в один: «...и будут одно в руке Моей... и не будут более двумя народами, и уже не будут вперед разделяться на два царства» (Иез 37:19, 22). Отношения Бога с Израилем «моногамны». Другое дело, что отступничество Израиля разделило народ, и аллегория приспособлена к этому факту. Но весть Божья через Иезекииля не содержит одобрения бигамного или полигамного брака.

Судя по всему, во времена вавилонского плена проблема полигамии не была острой в народе Божьем, хотя два языческих царя, под чьим владычеством народ жил, были полигамны: Ватасар-вавилонянин (Дан 5:2–3) и Артаксеркс-перс (Есф 2).¹⁰⁷ Очевидно, иудеи поняли, что плен вызван их грехами, особенно идолопоклонством (см. молитву Даниила в Дан 9), и возвращение

к твердому монотеизму (верности единому истинному Богу) сопровождалось широким возвращением к моногамии (верности одной жене).

В литературе Премудрости/гимнической литературе Писаний предполагается моногамность человеческой сексуальности в браке: один муж и одна жена. Показательно, например, что Книга Притчей вообще молчит о полигамных ситуациях. «Согласно Притчам, нормален — союз одного мужчины с одной женщиной. Это видно из отсутствия упоминаний о разногласиях, связанных с многоженством (хотя говорится о других домашних бедах — неверности, попреках), и тезиса о глубоко личностных узах между мужем и женой».¹⁰⁸ Мудрец призывает мужа хранить верность *жене* (не женам!):

Пей воду из твоего водоема
и текущую из твоего колодезя...
Источник твой да будет благословен;
и утешайся женой юности твоей.
(Притч 5:15, 18)

В Книге Екклесиаста Соломон, уже пожилой человек, отказавшийся от распутства, доносит до будущих поколений рассказ о затраченных впустую годах и полученных уроках.¹⁰⁹ Он говорит о тщетной попытке найти счастье и смысл жизни в гедонизме (Еккл 2:1): «Сказал я в сердце моем: «Дай, испытаю я тебя весельем, и насладись добром». Но и это — суета». Судя по всему, помимо всего прочего, автор собрал целый гарем наложниц (Еккл 2:8), — хотя еврейский текст здесь не вполне ясен.¹¹⁰ Сопоставление с 3 Цар подтверждает эксперименты с полигамией:

И полюбил царь Соломон многих чужестранных женщин... К ним прилепился Соломон любовью. И было у него семьсот жен и триста наложниц; и развратили жены сердце его. Во времена старости Соломона жены его склонили сердце его к иным богам,

и сердце его не было вполне предано ГОСПОДУ Богу своему...
(3 Цар 11:1–4)

Без сомнения, Соломон вкусил горькие и смертоносные плоды той безнравственной жизни, о которой сам же предупреждал в Книге Притчей. Огорчения и разочарования принесли ему сексуальные связи с тысячью жен и наложниц. Очевидно, они-то и стали частичной причиной следующего личного признания:

И нашел я, что горче смерти женщина, потому что она — сеть, и сердце ее — силки, руки ее — оковы; добрый пред Богом спасется от нее, а грешник уловлен будет ею. Вот это нашел я, сказал Екклесиаст, испытывая одно за другим. Чего еще искала душа моя, и я не нашел? — Мужчину одного из тысячи я нашел, а женщины между всеми ими не нашел.

(Еккл 7:26–28)

И все же, несмотря на глубокие разочарования, которые принесло сексуальное безумие распутства, Соломон не разочаровался в сексуальности как таковой. Как мы увидим в последующих главах, Екклесиаст высоко ставит сексуальность и женщин (даже здесь, в этих самых стихах).

Выводы

Ветхий Завет содержит 33 достаточно ясных исторических примера полигамии — примерно на 3000 упомянутых мужчин. В большинстве случаев это богатые патриархи или израильские цари. (Элкана — единственный простой человек, у которого было более одной жены. И это, видимо, связано с бесплодием Анны.) Почти во всех повествованиях, где речь идет о многоженстве или конкубинате, такое поведение осуждается богодухновенными рассказчиками. Вопреки другим древним ближневосточным законодательствам Закон Моисеев осуждает *всякую* полигамию —

и для простых людей, и (как минимум имплицитно) для царей. В отличие от других древних ближневосточных законодательств и обычаев, не делается исключений на случай бесплодия или болезни жены (или царских дипломатических альянсов). Ни одна заповедь Пятикнижия, касающаяся брака, не заповедует и не одобряет полигамные отношения, хотя повторный брак после смерти жены разрешается.

Как мы отметили в связи с предписаниями о гомосексуальности (глава 4), запреты в Лев 18 (в том числе на полигамию) носят универсальный характер: они транскультурные (даны всему человечеству) и трансвременные (даны навсегда), поддерживают тварное устройство. Таким образом, хотя реальные брачные обычаи ветхозаветных времен отличались от райского образца, это расхождение было противно воле Божьей. Ветхозаветные повествования и законодательства осуждают подобные обычаи, нарушающие моногамную райскую норму.¹¹¹

МНОГОВАРИЕ И МИЛОСТЬ БОЖЬЯ

Ветхий Завет последовательно осуждает многоварие, как прямо, так и намеками, но милость Божья простерта и на многовариников. Полигамия противна воле Творца, но Он не покидает своих детей, едва они впали в этот грех. Допотопному человечеству было дано 120 лет на исправление, в течение которых Дух Божий стучался в сердца людей, а Ной, «проповедник правды» (2 Петр 2:5) увещевал их покаяться и оставить богопротивные обычаи, включая многовариение (ср. Быт 6:2). К патриархам Аврааму и Иакову, с их полигамией, Бог был милостив, но все же призывал их и помогал им вернуться к райской нравственной норме. Божья забота о жертвах полигамного брака заметна в обращении Бога с Агарью. Велика милость Творца и в истории с двенадцатью сыновьями Иакова: они родились в полигамном браке, но стали основателями двенадцати колен Израиля, богоиз-

бранного народа. Тот факт, что запрету на полигамию в Лев 18:18 не сопутствуют юридические санкции, опять же отражает небесную милость. Богу противны полигамные отношения, но он снисходит к людям с их слабостями.

Божественная милость заметна и в библейской истории Элкана, Давида, Соломона и других многобрачников периода судей и монархии. Бог не защищает грех, но и не отворачивается от грешника, пока есть надежда на покаяние. «Суд — не последнее слово. Господь простил грех Давида, отсрочил его смерть и даровал жизнь. Это дает нам возможность уповать на божественное снисхождение и на то, что Бог может смягчить заслуженный приговор».¹¹² Конечно, Бог не благословляет полностью дела тех, кто противится Его воле о моногамном браке. Однако Он идет к своему народу и милостиво предлагает прощение и исцеление, пытается вернуть людей к райскому идеалу.

Глава 6

ВОЗВЫШЕНИЕ ЖЕНЩИН ПРОТИВ УМАЛЕНИЯ ЖЕНЩИН

ЛИДЕРСТВО/ПОКОРНОСТЬ/РАВЕНСТВО И ВЕТХОЗАВЕТНАЯ ПАТРИАРХАЛЬНОСТЬ: ОБЗОР

Небесный образец отношений между мужем и женой, установленный в Эдеме (до и после грехопадения) предполагается в последующих текстах ВЗ. Есть принцип добровольной покорности жены смиренному лидерству мужа — домашнему лидерству среди равных, — отвечающий установлению Быт 3:16 (имевшему, как мы помним, свои оговорки). Однако на практике есть тенденция к равенству полов в браке (как и в Эдеме до грехопадения). Женщин нельзя умалять и угнетать в семье. Нельзя закрывать им доступ к влиянию, лидерству и власти над мужчинами в общине Завета.

Лидерство мужа можно заметить в повествовании об Аврааме и Сарре (Быт 18:12). Сарра называет мужа «мой господин» (*'adōnī*). На мужское лидерство в браке указывает и слово *ba'al* (глагол — «господствовать»; существительное — «господин»).¹ Впрочем,

далеко идущие выводы отсюда делать не стоит: зачастую имеется в виду лишь вежливое уважение. Как мы заметили в обсуждении «владычества» мужа над женой в Быт 3:16, этот статус предполагает не доминацию и превосходство в браке, а «первенство среди равных»: мужчина есть «функциональный лидер семьи», «лицетворение семьи».²

Смирненное лидерство и/или юридическая ответственность и обязанность защиты, возложенные на мужа в Быт 3:16, видимо, предполагаются в Моисеевой заповеди о неверных женах (Числ 5:19-20): «Если ты (жена. — Р.Д.) не осквернилась, будучи под мужем своим (*taḥat 'išēk*)... но если ты изменила, будучи под мужем своим (*taḥat 'išēk*)...» Стих 29 подытоживает: «Вот закон о ревности, когда жена, будучи под мужем (*taḥat 'išāh*), изменит и осквернится». Еврейский оригинал не уточняет, в каком смысле жена находится «под» мужем. В свете ветхозаветных свидетельств, с их многочисленными примерами равных по сути отношений между мужем и женой, добавлять в перевод слово «власть» («под властью мужа своего»), как во многих английских переводах, кажется не вполне оправданным. Может быть, лучше сказать «под лидерством мужа», или «под юридической защитой мужа», или даже «под юридической ответственностью мужа». Если мы вспомним Пророков, образное сравнение Израиля с неверной женой, использованное Иезекиилем, включает ту же терминологию, что и в Числ 5. Господь говорит об Израиле: она была «Моя», буквально «подо (*taḥat*) Мной» (Иез 23:5; ср. 16:32).³

Без сомнения, в древнем Израиле (как и повсюду на древнем Ближнем Востоке) патриархальная структура общества была нормой и отец являлся «главой древнеизраильской семьи».⁴ В древнем Израиле базовая ячейка общества — именно семья (не индивид). Именно отец нес в семейных/брачных ситуациях ответственность за дом/семью («дом отца», *bēt 'āb* — общая численность его могла насчитывать от 15 до 25 человек,⁵ а в богатых семьях достигать сотен человек⁶). Его лидерство и юридические права проявлялись в таких вопросах как семейное наследие,

владение собственностью, заключение браков для детей. Он и высказывался от лица семьи.⁷

За последние 150 лет было много живых и многообразных откликов на ветхозаветную патриархальную систему и роль женщин в ней, особенно со стороны феминистских авторов.⁸ В ходе первой волны феминизма — она заявила о себе во второй половине XIX века и увенчалась в 1920-е годы получением женщинами права голоса в большинстве западных стран — использовались два принципиально разных подхода для борьбы с теми, кто отстаивал подчинение женщины аргументами из Библии.

- **Подход 1:** Божий замысел в Писании состоит в равенстве мужчин и женщин, а учение о женском подчинении основано, главным образом, на неправильном переводе или неправильном толковании Библии (мужчинами).⁹ При этом феминистки ссылались на такие тексты, как Деян 2:17-18 и Гал 3:28, а также заостряли внимание на важных женских персонажах Библии — Мариам, Деворе, Иаили, Олдаме, Анне, самарянке и Марии.
- **Подход 2:** Библия — глубоко патриархальная книга, предполагающая угнетение женщин, а потому необходимо решительно дистанцироваться от всего патриархального в ней.¹⁰

Эти два противоположных подхода сохранились и во второй волне феминизма, поднявшейся в 1960-е годы и достигшей пика в последующие несколько десятилетий. Их можно обозначить следующим образом.

1. **Лоялистский** подход: Библия есть Слово Божье, и ее надо слушаться; при правильном понимании она учит, что женщины равны с мужчинами.¹¹
2. **Революционный** (англ. rejectionist) подход: Библия, как и иудео-христианское наследие в целом, глубоко андроцентрична, и необходимо заменить эту патриархальную религию сест-

ричеством и космическим Заветом; часто говорится и о почитании Богини.¹²

Между этими противоположностями можно выделить еще четыре подхода.

3. *Ревизионистский* подход: в Библии есть отдельные патриархальные места, но ее сердцевина и суть — не патриархальные.¹³
4. «*Сублимационный*» подход: в Библии есть (сублимированные) высказывания о Божестве как о Вечном Женственном Начале (божественной Премудрости/Софии), обнаружить которые должен интерпретатор.¹⁴ Есть и попытки создать гиноцентрическое мировоззрение: каждая женщина как воплощение вечной творящей силы Богини.¹⁵
5. «*Освободительный*» подход (комбинация феминистской экзегезы с богословием освобождения): освобождение женщин становится ключевым критерием герменевтической работы. В соответствии с герменевтикой подозрительности/сопротивления должны быть отвергнуты или подвергнуты деконструкции все библейские отрывки, которые отрицают, что женщины — такие же полноценные люди как мужчины.¹⁶
6. *Реконструкционистский* подход: с помощью диахронического анализа текста и в свете внебиблейских данных проводится историческая реконструкция — как жили женщины в древнем Израиле.¹⁷

Третья волна феминизма, начавшаяся в конце 1990-х годов, сочетает нацеленность феминисток первой и второй волны на равенство и освобождение с постмодернистскими, постструктуралистскими и «культурологическими» стратегиями.¹⁸

Большинство феминистских авторов, связанных с этими подходами, на чем свет стоит ругают ветхозаветную патриархальность (часто с отвращением).¹⁹ Сплошь и рядом на нее возлагают

главную ответственность за последующее угнетение и подавление женщин. Патриархальность постоянно отождествляется с сексизмом, систематическим угнетением женщин.²⁰ Для большинства феминисток «общепринятый смысл» патриархальности состоит в «мужской доминации» и «угнетении женщин».²¹ Патриархальность широко рассматривается как «основной грех, лежащий у истока всех систем угнетения».²²

Гюнтер Хаас сделал полезный обзор двух основных подходов к ветхозаветной патриархальности — соответственно у либерально-критических и консервативно-евангельских ученых.

- Подход большинства либерально-критических феминисток (магистральных, радикальных, постхристианских): ветхозаветные авторы усвоили патриархальные предрассудки своей культуры с ее угнетением женщин; необходимо отвергнуть все патриархальные темы Библии, выявив ее авторитетные места в соответствии с критическим принципом феминистской теологии, — т.е. эти библейские отрывки должны согласоваться с современными феминистскими представлениями о полном равенстве и взаимозависимости мужчин и женщин.²³
- Подход большинства евангельских христианских феминисток: патриархальность несет в себе зло, но это не умаляет богодухновенности ВЗ — в нем отражалось мировоззрение господствующей культуры, а в НЗ (особенно Гал 3:28) людям была открыта необходимость полного искоренения иерархии полов и освобождения женщин от патриархального угнетения.²⁴

Что на это можно сказать? Безусловно, в условиях библейской патриархальности было немало случаев умаления и унижения женщин, издевательств над ними (см. ниже). Я также согласен с представителями либерально-критической и евангельской науки, что интенцией ветхозаветной Торы не было «создание или сохра-

нение патриархальности». ²⁵ Заповеди Моисеевы отнюдь не дают безоговорочного одобрения патриархальности, но действуют как бы изнутри этой системы, регулируя ее и обеспечивая определенную защиту женщин и детей и заботу о них. ²⁶

Однако, в противовес широкому мнению, я не считаю, что патриархальность — сама по себе зло. На мой взгляд, Господь мудро создал этот институт в своем снисхождении к падшей человеческой природе — как временную целительную и искупительную меру, призванную вернуть в дом единство, гармонию и целостность. Патриархальность, как она была задумана Богом, после грехопадения несла в себе не зло, а лекарство. Другое дело, что к ней можно применить фразу в Иез 20:25: «Я дал им уставы, которые не хороши», т.е. не соответствуют высшему божественному идеалу. ²⁷

Более того, слово «патриархальность», или ветхозаветное выражение «дом отца» (*bêṯ 'āb*), подчеркивает роль *отца* в отношениях с детьми, а не мужа с женой. Как мы увидим, все ветхозаветные «патриархи» были женаты на сильных женщинах, причем их браки были функционально неиерархическими и эгалитарными. Ветхозаветная патриархальность заключалась, главным образом, во власти *отца* над детьми — даже после рождения у последних собственных детей — и отпрысков учили взирать на отца как на главу в религиозных и светских вопросах. Это не власть мужчин над женщинами в целом, а власть патриархальной фигуры над всеми своими потомками, будь то мужчины или женщины. Такая патриархальная модель лидерства отнюдь не исключала равных отношений жены (матриарха) с мужем (патриархом), как и равных отношений их детей со своими супругами. Патриархальная система ВЗ не предполагает власти мужа над женой.

В последние десятилетия некоторые библеисты стали оспаривать господствующее среди феминисток убеждение в синонимичности патриархальности и угнетения женщин. Широко признано, что библейская патриархальность — это не патриархальность, скажем, Ассирии или Афин, где мужская доминация была гораздо

более выражена.²⁸ Кэрол Мейерс пытается поместить древнеизраильских женщин в исторический контекст и доказать, что феминистское понимание библейской патриархальности нуждается в переосмыслении:

В целом они правы, что древний Израиль был патриархальным обществом. Однако их оценка, что патриархат был жесткой системой угнетения, порабощения и запретов и что даже изучать его мучительно, обнаруживает глубокую методологическую ошибку. Они ошибочно считают патриархат синонимом мужского господства или системы, в которой мужские качества ставятся выше женских. Хуже того, их предвзятое отношение к библейскому патриархату несправедливо использует современные феминистские мерки (с их надеждой на устранение сексистской традиции через равенство полов) для суждения о культурных нормах древнего общества, которое пыталось выжить в условиях, кардинально отличных от современного Запада.²⁹

Анализируя патриархальность древнего Израиля, Мейерс выявляет ряд ошибочных предпосылок в современных подходах. Например, хотя ВЗ «содержит некоторые высказывания, которые с виду ставят мужчин выше женщин или наделяют мужчин особыми юридическими привилегиями», эти высказывания «не полностью отражают картину библейского патриархата. Они не объясняют, как израильские женщины воспринимали наличие у себя иного статуса». Далее, «в контексте особых социальных и экономических структур, характерных для древнего Израиля, существование гендерной асимметрии, когда у мужчин были возможности, недоступные большинству женщин, нельзя автоматически считать угнетением». В ВЗ нет свидетельств тому, что «Евы древнего Израиля считали себя угнетенными, униженными и обиженными такой культурной асимметрией». Поэтому «гендерные различия, которые нам кажутся иерархическими, могли не функционировать или не восприниматься в израильском

обществе как иерархические».³⁰ Даже патрилинейность в древнем Израиле (счет родства по отцовской линии) не предполагает «полной власти мужчин над женщинами, или мужского главы семьи над женой и другими членами семьи, или раболепия женщин перед мужчинами».³¹

Мейерс показывает, что в древнеизраильском доме формальная «власть» мужа уравнивается домашней «силой» женщины и матери. «Если когда-либо возникала ситуация, в которой снисходительную фразу «всего лишь женщина и мать» следовало бы исключить из лексикона, это семья в древнем Израиле».³² В племенном Израиле дом играл центральную роль. Социальная и экономическая власть шла не сверху вниз (от правителей колен), а снизу вверх (от семейного домохозяйства). Изучив библейские и внебиблейские данные о начале израильской истории (до возникновения монархии), Мейерс заключает: «Израильским гендерным отношениям было присуще функциональное отсутствие иерархии».³³ Это указывает на равновесие между силой мужчины и силой женщины. Оно не обязательно включало юридическое/правовое равенство, но делало его неактуальным. «Способность женщин определять форму важных аспектов личной и общественной жизни и восприятие женской личности как внутренне ценной делают понятие юридического или правового равенства вопросом неоднозначным».³⁴

Интересное исследование провела Тиква Фраймер-Кенски. С ее точки зрения, «в библейском образе женщин нет ничего специфически “женского”... Библейский образ женщин в целом такой же, как и образ мужчин».³⁵ Да, жена подчинена мужу. Однако «Библия содержит удивительно целостное представление о человечестве; в ее рассказах женщины обладают теми же качествами, что и мужчины». Конечно, в древнем Израиле женщины жили в иных условиях, чем некоторые мужчины (власть имущие), но «ничто в принципе не мешало женщинам брать на себя мужские роли, а мужчинам — женские, если того требовали обстоятельства».³⁶ Фраймер-Кенски противопоставляет эту «принципиально

новую концепцию пола» месопотамскому обществу, где гендерные роли определяли личную и социальную идентичность, и связывает данное различие с уникальным монотеизмом Израиля, в котором Бог находится вне категорий пола. Она отмечает, что традиционные толкователи Библии и современные феминистские критики неправильно поняли признаки гендерного неравенства в древнем Израиле.

Мои собственные исследования (см. ниже) статуса женщин в ВЗ привели к схожим выводам. Да, ВЗ ясно свидетельствует о необходимости смиренного лидерства мужа в семье и браке. Однако Тора, Пророки и Писания — в соответствии с божественным уставом о «владычестве» (смиренном лидерстве) мужа в Быт 3:16 — свидетельствуют, что это лидерство не должно попираť фундаментального равенства мужа и жены, и оно не означает, что муж владеет женой или что он имеет право ее угнетать, подавлять и контролировать.³⁷ По-видимому, жены не считали такое лидерство угнетением. Ни в Пятикнижии, ни в других текстах ВЗ нет ни одного случая, когда женщины восставали бы против лидерства мужа. Более того, покорность жены мужу, очевидно, была добровольной. Отметим, что библейское законодательство не предусматривает наказания за непослушание жены мужу — хотя есть, например, наказание за восстание сына против авторитета родителей (Исх 21:15, 17). Лидерство мужа, каким задумал его Бог после грехопадения, было защитой жены, которую она ценила, а не угнетением, которое вызывало в ней протест.

Принцип смиренного лидерства мужа, установленный Творцом в качестве временной меры во имя домашнего единства и гармонии, также не мешает мужьям и женам возвращаться к изначальному эгалитарному замыслу о браке. Эта динамика видна из описаний повседневных отношений между ветхозаветными мужьями и женами, когда «мужья любили своих жен, слушались их и обращались с ними как с равными».³⁸ «Древнеизраильская женщина имела дома власть как минимум не меньшую, чем ее

муж... Она свободно и на равных участвовала в решениях, касающихся ее мужа и семьи».³⁹

Более того, смиренное лидерство мужчины дома не означало, что мужчины имеют право командовать женщинами в публичной сфере. «Власть мужа над женой не толковалась расширительно как власть всех мужчин над всеми женщинами».⁴⁰ Хотя жизнь в древнем Израиле традиционно структурировалась по гендерному признаку, обусловленному преимущественно «социально-экономическими соображениями и физическими условиями жизни»,⁴¹ а руководителями обычно были мужчины, мужское лидерство в семье не мешало женщинам временами оказываться на лидирующих ролях в обществе. И такие случаи женского лидерства считались абсолютно приемлемыми. Уже в Пятикнижии очевиден высокий статус женщин в религиозных и гражданских делах.

А теперь рассмотрим библейские тексты, которые подтверждают вышеизложенные тезисы. Мы начнем с отрывков из Пятикнижия, касающихся статуса женщин, а затем проследим динамику вопроса у Пророков и в Писаниях.

ВЫСОКАЯ ОЦЕНКА ЖЕНЩИН В ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ: ПОВЕСТВОВАНИЯ ПЯТИКНИЖИЯ

Вокруг статуса женщин в ВЗ идут оживленные дискуссии.⁴² Многие библеисты полагают, что статус женщин в древнем Израиле был таким же низким, как и повсюду на древнем Ближнем Востоке.⁴³ Кое-кто (главным образом, из числа радикальных феминисток) даже убежден, что в Израиле положение женщины было хуже, чем в соседних ближневосточных землях: мол, андроцентричный монотеизм стимулировал патриархальный гнет.⁴⁴ Однако изучение ближневосточного контекста показывает, что юридический статус и права женщин зачастую были выше, чем были склонны думать ученые Нового времени.⁴⁵ Аналогичным образом,



в противовес женоненавистническим толкованиям ВЗ, растущее число ученых глубже вчитались в библейские тексты и пришли к выводу, что «статус женщин в Ветхом Завете — высокий». ⁴⁶

Высокой оценке женщин в повествованиях Пятикнижия посвящены многочисленные исследования, которые были синтезированы в других работах, а потому будут рассмотрены здесь лишь вкратце. ⁴⁷

Матриархи Книги Бытие

Из 29 женщин, названных по имени в Книге Бытия, мы уделим внимание матриархам, которые играют значимую роль в повествовании. ⁴⁸ Савина Тойбал права: эра библейских патриархов и матриархов нуждается в переосмыслении:

Часто считали, что у женщин примитивные, детские желания и ограниченный кругозор. Однако если глубоко вдуматься в образы наших женских предков, становится ясно, что эта точка зрения безосновательна: матриархи были образованными, умными и высокодуховными женщинами. ⁴⁹

Сарра. Книга Бытие ставит Сарру весьма высоко, изображая ее равным партнером своему мужу. ⁵⁰ Отметим следующие детали. (1) Когда Сарра и Авраам подходят к Египту во время голода, Авраам не приказывает ей выдать себя за его сестру, а молит, причем молит извиняющимся тоном (Быт 12:13). (2) Бог защищает Сарру в доме фараона, а впоследствии в доме Авимелеха, возвращая ее мужу (Быт 12:10-20; 20:1-8). (3) Авраам сожительство с Агарью по слову Сарры, и по настоянию Сарры же изгоняет Агарь (Быт 16:1-4; 21:8-21). (4) Когда Сарра требует отослать Агарь, Бог защищает Сарру следующими словами: «Во всем, что скажет тебе Сарра, слушайся голоса ее» (Быт 21:12). (5) Сарра не менее важна для Завета, чем сам Авраам, — Бог неоднократно говорит, во всяком случае после рождения Измаила, что обето-

вание сбудется через ее семя (Быт 17:18–19; 21:12; ср. Ис 51:2, где пророк призывает народ Израилев взглянуть «на Авраама, отца вашего, и на Сарру, родившую вас»).

(6) Подобно тому как имя Аврам меняется на Авраам, имя Сара меняется на Сарра с обетованием: «И произойдут от нее народы, и цари народов произойдут от нее» (Быт 17:16). (7) Литературная структура Быт 17 подчеркивает значимость Сарры: она помещена в середину отрывка об обрезании; это показывает, что благословения и обетования Завета применимы не только к Аврааму и его мужским потомкам, но и к ней, и к другим женщинам.⁵¹ (8) Оказывая приют трем странникам, Авраам и Сарра хлопочут о еде вместе (Быт 18:6–8) — гендерного разделения в труде здесь нет. (9) Сарра — единственный матриарх, для кого указывается возраст на момент смерти (Быт 23:1); в остальном такие сведения даются лишь о патриархах. (10) Смерти и погребению Сарры в Мамре уделено большое внимание: при всем своем лаконизме, Бытописатель посвящает этому событию целую главу (Быт 23), а о последующих 48 годах жизни Авраама больше не сообщает подробностей.

Не такая уж Сарра и тихоня! Дженис Наннэли-Кокс права, что, если учесть социальный контекст, Сарра и Авраам выглядят равными:

Она говорит, что хочет и когда хочет, а Авраам иногда ее кротко слушается. Не он командует ею — скорее уж она командует им. Но между ними явно есть узы любви. Авраам не бросает Сарру из-за ее бесплодия и, насколько нам известно, не берет других жен при ее жизни. Они вместе стали взрослыми и вместе состарились, и когда Сарра умирает, Авраам рыдает. Воистину Сарра — матриарх, женщина, уважаемая правителями и мужем, одухотворенная, смелая и верная.⁵²

Агарь. Если брать основную линию Завета, Агарь не матриарх. Однако ее стоит рассмотреть среди матриархов, поскольку Бог

возвысил ее: из рабыни она стала родоначальницей двенадцати племен. Толкователи часто относили ее к числу «второстепенных персонажей, чья история не имеет реального значения»,⁵³ но многие современные исследователи показали, что рассказ об Агари стоит в ряду многих библейских повествований о женщинах, подчеркивающих «неотъемлемую ценность человеческого индивида» и показывающих «библейских женщин как активных деятелей, а не пассивных страдалец». ⁵⁴ Важные детали сообщаются в Быт 16 и 21.

(1) В Быт 16, где беременная Агарь бежит в пустыню после сурового обращения Сарры с ней, значение Агари подчеркивается семикратным повторением ее имени — шесть раз повествователем [стихи 1, 3, 4, 15 (дважды), 16] и один раз самим Яхве (стих 8). (2) В Быт 16 и 21 впервые в библейской истории является «ангел ГОСПОДЕНЬ/Божий» (т.е. сам Бог!) Первое явление Божье — это явление отвергнутой Агари (Быт 21:17).⁵⁵ И лишь дважды в ВЗ ангел «взывает с неба» непосредственно к человеку: здесь, в 21:17, и в рассказе об испытании Авраама на горе Мориа (Быт 22:11–12). (3) Более того, ангел даже называет ее по имени (Быт 16:8; 21:17). Сарра и Авраам не удостаивали ее этой чести, но говорили о ней лишь как о рабыне.⁵⁶

(4) Бог не покидает Агарь в беде, но заботится о ней и о ее будущем сыне. Обетование Божье о потомках Агари сходно с обетованием Аврааму о потомках Исаака: «И сказал ей ангел ГОСПОДЕНЬ: умножая умножу потомство твое, так что нельзя будет и счесть его от множества» (Быт 16:10; ср. 22:17). Здесь уже видна аналогия между Агарью и самим Авраамом. (5) Встреча Агари с ангелом ГОСПОДНИМ (Быт 16) — единственный случай, когда женщине возвещается обетование-договор.⁵⁷ (6) Весь рассказ в Быт 16:7–15 — это тема Завета в связи с ролью женщин.⁵⁸ (7) Обетование о сыне Агари (Быт 16:11) напоминает пророчество об Иммануиле в Ис 7:14, только использует второе лицо вместо третьего. Перед нами стандартная формула благовещения. И Агарь — первая женщина в Библии, услышавшая такую весть.

(8) Агарь — единственная женщина в ВЗ и даже единственный человек в Библии, который дает имя Божеству: «И нарекла Агарь ГОСПОДА, который говорил к ней, именем: “Ты — Эл-Рои”» (Быт 16:13). Здесь использована обычная для Библии формула наречения, и Агарь использует ее применительно к Всевышнему. (9) Подтверждая Агари свое желание произвести от Измаила великий народ (Быт 21:18), Бог использует формулировки, напоминающие обетования Аврааму о Завете (Быт 12:2). (10) В рассказе о том, как Бог обеспечил Агарь и Измаила необходимым, есть переключки с рассказом об испытании Авраама на горе Мориа.⁵⁹ (11) Некоторые мотивы сюжета о муках и избавлении Агари напоминают о теофании времен Исхода и спасении Моисея и Израиля.⁶⁰ «Как Моисей воплощает израильский народ, полагая начало свободе своим признанием того, что Египет не является духовной родиной евреев, так Агарь воплощает униженного «другого». Вопреки утверждению некоторых толкователей, она не второсортный и забытый персонаж, а прообраз странника, — и по имени, и по судьбе, — вечно тревожащий совесть человечества».⁶¹ (12) В конце повествований об Агари мы находим еще одно напоминание о ее значении: она единственная женщина в Библии, которая выбирает жену для своего сына (Быт 21:21).

Филлис Трибл называет Агарь «одной из ключевых фигур библейской теологии»,⁶² а Тревор Деннис заключает, что эта египетская рабыня «в некоторых отношениях чувствуется больше, чем почти любой другой персонаж Библии».⁶³

Ревекка. Следующий матриарх⁶⁴ в Книге Бытие — Ревекка. Она имеет такую же силу характера и такое же достоинство, что и Сарра.⁶⁵ Отметим детали, указывающие на ее значимость. (1) Она внешне красива (Быт 24:16), но красота не единственное, что составляет ее величие. (2) Своей независимостью, верой и гостеприимством она напоминает Авраама: подобно ему, она отваживается оставить семью и отправиться в путь в далекую землю; подобно ему, она с охотой принимает странников.⁶⁶ (3) Значение

Ревекки в истории Израиля высвечивают нарративные техники: диалог, темп повествования и другие литературные особенности.⁶⁷ (4) Генеалогии в Книге Бытия подчеркивают роль Ревекки, называя лишь ее рожденной от Вафуила (Быт 22:23), хотя у нее был брат Лаван (Быт 24:29). (5) Значимость Ревекки подчеркивает и место генеалогии в повествовании: сразу после рассказа об испытании Авраама (Быт 22:1-19).⁶⁸

(6) Отправляя слугу на поиски жены для Исаака, Авраам велит: «Если же не захочет женщина идти с тобою, ты будешь свободен от сей клятвы моей» (Быт 24:8). Вопреки толкователям, которые думают, что в патриархальной системе женщины не имели собственного голоса в выборе мужа, здесь «Авраам исходит из того, что окончательное слово остается за женщиной».⁶⁹ В конечном счете решающий шаг делает именно Ревекка. Более того, повествователь приводит ее собственные слова, а не просто описывает их содержание (Быт 24:58), причем оставляет ее ответ для кульминации повествования.⁷⁰ (7) По прибытии слуги Ревекка лично хлопочет о размещении. Он просит места в доме ее отца, но она договаривается с «домом матери» своей (Быт 24:28). Ее отец почти все время молчит в этом сюжете и ничего не решает, как можно было бы ожидать при «патриархальном гнете».

(8) Особенно интересны переключки с рассказами об Аврааме. По словам Джеймса Уильямса, «с этим благословением рассказчик имплицитно включает Ревекку в цикл божественных обетований патриархам».⁷¹ (9) Когда Ревекка выходит замуж за Исаака и беременеет, в терзаниях она решает «вопросить ГОСПОДА» — подобно великим ветхозаветным пророкам, — причем делает это сама (Быт 25:22), получая от Господа оракул. (10) Очень важна формулировка в рассказе о ее родах: «И настало время родить ей» (Быт 25:24). Так говорится лишь о трех библейских женщинах: Елизавете и Марии в НЗ, Ревекке в ВЗ. (11) Впоследствии, когда Исав женится на двух хеттках, текст сообщает: «И были они в тягость Исааку и Ревекке» (Быт 26:35). Значит, Ревекка была не менее озабочена приемственностью, связанной с Заветом, чем

Исаак. (12) Библейский повествователь неоднократно подчеркивает роль матриарха Ревекки, и даже чаще, чем роль ее мужа Исаака.⁷²

С помощью всех этих повествовательных ключей рассказчик показывает высокое достоинство Ревекки, а также ее самостоятельность и равенство с мужем.

Такая характеристика Ревекки дает возможность глубже понять ее значимость... Все эти события изложены без всякой полемичности, и ни из чего не видно, что Ревекка вела себя необычным для женщины образом... А значит, в Израиле считалось, что женщины способны сами принимать важные решения относительно своего будущего, молиться, подчас лучше мужчин видеть Божий замысел и делать шаги, которые находятся в соответствии с этим замыслом об общине.⁷³

Рахиль и Лия. Мы уже касались истории Рахили и Лии в связи с их полигамным браком. Здесь стоит отметить, что, согласно Книге Бытие, это были женщины, способные действовать самостоятельно и решительно.⁷⁴ Они вели себя весьма инициативно в стремлении родить детей, и именно они, а не Иаков дали детям имена (Быт 29–30). Судя по сцене с мандрагорами (30:14–16), эти женщины имели возможность решать, с кем и когда у мужа будут сексуальные отношения. Джинсон не без иронии замечает: «Это поразительно, если учесть, что ранее их отец определил сексуальные союзы Иакова».⁷⁵ Обе женщины возмутились несправедливостью отца, лишившего их приданого (31:14–16; ср. стихи 34–35). И обе с верой призвали Иакова следовать велению Божьему: «Делай все, что Бог сказал тебе».⁷⁶ Из рассказа о Лии и Рахили можно также сделать вывод, что в патриархальном обществе женщина ценилась не только за способность к чадородию. Ведь Иаков больше всего любил Рахиль, независимо от числа сыновей, рожденных ему Лией (29:32, 34). И именно Рахиль, а не Иаков, мучилась из-за отсутствия сыновей (30:1).⁷⁷ И наконец,

Рахиль и Лия нашли в себе смелость оставить своего отца Лавана и покинуть родину ради далекой страны (Быт 31).

Фамарь. Библейский рассказчик рисует Фамарь в положительном свете.⁷⁸ Алиса Лэффи пишет о ее предприимчивости и находчивости:

Чтобы исполнить закон о левиратном «браке» — и «праведно» поступить в данной ситуации, — она выбрала время, место и обстоятельства. Если бы она не предусмотрела, что важно взять у Иуды залог, она не смогла бы доказать его отцовство. А еще Фамарь была готова рисковать: снять одежду вдовства и переодеться, выдать себя за блудницу и поставить себя под угрозу попасть на костер. Если бы не ее решительность, она могла бы остаться бездетной вдовой, жертвой неудачных обстоятельств... Однако она не сидела сложа руки: если мужчины, которым подобает вмешаться — Иуда и Шела — бездействуют, она что-то придумает. И она придумала! И как свидетельствует сам Иуда, Фамарь оказалась «правее» его.⁷⁹

Мартин Лютер хвалит Фамарь не только за ум и решительность, но и за целомудрие и глубину веры:

Очевидно, что Фамарь — женщина праведная и достойная: в ней нет ни гордыни, ни блуда. Она не ищет запретных удовольствий. Ее единственная цель — стать матерью в доме, в который ее направил Бог. Поэтому она снимает одежду, надетую временно, снова облачается в одежды вдовства и возобновляет траур. Она забеременела, но ожидает дальнейшего дара от Господа.⁸⁰

Аналогичным образом, Джоан Кук отмечает, что Фамарь «доказала свою чистоту, сохранив верность Иуде и Иру даже в экстремальных обстоятельствах».⁸¹ Пол Нобл подробно доказывает серьезные переключки между образами Фамари и Иосифа: оба были обижены, но в конечном счете оправданы, причем обидчики

признали совершенную несправедливость.⁸² В благословении Руфи старейшинами и жителями Вифлеема времен Судей (Руфь 4: 11-12) Фамарь фигурирует рядом с другими основательницами Израиля, Рахилью и Лией. И наконец, с христианской точки зрения Фамарь — одна из четырех женщин, упомянутых в генеалогии Иисуса Христа согласно Евангелию от Матфея (Мф 1:3).

Выводы. Жены патриархов — отнюдь не статисты, и «не тихие домохозяйки, но основатели нации».⁸³ Было бы несправедливостью считать, что они подчиняются всем мужчинам или находятся под гнетом своих мужей. Да, они уважают мужей, но они умны, активны и решительны. «Какая уж тут традиционная сервильность: эти женщины украшают страницы Бытия своим смехом и скорбями, *силой и мощью*».⁸⁴

Если вчитаться в Книгу Бытие, матриархи — яркие и сильные личности. Видимо, права Кэрол Мейерс: патриархальность нужно осмыслить заново, в свете ее первоначального контекста; многие детали повествований о патриархах отражают общий паритет между мужчинами и женщинами, «функциональное гендерное равновесие».⁸⁵ И феминистки правы, выражая недовольство многовековым подчинением женщин. Однако им нужно заново обдумать обоснование. Ведь жены патриархов не находились в униженном и угнетенном состоянии.

ЖЕНЩИНЫ ВРЕМЕН ИСХОДА

О женщинах говорят самые разные тексты ВЗ, а в ключевые моменты истории спасения — Исход, возникновение монархии, воплощение Христа — их роли уделяется особое внимание. В частности, череду удивительных женщин мы находим в начале Книги Исход.⁸⁶ «Если брать человеческие поступки в Исх 1-14, именно женщины выказывают наибольшую отвагу, вызывая наше глубочайшее восхищение. Их влияние на события очень велико».⁸⁷ Быть может, рассказчик неслучайно включил эти две

надцать «дочерей» в первые главы — как соответствие двенадцати «сынам» Израилевым.⁸⁸ Каждая из этих женщин играет важную роль в спасении Моисея и израильтян, а вместе взятые, они производят «эгалитарную социальную революцию... не имеющую аналогов в античном мире».⁸⁹

Шифра и Пуа. Традиционные комментарии на первую главу Исхода обычно уделяют основное внимание росту числа евреев в Египте, фараону, не знавшему Иосифа, а также гонениям на евреев и их уничтожению. И редко, где встретишь хвалу этим двум женщинам, хотя они спасали Израиль и уберегли Моисея в страшное для народа Божье время.⁹⁰ А ведь Книга Исход, в самом начале (Исх 1:15–22) описывает действия двух еврейских повитух, которые приняли самостоятельное нравственное решение ослушаться приказа фараона об убийстве новорожденных еврейских мальчиков. Дважды встречаются женщины для разговора с фараоном, что также свидетельствует об их важности.⁹¹ Немаловажно и то, что в повествовании они названы по именам (а фараон — нет!) Безымянный фараон беспомощен в своей попытке перебить израильских детей, а известные по именам повитухи спасают детям жизнь. Безымянный фараон проводит гендерное различие между младенцами, а повитухи не делают этого. Шифра и Пуа предотвращают геноцид. Через них Бог спасает народ Израилев. Рассказчик отмечает, что своей жизнью дети обязаны тому, что эти женщины боялись Бога. И Бог наградил их за верность: «За сие Бог делал добро повивальным бабкам... И так как повивальные бабки боялись Бога, то Он дал им семьи» (Исх 1:20–21).

Египетская царица. Парадоксальным образом будущее Израиля оберегает египетская царица, которая принадлежит к тому самому царскому двору, что издал указ об убийстве (Исх 2). Удивительно, но «действия не израильской женщины параллельны действиям Бога Израилева: она «нисходит», «видит» ребенка,

«слышит» его плач, жалеет, вытаскивает из воды и обеспечивает заботу о нем (ср. 3:7–8). То, что она делает для Моисея, Бог скоро сделает для Израиля».⁹²

Йохевед. Йохевед интертекстуально связана с действиями Божиими. Как Бог увидел, что все созданное им хорошо (глагол *rā'â*, «видеть», плюс *kî-tôb*, «что [это] хорошо», Быт 1:10, 12, 18, 21, 25, 31), так Йохевед увидела, что Моисей хорош (собой) (глагол *rā'â*, «видеть», плюс *kî-tôb*, «что [он] хорош», Исх 2:2). Библейская история упоминает необычный способ, с помощью которого Йохевед спасла жизнь своему сыну Моисею вопреки жуткому указу фараона. Ее муж, после краткого упоминания в Исх 2:1, больше не появляется в повествовании (если не считать генеалогических списков). Все внимание сосредоточено на его жене. Именно Йохевед увидела, что мальчик хорош, прятала его три месяца, кормила, а затем, когда он вырос, привела к дочери фараоновой (Исх 2:2–3, 9–10). Между строк можно понять, что она учила сына быть верным пути Яхве и готовила к соблазнам царского двора.⁹³ Йохевед также первый человек в еврейском каноне, который имеет теофорное имя (т.е. в имя которого включено имя Яхве). Очень важно, что этот человек — женщина.

Мариам. Мариам, дочь Йохевед, показывает ум, смелость и дипломатичность в разговоре с египетской царевной, ловко предлагая найти «кормилицу» (Исх 2:1–10). Возможно, она сама так и не вышла замуж, — во всяком случае, ВЗ не упоминает о ее муже и детях (хотя о Моисее и Аароне подобная информация приводится). Освещая события после начала исхода из Египта, большинство толкователей уделяют основное внимание ее братьям, Моисею и Аарону, а о ней если и вспоминают, то лишь в связи с ее ошибками. Тем самым роль этой удивительной женщины недооценивается.

Однако современные исследования, особенно феминистские, начали признавать большое значение и достоинство Мариам в

Писании.⁹⁴ Она как бы обрамляет Исход: появляется в начале событий на берегу Нила и в конце событий на берегу Чермного моря (Исх 2:1–10; 15:20–21). Таким образом, «рассказ о спасении Израиля из египетского плена начинается и заканчивается с Мариам... История Мариам обрамляет историю спасения Господня! Избавление Израиля из Египта начинается, когда Мариам спасает Моисея, и завершается, когда Мариам воспеваает свою песнь».⁹⁵

Мариам — второй из персонажей Пятикнижия (в его нынешней канонической форме), который отнесен к числу пророков (Исх 15:20). При переходе через Чермное море она выступает в двойной роли — пророчицы и музыканта подле своих братьев. Песнь Моисея и Песнь Мариам соседствуют в Исх 15, причем песнь Моисея начинается со слов «пою ГОСПОДУ» (стих 1; юссив, 1-е число), а песнь Мариам со слов «пойте ГОСПОДУ» (императив, 2-е число). Судя по корреляции формулировок и глагольных форм, «песнь Моисея задумана как ответ на призыв Мариам».⁹⁶ И «поскольку пророчица Мариам соседствует с музыкантами, перед нами концепция совместимости в обстановке хора, состоящего из людей обоих полов и всех статусов».⁹⁷ Более того, повествователь оставляет антифонное пение песни Мариам до кульминации рассказа об Исходе (Исх 15:20–21).⁹⁸ «Тонкий акцент на роль женщин в судьбе Моисея... а значит, и всего народа Израилева, увенчивается дуэтом Моисея и Мариам, где читателя приглашают узнать и помнить о дерзновении женщин, особенно Мариам».⁹⁹ Эстетический перформанс Мариам — как певицы, танцовщицы и ударницы — многое говорит о ее значимости, престиже и силе в Израиле.¹⁰⁰

В большинстве отрывков Пятикнижия, упоминающих Мариам, она — лидер.¹⁰¹ Более того, через Михея Бог говорит, что поставил ее среди вождей Израиля: «Я вывел тебя из земли Египетской и искупил тебя из дома рабства, и послал перед тобою Моисея, Аарона и Мариам» (Мих 6:4). Ее значимость видна даже из сообщения о ее смерти (Числ 20:1): большинство других названных по именам персонажей рассказа о скитаниях в пустыне

исчезают без подобных упоминаний. Неслучайно и то, что ее смерть и смерть двух братьев совпадают с последними тремя остановками в этих странствиях.

Библия также содержит важное генеалогическое упоминание о Мариам. Она отнесена к числу «детей» Амрама [1 Пар 5:29 (СП 6:3)]. Тот факт, что Мариам внесена в список отцов и мужских потомков, подтверждает ее значимость и намекает на то, что не только два ее брата были религиозными вождями, но и она сама.

Семь дочерей Иофора (включая Циппору). Если две повитухи, мать и сестра Моисея, а также дочь фараона сберегли Моисея для его будущей миссии, семь дочерей мидьянитянского священника ввели его в новую фазу миссии, когда он стал жить в доме их отца Иофора/Реуэла (Исх 2:18–20). Особую роль сыграла Циппора, ставшая женой Моисея (2:21–22). Когда Бог хотел умертвить Моисея на обратном пути в Египет (видимо, тот не исполнил условий Завета и не обрезал сына), Циппора спасла жизнь Моисею, быстро проведя обрезание (4:24–26).¹⁰² Упускать из виду «посредническую роль Циппоры» нельзя: возможно, она «предвосхищает заступничество Моисея, который впоследствии спас непокорный Израиль от гнева Божьего (Исх 32–34)». ¹⁰³ Действия Циппоры тем примечательнее, что она не израильтянка. Возможно, они намекают на ее священничество: она как бы пошла по стопам отца.¹⁰⁴

Выводы. Первые главы Исхода (особенно гл. 1–2) рассказывают о попытках фараона остановить усиление Израиля. В каждой из этих ситуаций события, препятствующие его замыслам, во многом обязаны женщинам.

Женщины играют важную роль в начале Книги Исход. Их действия определяют результат. От чрезвычайно положительного образа женщин до свидетельства о том, что женская отвага положила

начало освобождению, Исх 1:8–2:10 дает интерпретатору яркие темы для разработки: нежелание женщин мириться с угнетением, женщины как подательницы жизни, мудрость и находчивость женщин в ситуациях, где для благоприятного результата требуется ум и практическая смекалка.¹⁰⁵

Эксам четко подытоживает иронию повествования: «Без Моисея не было бы рассказа, но без поступков этих женщин не было бы Моисея!»¹⁰⁶

Дочери Целофхада. Еще одна группа женщин в Торе, возможно, обозначает переход от рассказов с важной ролью женщин к заповедям о статусе женщин. Числ 27:1–11 и Числ 36 повествуют о пяти дочерях Целофхада, которых звали Махла, Ноа, Хогла, Милька и Тирца (27:1). Их прямота производит глубокое впечатление.¹⁰⁷ Данный отрывок «говорит нечто важное о достоинстве и ценности женщин и детей как членов общества Израилева».¹⁰⁸ Повествователь отмечает, что они сделали шаг, беспрецедентный в истории Израиля — публично высказались как женщины «перед Моисеем, Елеазаром священником, и перед князьями, и перед всем обществом, у входа скинии собрания» (27:2), смело попросив о том, что считали своим по праву. Судя по некоторым деталям, речь этих дочерей была обращена к самому Яхве, а не к человеческому суду.¹⁰⁹ «Тем самым, они выглядят очень необычно. У них... есть мужество и уверенность, чтобы напрямую обратиться к ГОСПОДУ перед всем Израилем в качестве свидетеля».¹¹⁰

Их просьба поразительна: получить удел среди братьев их отца (стихи 3–4). Еще поразительнее, что Яхве согласен с ними (стих 7): «Правду говорят дочери Целофхада». И по воле Божьей создан соответствующий закон (стихи 8–11). Книга Чисел заканчивается объяснением этого закона. Более того, высокохудожественным образом рассказчик создает с помощью перикоп о дочерях Целофхада «замыкание, где в начале и в конце раздела идет

сознательно незаконченный рассказ о втором поколении. Дочери Целофхада явили веру и прилепились к Господу, невзирая на трудные обстоятельства». ¹¹¹ По контрасту с духовной близорукостью и неверием первого поколения (вышедшего из Египта) «эсхатологический взгляд этих дочерей дал необходимый толчок соблюдению Завета». ¹¹²

Узловой момент данного текста — гендерный вопрос... С учетом патриархальной культуры того времени, да и последующих веков, примечательно, что женщины обращаются к Богу напрямую, названы по имени и названы *правыми/справедливыми*. В пользу статуса дочерей говорит и следующий факт: отныне они носят имя семьи своего отца, что символизируется передачей им удела. ¹¹³

Это повествование, с его высокой оценкой женщин, ¹¹⁴ подводит нас к вопросу о заповедях Пятикнижия, касающихся статуса женщин в сравнении со статусом мужчин.

ВЫСОКИЙ СТАТУС ЖЕНЩИН В ЗАПОВЕДЯХ ПЯТИКНИЖИЯ

Часто можно услышать, что законодательство Пятикнижия «лишает женщину прав» и «не считается с ней». ¹¹⁵ Однако современные исследования показывают, что заповеди, которые при поверхностном чтении могут быть поняты как умаление женщины, на самом деле защищают уязвимых членов общества, особенно женщин и людей, страдающих физическими недостатками.

СООТНОШЕНИЕ СТАТУСА ЖЕНЩИН И МУЖЧИН В ЗАПОВЕДЯХ ПЯТИКНИЖИЯ

Женщины участвовали в церемонии Завета [Втор 29:9-12 (СП 10-13)], а значит, вопреки мнению некоторых позднейших авторов, считались полноценными членами общины Завета. ¹¹⁶ Подобно

мужчинам, они были обязаны соблюдать Закон (Втор 31:12). Моисей призывает внимать Закону *весь* Израиль, включая женщин и детей, ибо понимает: «и мужчины, и женщины должны слушать и учиться, чтобы блюсти и распространять веру и культуру».¹¹⁷ Законы, касающиеся основных культовых, этических и нравственных запретов и нарушений, глубоко эгалитарны. Декалог явно относится к мужчинам и женщинам.¹¹⁸ Суждения глав после Декалога («кодекс Завета»), которые применяют «Десятисловие» к конкретным ситуациям, показывают, что имеются в виду оба пола (Исх 21:15, 17, 20, 26–29, 31–32), — такова, видимо, и норма в более поздних уставах, где, несмотря на мужскую терминологию, предполагается гендерная инклюзивность.¹¹⁹ «Пора понять: если речь напрямую идет о мужчинах, содержание может относиться и к женщинам. Они подразумеваются в законодательных и культовых текстах, если не сказано обратного или если не ставятся другие вопросы».¹²⁰

Законодательство Книг Левит и Второзаконие иногда содержит прямые упоминания об обоих полах. Это не означает, что в остальных случаях имеется в виду лишь один пол, но просто «важность предмета заставляет автора более четко прояснить очевидное».¹²¹ Занятия оккультизмом влекут за собой одинаковое наказание и для мужчин, и для женщин (Лев 20:27; Втор 17:2–7); равно запрещены мужская и женская культовая проституция [Втор 23:18 (СП 23:17)]; за отступничество наказывались и мужчины, и женщины [Втор 13:7–11 (СП 13:6–10)]. За незаконную сексуальную связь полагалась смертная казнь людям обоих полов [Лев 18:6–18; 20:10–21; Втор 23:1 (СП 22:30)].

Джонатан Клаванс подытоживает ситуацию с гендерным вопросом в заповедях о ритуальной и нравственной нечистоте. Ветхозаветная система *ритуальной* нечистоты «достаточно равно обращается с мужчинами и женщинами».¹²² За вычетом менструальной нечистоты, которая может существовать лишь у женщин, причем соответствующие правила, возможно, призваны «помочь женщинам»,¹²³ «прочие основные источники ритуальной нечи-

стоты носят гендерно-слепой характер». ¹²⁴ В плане же *нравственной* нечистоты, «хотя сексуальные запреты (Лев 18 и 20. — Р.Д.) адресованы мужчинам, они в целом равно применимы и к мужчинам, и к женщинам». ¹²⁵ Клаванс делает вывод: «Большей частью древнеизраильская система нравственной нечистоты равно применима к мужчинам и женщинам». ¹²⁶

Но как быть с заповедями, которые как будто предполагают разное отношение к мужчинам и женщинам? Многие из них нужно понимать в свете устоев патриархального общества. Как мы уже сказали, основная ячейка древнеизраильского общества — семья, а не индивид. Одна из главных функций законов Пятикнижия состояла в том, чтобы «обеспечить целостность, стабильность и финансовую жизнеспособность семьи как основной единицы общества». ¹²⁷ Этой ответственностью был наделен ее «номинальный глава», муж/отец. Многие заповеди, которые с виду умаляют женщин или делают их сексуальность «собственностью» мужчины, главы семейства, на самом деле обязывают мужа/отца оберегать сексуальность жены/дочери и тем самым оберегать целостность семейной структуры. Перед нами защита, а не угнетение, женщин. Об этом мы скажем подробнее в следующем разделе.

Законы, якобы указывающие на низший статус женщин

Толкователи, которые думают, что законодательные кодексы Пятикнижия отражают низкий статус женщин, часто ссылаются на несколько отрывков. Рассмотрим здесь эти предполагаемые указания.

Числа 5. Часто говорят, что устав в Числ 5 (о женщине, подозреваемой в супружеской измене) не дает возможность женщине принять аналогичные меры против мужа, если она подозревает его в неверности. Феминистки часто ссылаются на данную заповедь как на яркий пример сексизма в Библии. ¹²⁸ Однако Джекоб

Мильгром ставит их аргумент с ног на голову: «Парадоксальным образом феминистки выбрали наименее подходящий для их цели отрывок... Публичное испытание женщины было призвано не унижить, а защитить ее; не наказать, а уберечь».¹²⁹ Аналогичным образом Рой Гейн отмечает, что во всей законодательной системе древнего Израиля это единственный случай, когда сам Господь обещает явить правосудный вердикт через чудесное вмешательство: «Право на такой Высший Суд принадлежит лишь женщинам».¹³⁰ Как мы покажем в детальном анализе данного отрывка (глава 8), хотя Бог действительно наказывал виновных, Он в то же время защищал невиновных и виновных от «гордыни мужа и предрассудков толпы».¹³¹ Таким образом, устав отражает не низкую оценку женщин, а желание защитить более слабых членов общества от обид и угнетения.

Левит 12:1-8. Многие ученые думают, что Лев 12:1-8 предполагает более низкую ценность или более низкий статус женщины: ведь чтобы очиститься после рождения девочки, нужно в два раза больше времени, чем после рождения мальчика.¹³² В главе 7 мы еще вернемся к данному отрывку, а пока скажем, что толкование ошибочно. Ведь не рождение младенца (будь то мальчика или девочки) вызывает нечистоту, а истечение крови. Младенец не нечист (в отличие от того, что предполагается в хеттских обрядовых текстах, связанных с рождением).¹³³ Ошибочна и точка зрения, что девочка связана с большей ритуальной нечистотой: приношения в конце очистительного периода одинаковы и в случае мальчика, и в случае девочки. Кроме того, законодатель специально упоминает «сына» и «дочь» рядом в стихе 6 («за сына или за дочь»), поставив их на один уровень. Значит, подчеркивается равенство, а не разница в социальном статусе.

С чем же связана разница во времени очищения? На сей счет имеется множество догадок, но гипотеза Джонатана Магонета¹³⁴ наиболее убедительна в свете библейских данных. Магонет отмечает, что в левитском законодательстве о ритуальной нечистоте,

связанной с вопросами секса, проводится четкая грань между нечистотой естественной (физиологической) и неестественной (патологической). И здесь важны медицинские соображения. Ключ к Лев 12:1–8 содержится во фразе «очищаясь от кровей»: оскверняет — кровь. Как отмечают врачи (и современные акушерки следят за этим), вагинальное кровотечение часто бывает не только у матери, но и у самой новорожденной девочки. Потому фраза «очищаясь от кровей» относится к выделениям матери и девочки. Решается проблема двойной нечистоты. «Поскольку в обрядовом смысле надо что-то делать, а ребенок здесь бессилен, мать, с которой девочка была соединена и из которой появилась, символически несет нечистоту, и период удваивается. Перед нами обычная математическая логика: два источника нечистоты требуют двойного периода очищения».¹³⁵

Кэрол Мейерс отмечает: поскольку «менструальные табу» в Лев 12–15 «связаны в ВЗ с другими физическими условиями, частью имеющими отношение к мужчинам, а частью сексуально нейтральными», необходима «переоценка менструаций и нечистоты». Она приходит к выводу, что уставы о нечистоте в Лев 12–15 «вообще не имеют отношения к динамике гендерных отношений».¹³⁶ Низкой оценки женщин и низкого статуса женщин здесь нет и в помине.

Левит 27:1–8. Некоторые усматривают указание на более низкий статус (или более низкую ценность) женщин в Лев 17:1–8: цена мужчины стабильно выше, чем цена женщины. Заметим, однако, что здесь многое зависит от возраста. Мужчина от двадцати до шестидесяти лет оценивается в полсотни шекелей серебра, а женщина того же возраста — в тридцать шекелей. Мужчина от пяти до двадцати лет оценивается в двадцать шекелей, а женщина — в десять шекелей. Мальчик от одного месяца до пяти лет оценивается в пять шекелей, а женщина — в три шекеля. Мужчина от шестидесяти лет и старше оценивается в пятнадцать шекелей, а женщина — в десять шекелей.

Вальтер Кайзер справедливо отмечает: «Разница в оценке мужчин и женщин в вопросе об особых обетах обусловлена их ценностью в служении при скинии»; здесь нет «ни прямого, ни косвенного суждения об их ценности внутренней».¹³⁷ Рой Гейн ставит довод против высокой оценки женщин с ног на голову: «Тот факт, что труд женщины оценивается столь высоко — а ведь женщины должны еще рожать и воспитывать детей! — этот труд играл важную роль в Израиле».¹³⁸ Гейн также отмечает, что заповедь не учитывает физическую внешность и телесную силу человека; «Фиксированные оценки Книги Левит носят эгалитарный характер — все люди определенного возраста и пола стоят одинаково».¹³⁹

Судя по всему, женщины, давшие обет служения Богу, получают здесь более низкую «цену» по той простой причине, что они *физически* слабее мужчин.¹⁴⁰ Соответственно, и старики и юноши ценятся ниже взрослых мужчин во цвете лет. Дело не в социальном статусе, а в способности служить при святилище. Это хорошо видно из ситуации со стариками. В Израиле старики имели самый высокий социальный статус: они считались мудрыми, к их мнению прислушивались. Однако в Лев 27:1-8 они стоят относительно низко, ибо их физическая сила уступает силе молодых. Поэтому нет оснований говорить и о том, что женщины имеют более низкий социальный статус, чем мужчины.

Числа 30:4-17 (СП 30:3-16). Часто ссылаются на Числ 30:4-17 (СП 30:3-16): мол, поскольку муж имел право отменять обеты жены, а отец — обеты дочери, статус женщин был ниже статуса мужчин. Однако Херли показал, что «в основе права отменять обеты жены лежала юридическая роль мужа, а не ее ущербность или неспособность к действию».¹⁴¹ Как мы уже сказали, в древне-израильских семьях существовал принцип лидерства: муж/отец был номинальным главой семьи. Однако роль смиренного лидерства означала необходимость заботиться, а не подавлять и угнетать. Право мужа/отца отменять обеты было юридическим

профилактическим механизмом, призванным уберечь более слабых членов общества (в частности, жен и дочерей) от тяжелых для них последствий. Цель заповеди состоит в защите, а не в угнетении женщин. Более того, она обеспечивала приоритет интересов семьи над интересами культа.¹⁴²

Второзаконие 25:11–12. Типичный современный перевод: «Когда дерутся между собою мужчины, и жена одного подойдет, чтобы отнять мужа своего из рук бьющего его, и протянув руку свою, схватит его за срамной уд, то отсеки руку ее: да не пощадит ее глаз твой» (СП). Если перевод правильный, то перед нами единственный случай, когда Библия заповедует изуродовать человека. Поскольку заповедь не уточняет, что данная женщина повредила мужчине гениталии, как в одном параллельном ближневосточном законе (среднеассирийские законы, А §8),¹⁴³ ветхозаветное наказание выглядит на редкость жестоким. Джером Уолш пишет о том, какое значение это имеет для вопроса о взгляде Библии на женщин: «Из-за своей уникальной жестокости Втор 25:11–12 выглядит особенно вопиющим примером лютого женоненавистничества в древнеизраильском юридическом корпусе».¹⁴⁴

Об этой заповеди мы более подробно поговорим в главе 11 в связи с деторождением, а пока вкратце изложим выводы. Думаю, Уолш прав в своем филологическом и лексическом анализе: 25:12 означает не «отсеки руку ее», а «выбрей [волосы] у нее в паху». Заповедь не нарушает базовый библейский принцип справедливого воздаяния (*lex talionis*) и призвана наказать за бесстыдство. «Снижая строгость наказания с ампутации до временного стыда из-за депиляции, такой перевод позволяет рассматривать наказание как справедливое и адекватное «бесстыдству» женского поступка. Она публично унизила мужчину, схватив за гениталии (но видимо, не причинив им серьезного вреда), и наказана не увечьем, а публичным унижением, связанным с гениталиями».¹⁴⁵ Да, женщина наказывается. Однако наказание вполне

адекватно действиям, и никакого «лютого женоненавистничества» здесь нет.

Женщина как собственность? — Десятая заповедь и другие отрывки. Тезис о том, что жена считалась собственностью мужчины, часто пытаются доказать ссылкой на Десятую заповедь (Исх 20:17; Втор 5:21). Однако Джон Отуэлл отмечает: здесь жена упомянута не в качестве собственности, а в качестве первого члена домохозяйства.¹⁴⁶ То, что жена не считалась собственностью или не ставилась на уровень рабыни, подтверждается и следующим фактом: израильтянин мог продавать рабов (Исх 21:2–11; Втор 15:12–18), но не жену, даже добытую в качестве военнопленной (Втор 21:14).

Можно услышать и такой довод: при заключении брака жених давал тестю «брачный дар»; этот подарок, по сути, представлял собой покупку жены. Термин *mōhar* [использованный в ВЗ лишь трижды — Быт 34:12; Исх 22:16 (Исх 22:17)]; 1 Цар 18:25) лучше переводить именно как «брачный дар» (а не «выкуп»).¹⁴⁷ Судя по всему, означал он компенсацию отцу за работу, которую дочь иначе выполнила бы в семье.¹⁴⁸ Принадлежала же компенсация, видимо, в конечном счете жене, а не отцу.¹⁴⁹

Из нескольких отрывков Книг Исход и Второзаконие, касающихся женщин в ситуациях добрачного или внебрачного секса, иногда делают вывод, что женщины рассматривались как имущество отца/мужа. Однако, как мы покажем ниже, цель данных отрывков состоит в другом: защитить и женщину, и структуру семьи.¹⁵⁰ В других странах древнего Ближнего Востока мужчину могли наказать за преступление, отобрав у него жену или дочь, быка или раба, — вот это действительно отношение к женам и дочерям как к собственности.¹⁵¹ А в Библии ничего такого нет. Аналогичным образом, если в других ближневосточных законах мужу разрешалось «бить свою жену, таскать [за волосы], повреждать и прокалывать ее уши; вины в этом нет»,¹⁵² библейский Закон не позволяет мужу вести себя с женой подобным образом.

Вчитаемся еще в пятую заповедь Декалога и ряд заповедей на всем протяжении кодексов Пятикнижия: жене/матери подобает в семейном кругу равная честь с отцом (Исх 20:12; 21:15, 17; Лев 20:9; Втор 21:18-21; 27:16).¹⁵³ «Нет дискриминации в пользу отца и против матери. Власть матери над сыном в законодательных кодексах столь же велика, сколь и власть отца». ¹⁵⁴ Человеку, нанесшему побои или оскорбившему отца, назначается то же наказание, что и ударившему или оскорбившему мать (Исх 21:15, 17). Более того, если на Ближнем Востоке мать сплошь и рядом контролировал сын, Лев 19:3 ставит мать прежде отца в заповеди: «Почитайте каждый мать и отца своего». Этот отход от обычной последовательности подчеркивает право женщины на равное с отцом сыновнее уважение. Аналогичным образом намекает на равенство мужа и жены четвертая заповедь Декалога: в Исх 20:10 фраза «не делай» стоит в мужском роде, включает жену, поскольку она отсутствует в дальнейшем списке домашних.¹⁵⁵

Если вспомнить, какую картину семейной жизни создают повествования Пятикнижия,¹⁵⁶ трудно уйти от выводов, которые мы сделали и проиллюстрировали: жена рассматривалась как равная с мужем, обладала равной с ним властью дома и равно с ним участвовала в семейных решениях. Правильно пишет Мейерс: функциональная «не-иерархичность» в древнем Израиле делает спорным всякий вопрос о равенстве юридическом.¹⁵⁷

Мужское священство. Пожалуй, чаще всего сторонники тезиса о низком статусе женщин в ВЗ ссылаются на то, что священниками могли быть лишь мужчины. Многие либеральные феминистки усматривают здесь лишнее доказательство угнетения женщин. С точки зрения многих евангельских приверженцев иерархичности, здесь кроется важный намек: в общине Завета женщины не играли (и не должны играть) лидирующую роль.

Заметим, однако, что в древнем Израиле и большинство мужчин не могли стать священниками. Священство Господне было

ограничено мужчинами из одной конкретной семьи (Аароновой) одного конкретного племени (Левия) (Исх 28-29; Лев 8-9). Вместе с тем, согласно первоначальному замыслу Божьему, священниками призваны стать и мужчины, и женщины. Как мы отметили в разделе 1, в Эдемском саду Адам и Ева играли как бы роль левитов и священников (Быт 2:15; ср. Числ 3, 7, 8, 38; 18:2-7), и сам Бог дал им священническое облачение (Быт 3:21). Более того, в своем глубоком анализе Исх 19 Джон Сейлхеймер показал, что по первоначальному замыслу Всевышнего *весь* Израиль должен был стать «царством священников» и *все* израильтяне должны были взойти на гору для встречи с Богом. Лишь после того как народ отказался восходить — по испугу и маловерию, — Бог ввел особое священство.¹⁵⁸ Новозаветная церковь восстановила первоначальный идеал: вся община Завета стала «царственным священством» (1 Петр 2:4-5, 9).

Некоторые считают, что женщины не имели права становиться священниками в древнем Израиле из-за регулярной (ежемесячной) ритуальной нечистоты: получилось бы, что четверть своей взрослой жизни они не в состоянии исполнять обязанности в святилище. Согласно другой версии, проблемы для священнического служения создала бы слабость верхней половины тела: женщины не могли бы охранять святилище¹⁵⁹ и поднимать туши жертвенных животных.¹⁶⁰ Еще вариант: «поскольку место женщины в обществе определяется местом в семье, женщины обычно не могут отлучаться надолго из дома».¹⁶¹ Однако, хотя все эти соображения могли иметь место, едва ли они указывают на основную причину, по которой женщины не имели права становиться священниками.

Как мы отметили в главе 3, сугубо мужское жречество в Израиле резко контрастировало с другими древними ближневосточными культурами, где среди служителей культа были и жрицы. «Поскольку другие народы Ближнего Востока исповедовали культы, в которых имелись жрицы, их отсутствие в яхвизме древнего Израиля выглядит неслучайным».¹⁶² Судя по всему, установ-

ление мужского священства в Израиле — сразу после поклонения золотому тельцу, связанному с египетскими/ханаанейскими культами плодородия, — было полемикой с религиями окружающих народов, с их почитанием богинь и обрядами плодородия. Поскольку одна из основных функций ближневосточных жриц в последней половине второго тысячелетия и в первом тысячелетии состояла в том, чтобы выступать в роли «жены божества», такая функция для женщины в религии Яхве исключалась.¹⁶³ Сугубо мужское священство в Израиле помогало предотвратить синкретическое осквернение израильского культа через обожествление секса и разврат, столь характерные для ханаанейского почитания Баала и Ашеры.

Заповедь ограничить священство мужчинами из дома Аарона никоим образом не умаляет женщин и не означает, что в общине Завета им запрещено быть лидерами, играть учительскую и административную роль. На основании Втор 33:8–10 Жак Духан отмечает три существенные особенности левитского священства: (1) дидактическая и административная функция (судейство, учительство); (2) пророческая функция (оракулы, особенно урим и туммим, с целью узнать будущее или волю Господа); (3) культовая функция. Он показывает, что две из этих функций — пророческая и учительская/административная — женщинам разрешалась: среди ветхозаветных женщин были и пророчицы, и учителя, и судьи.¹⁶⁴ Как мы уже отметили, лишь культовая функция была для них невозможна. И здесь могли сыграть свою роль полемические соображения, связанные с участием ближневосточных жриц в обожествлении секса.¹⁶⁵

ВЫСОКИЙ СТАТУС ЖЕНЩИН В РЕЛИГИОЗНЫХ И ГРАЖДАНСКИХ ДЕЛАХ

Статус женщин был высоким не только в семейном кругу, но и в религиозных и гражданских делах. За вычетом священнодействий — а «за женщинами оставался их уникальный и важный

вид близости с Богом (рождение детей)», — «статус женщины в культе был равен статусу мужчины». ¹⁶⁶

Женщины участвовали в ежегодных праздниках [Втор 5:14; 16:10-11; 29:9-12 (СП 29:10-13); 31:12], вместе с мужчинами молились, веселились и пели (Втор 12:18; ср. 1 Цар 2:1-6), присоединялись к жертвенным трапезам (Втор 12:18), хотя были вправе сидеть дома с детьми. ¹⁶⁷ Они приводили жертвенных животных и съедали свою долю жертвы (Числ 18:18). Ни одна заповедь не запрещает женщинам закалывать жертвы, ¹⁶⁸ а некоторые заповеди, видимо, касаются участия женщин в жертвах (см. особенно Числ 5:6, 8). ¹⁶⁹ Они участвовали в обрядах, связанных с ритуальным очищением, и т.д. (Лев 12:18; 13:29-39; 15:19-29). Согласно Пятикнижию, как минимум в одном случае женщина участвовала в обрезании (Исх 4:24-26). Женщины регулярно «служили» (*šābā'*) при входе в святилище (Исх 38:8; ср. 1 Цар 2:22). ¹⁷⁰ Женщину в роли пророчицы мы видим на примере Мариам, которая также пела/играла на музыкальных инструментах в рамках культа (Исх 15:20-21; Числ 12:1-8). ¹⁷¹ Как мужчины, так и женщины имели право самостоятельно брать на себя обеты [Числ 6; 30:4-16 (СП 30:3-15); ср. 1 Цар 1:11, 24-28]. Не только мужчины, но и женщины могли давать обеты назорейства (Числ 6:2-21). Последний отрывок особенно показателен: начинается он со слов «если мужчина *или женщина*...», а дальше используются только мужские формы. Отсюда следует, что такой мужской язык задуман как гендерно-нейтральный. ¹⁷² Одним словом, в вопросах духовных прав и духовной ответственности мужчины и женщины были равны в очах Божьих.

Выводы

Анализ не подтверждает тезис о низком и угнетенном статусе женщин в законодательстве и повествованиях Пятикнижия. В древнеизраильских семьях действовал принцип лидерства, согласный с божественным уставом в Быт 3:16: муж/отец должен

быть смиренным лидером семьи, брать на себя ответственность, заботиться о жене и домашних. Однако это не означает, что мужчина стоял выше жены и что женщин угнетали. Да, в некоторых заповедях можно усмотреть «дискриминацию» женщин *по современным меркам*, но если учесть исторический и канонический контекст, становится ясно, что эти заповеди продиктованы необходимостью защитить более слабых и уязвимых членов общества.¹⁷³ «Функциональная не-иерархичность» в древнеизраильских гендерных отношениях «делает спорным вопрос о равенстве юридическом».¹⁷⁴ Хотя в Библии мало упоминаний о случаях, когда женщины становились общественными лидерами, Библия не подает их как нечто экстраординарное или неприемлемое. Тот факт, что некоторые виды общественной деятельности (особенно священство) были закрыты для женщин, не означает угнетения женщин.¹⁷⁵

ВЫСОКАЯ ОЦЕНКА ЖЕНЩИН В ПРОРОКАХ/ПИСАНИЯХ

РАННИЕ ПРОРОКИ

Всюду в Ранних Пророках, от Книги Иисуса Навина до Книг Царств, общая каноническая структура книг ярко высвечивает роль женщин: «На каждой стадии израильской истории женщины выступают как оракулы. Рахав и Девора идут соответственно перед завоеванием Ханаана и после него; Анна и аэндорская колдунья обрамляют царствование Саула; Авигаиль и Олдама поддерживают давидическую монархию... Волю Божию оглашают женщины, и это многое говорит о том, как слово может возвещаться через людей маргинализированных».¹⁷⁶

Женщины в Книге Иисуса Навина. Книга Иисуса Навина интересно подчеркивает роль блудницы Рахав.¹⁷⁷ Вообще в Библии есть несколько шпионских историй (Числ 13; Нав 2; Суд 18).

Рассказ в Нав 2 содержит множество аллюзий на рассказ о двенадцати лазутчиках в Числ 13; важные элементы Числ 13 мы находим и в Нав 2.¹⁷⁸ Числ 13: лазутчики отправляются в путь, входят в землю, находят ценные предметы, возвращаются к народу, показывают добычу, рассказывают об увиденном и принимают решение действовать на основе данной информации. В Нав 2 мы находим все эти элементы, за исключением двух. А именно в Иерихоне лазутчики как будто не находят ничего ценного, что можно предъявить по возвращении. Или... находят? Если вчитаться в текст, можно увидеть, что элементы никуда не пропали: обретенная ценность — это Рахав! Правда, лазутчики не приводят Рахав сразу с собой, но она появляется в Израиле до окончания рассказа (Нав 6). Община Завета принимает ее тепло и радушно, а в конечном счете (если следовать христианскому учению) она становится прародительницей Мессии.

Книга Иисуса Навина содержит следующую оценку Рахав.¹⁷⁹

- Первое: *Бог ценит Рахав за то, кто она есть*, хотя она была и неотшлифованным алмазом» (сочтя необходимым, солгала без колебаний). Не сказано, что Бог одобряет ее ложь. Однако Бог ценит ее как личность, встречая ее на том духовном уровне, какого она достигла.
- Второе: *Рахав ценится как драгоценное свидетельство милости Божьей к людям, включая язычников*. Обитатели Ханаана имели возможность узнать истину о Яхве, и Рахав приняла эту истину. Более того, «Рахав принадлежат самые страстные и самые логичные высказывания в Книге Иисуса Навина (стихи 9–13). Пока лазутчики прячутся, Рахав рассказывает им о вере в Бога, которая побеждает».¹⁸⁰ Детальный анализ примечательных параллелей между ее словами и обетованиями Господними о победе Израилю показывают: «Ее слова важны, поскольку повествуют об исполнении обетований и возвещают о ГОСПОДЕ... Слова и дела Рахав поднимают ее из праха, чтобы посадить с князьями (Пс 112:7–8)».¹⁸¹

- Третье: *Рахав ценится за отвагу*. В условиях господства ханаанейской культуры она принимает нового Бога, в корне отличного от лунного божества своего города и других местных божеств плодородия. Она знала: если иерихонский царь узнает, что она помогла лазутчикам, ей и ее семье не сносить головы. Однако она пошла на риск и спасла их.
- Четвертое: *Рахав ценится за веру*. Средоточием рассказа о Рахав в сцене с лазутчиками является ее вера. На ее вере делает упор и автор Послания к Евреям в новозаветном «зале славы» (Евр 11:31). Иаков выбирает лишь двух ветхозаветных персонажей, чтобы показать пример деятельной веры: Авраам, «друг Божий» (Иак 2:21–24), и «блудница Рахав» (2:25).
- Пятое: *Рахав ценится как орудие избавления*. Она спасает жизнь израильским лазутчикам, пряча их, и возглашает спасение всему Израилю: «Я знаю, что ГОСПОДЬ отдал эту землю вам» (Нав 2:9). Выручает она и свою семью, когда просит израильтян оказать милость (*hesed*) дому отца ее (Нав 2:12). Особенно заметна спасительная роль Рахав из многочисленных аллюзий на пасхальное искупление (когда лазутчики объясняют, что она должна делать). Дэвид Мэдвиг отмечает «разительное сходство с Пасхой; достаточно сравнить алый шнурок с разбрызганной кровью, а требование к семье Рахав оставаться в доме — с заповедью вкушать пасху в семьях, не покидая дома (Исх 12:21–23)». Помимо тематических параллелей, есть и терминологические: оба рассказа упоминают о «знаке» [*’ôt* (Исх 12:13; Нав 2:12)], почти в одинаковых формулировках излагают запрет покидать дом (Исх 12:22/Нав 2:19) и подчеркивают слово «кровь» (Исх 12:13/Нав 2:19).¹⁸² Интересно также, что «шнурок» в Нав 2:18 обозначается словом *tîqwâ*, которое во всех остальных случаях своего употребления в ВЗ (а их 31) обозначает «надежду». Это явная игра слов: алый шнурок, привязанный Рахав, символизирует избавление и надежду — и

для лазутчиков, и для всего Израиля, и для Рахав с ее домом. Связь между «надеждой» и Пасхой также намекает на типологию: перед нами намек на мессианскую надежду, на Агнца Божьего.

- Шестое: *Рахав ценится как неотъемлемая часть сообщества Израилева*, — после гибели Иерихона она поселяется «среди» (*bēqereb*) Израиля. Берквист отмечает, что это понятие обозначает «внутренности и даже утробу. Отныне блудница Рахав входит в утробу Израиля, и рассказ достигает кульминации. Община принимает Рахав».¹⁸³ Тем самым лазутчики, наконец, приносят в лагерь нечто ценное из своей миссии.
- Седьмое: *для христиан Рахав — среди предков Христа*. Если сравнить несколько библейских отрывков, станет ясно, что Рахав — прапрабабушка Давида, а значит, входит в число прародителей Мессии.¹⁸⁴ Она одна из пяти женщин, включенных в генеалогию Иисуса в Евангелии от Матфея. Какой удивительный образ блудницы, ставшей подвижницей веры!

Если Рахав появляется в начале Книги Иисуса Навина, еще одну женщину, обладающую замечательными качествами, мы встречаем ближе к концу (Нав 15:16–19). Краткий рассказ об Ахсе, дочери Халева, повторяется почти в тех же формулировках в начале Книги Судей. Толкователи обычно рассматривают его в связи с Книгой Судей.

Женщины в Книге Судей. Из повествования Судей видно, сколь высоко оценивает автор достоинство женщин.¹⁸⁵ Первая из упомянутых героинь — Ахса, дочь Халева (Суд 1:12–15), «ролевая модель благопристойности для более поздних образов женщин».¹⁸⁶ Несмотря на краткость эпизода, заметна находчивость и самостоятельность Ахсы. Она энергична и доводит дело до конца: уговаривает мужа просить землю, а сама тактично просит о «подарке», источнике воды вдобавок к земле. Игра слов (стих 15) — «подарок» (*bērākā*) и «пруд», «озеро» (*bērēkâ*; согласные те же

самые) — выдает не только изобретательность, но и поэтичность. Лилиан Клейн отмечает игру слов во фразе «и она пришла» (корень *bw'*; Суд 1:14), которая может указывать и на приближение в пространстве, и на сексуальную связь, и здесь, видимо, означает «и ее приход к жениху, и сексуальную связь. Первая коннотация сообщает читателю, что Ахса переходит в семью мужа в патрилокальном браке... Вторая наводит на мысль, что Ахса ждала завершения брака (а конкретно, сексуальных отношений), чтобы выразить и высказать свои желания».¹⁸⁷ Тем самым Ахса «изображается не как пугливая и застенчивая невеста в страхе перед мужем-воином, а как женщина находчивая и целеустремленная, знающая, что ей нужно и как этого добиться в обществе ее времени».¹⁸⁸ Рой Гейн подытоживает пафос повествования: «Ахса берет на себя роль лидера, и ее мужчины уступают».¹⁸⁹ При всем уважении к мужу Ахса не боится «уговаривать» (*sût*) его потолковать с отцом (1:14). Из еврейского оригинала также ясно, что Ахса по-прежнему чтит отца и ведет себя уважительно (1:15), но вместе с тем убеждает его мягкими и деликатными речами и логикой.

Если Ахса показывает образец хорошего поведения, на примере Деворы видна высокая оценка женщин в Книге Судей.¹⁹⁰ Чрезвычайно важно, что единственный судья, описанный мало-мальски подробно и без упоминания о серьезных недостатках (или упадке), это женщина.¹⁹¹ И «единственный судья, который сочетает все возможные формы лидерства — религиозную, военную, юридическую и поэтическую — это женщина».¹⁹² Девора названа «женой Лаппидота» (*'ēšet lappîdôt*), что, быть может, точнее перевести как «женщина светильников/молний» или «женщина духа».¹⁹³ Раньше толкователей-мужчин удивлял образ Деворы. Кто-то отказывался признавать в ней настоящего судью: мол, настоящим судьей был Варак. Другие полагали, что главное в данном повествовании — это битва, а лидерством Деворы можно пренебречь. Третьи считали ее исключением: подходящих мужчин не было, поэтому Всевышнему пришлось поручить дело женщине.¹⁹⁴

Мимо цели бьют и многие феминистские толкования: будто бы данный текст, акцентирующий на роли женщины, направлен против патриархального гнета.¹⁹⁵ Большинство критических ученых думают, что повествование в Суд 4 противоречит древней поэме в Суд 5, и постулируют различные источники, разделенные большим интервалом времени.¹⁹⁶ Христианские евангельские писательницы, полагающие, что Библия запрещает женщинам руководить мужчинами, делают попытки доказать, что Девора следовала советам мужчин: она не была «грубой и нахрапистой», а «давала мужчине (Вараку. — Р.Д.) возможность и честь самому вести народ к победе, но и не боялась и не медлила помогать ему в руководстве, когда ее об этом просили».¹⁹⁷

По-моему, текст черным по белому говорит обратное. Поэма усиливает повествование. И в повествовательной, и в поэтической части Девора недвусмысленно предстает в качестве одного из самых ярких женских лидеров в Библии и явно руководит мужчинами-израильтянами. Она политический вождь нации, «одно из старших лиц в Израиле».¹⁹⁸ В качестве военного вождя действует на равных с Вараком.¹⁹⁹ Более того, «сюжет Суд 4 знаменует концептуальность ведущего статуса и ведущей роли Деворы в сравнении с Вараком... Девора — инициатор, а Варак неохотно следует за ней. Девора — стратег, Варак — исполнитель. Текст тонко намекает, что подлинные герои здесь не мужчины (Варак и Сисара), а женщины — Девора и Иаиль».²⁰⁰

В повествовании Суд 4 и песни Суд 5 «читатель находит необычное, неожиданное и парадоксальное представление о женщинах, чей статус превосходит статус мужчин».²⁰¹ В то же время композиция Суд 4-5 наводит на мысль о «командной работе и взаимности» между Деворой и Вараком: «Оба выражают готовность к открытости и сотрудничеству, разве что Варак остается ведомым».²⁰² В конечном же счете тексты намекают на «равновесие и равенство путем, с одной стороны, радикальной смены парадигмы и перемены ролей между Деворой и Вараком, а с другой стороны, путем упоминания этих имен вместе».²⁰³

Статус Деворы не уступает статусу других судей в Книге Судей; за юридическим советом и божественными наставлениями к ней обращаются не только женщины, но и мужчины.²⁰⁴ Она пророчица и духовный лидер в Израиле. Вопреки мнению некоторых современных толкователей²⁰⁵ роль пророка/пророчицы в Писании включает власть и лидерство (у пророчицы — и над мужчинами) ничуть не меньше, чем роль учителя.

Одна суфражистка XIX века провела точную аналогию: судя по всему, Девора «была во многом как президент Соединенных Штатов, а заодно — высшей судебной и религиозной инстанцией. Эта женщина была президентом, верховным судьей и верховным пастором в теократической республике Израиль».²⁰⁶

В Книге Судей ни из чего не видно, что община Завета считала такое женское лидерство противным воле Божьей в отношении женщин. «В этой авторитетной роли Девора, со всей ее многосторонностью, вполне органична».²⁰⁷ Есть интертекстуальные свидетельства, что Девора как судья была одной из старейшин Израиля.²⁰⁸ Она называет себя «матерью в Израиле» (Суд 5:7), что, видимо, эквивалентно именованию лидера «отцом» в Израиле (1 Цар 10:12; 4 Цар 2:12).²⁰⁹ Черил Эксам, изучив роль матери в ВЗ, пришла к выводу, что мать «приносит избавление от угнетения, дает защиту и обеспечивает благополучие и безопасность своего народа». Именно это и делает для общества Девора в Книге Судей, дает «совет, вдохновение и руководство».²¹⁰ Вместе с тем ее роль — это «не мягкость, нежность и заботливость, часто ассоциирующиеся с материнством. Внезапно нас заставляют проассоциировать мать с военачальником».²¹¹

Ассоциацию между военачальником и «матерью в Израиле» мы находим и в Притч 31, где есть фраза *'ēšet-ḥayil* (буквально «женщина силы/доблести»; слово *ḥayil*, «сила», обычно используется в описании воителей²¹²). На публичной арене Девора действует независимо от мужа (если он у нее вообще был), сына и других родственников-мужчин. Песнь Деворы «славит женщин, которые не ждут сексуального насилия, пленения и смерти, не

ждут указаний, но берут инициативу в свои руки». Однако Девора «не выступает против патриархальности».²¹³ Вопреки мнению многих толкователей здесь «женская сила не направлена против патриархального гнета».²¹⁴ Вообще, как мы уже сказали, библейская патриархальность не угнетала женщин: да, дома муж оберегал жену, но женщинам не запрещалось руководить мужчинами в общественной сфере. Примеров женского лидерства в ветхозаветной общине немного, поскольку «совет, вдохновение и руководство» женщин были сосредоточены на воспитании детей. Все же руководящие роли таких женщин, как Девора, явно принимались обществом и получали благословение свыше. А значит, эти роли не были направлены против библейской патриархальности и не противоречили воле Божьей.

Книга Судей содержит и другие позитивные оценки женщин. В повествовательном/поэтическом отрывке, посвященном убийству Сисары Иаилью (Суд 4:17–24; 5:24–27),²¹⁵ пророчица и судья Девора называет эту израильскую женщину «благословеннейшей из женщин» и далее в том же стихе восклицает: «Между женщинами в шатрах благословенна!» (Суд 5:24). Кроме Иаили, в Библии так названа лишь Мария, мать Иисуса! Суд 9 описывает падение Авимелеха от руки жительницы Тевеца: согласно 9:53, «одна женщина бросила обломок жернова на голову Авимелеху и проломила ему череп». Попытавшись избежать унижения (быть убитым женщиной!), Авимелех приказал оруженосцу пронзить себя мечом, чтобы видящие его труп решили, что он в пал в бою, и не говорили: «Женщина убила его» (9:54). «Его уловка не удалась: поколения спустя царь Давид вспоминает об этом случае (2 Цар 11:21). И героизм женщины оправдывается, ибо ее ставят в один ряд с воителями».²¹⁶

Содержание и форма Суд 13 служит выражению особого благоволения к жене Маноя. Перед нами хиастическая структура, в которой именно эта женщина встречает божественного вестника, рассказывает мужу, а Яхве отвечает на молитву Маноя, посылая божественного вестника ей, а не ему. На всем протяжении

рассказа (Суд 13) благочестие и мудрость матери Самсона контрастируют с отсутствием таковых у ее супруга.²¹⁷ «Судя по всему, повествование желает подчеркнуть важность женщины в череде событий, увенчавшихся рождением Самсона... Маной ладит с богословием и понимает, что видеть божество чревато смертью (стих 22). Однако его жена — богослов более тонкий, ибо обращает внимание на божественный замысел данного события (стих 23)».²¹⁸ Более того, рассказчик изображает жену Маноя подобной ангелу в плане глубины, духовной зоркости и особенно — анонимности (нам специально не сообщается ее имя, чтобы возникла ассоциация с ангелом, чья сознательная анонимность подчеркивает его значимость).²¹⁹ «Здесь нет диссонанса: ее безымянность (в данном повествовании, вопреки общим нормам библейской литературы. — Р.Д.) отражает и подчеркивает ее центральную роль».²²⁰

Содержит Книга Судей и «тексты ужаса», например рассказ о дочери Иеффая и наложнице левита. О них у нас идет речь в других разделах книги. Отметим лишь, что современные исследователи показали: даже повествуя о самых темных и унижительных для женщин происшествиях, рассказчик утверждает их достоинство.²²¹

Женщины в Книгах Царств. В 1-4 Царств²²² «женщины появляются практически в каждом значимом отрывке... Это особенно заметно в 1-2 Царств, где перед нами быстро проходит целая череда женщин... Эти женщины выполняют важную роль в общей структуре 1-2 Царств».²²³ Показательны уже начало и конец этих произведений. Книги Царств начинаются с удивительного рассказа об Анне (1 Цар 1-2), и в начале Третьей книги Царств Вирсавия значима в переходе от правления Давида к правлению Соломона (3 Цар 1).²²⁴ В конце 4 Царств царица-мать и ее сын попадают в вавилонский плен (4 Цар 24:7-17), и мать символизирует судьбу монархии (ср. Иер 13:18-20; Иез 19). «Одним словом, историографический раздел, посвященный изра-

ильской и иудейской монархии, обрамлен женскими персонажами и/или образами». ²²⁵

Рассказа об Анне мы уже коснулись в главе 4 в связи с полигамией, а в главе 11 поговорим о нем подробнее в связи с темой бесплодия. Если Пятикнижие, повествуя о переходе Израиля от плена к свободе, упоминало о важной роли женщин, Книги Царств акцентируются на роли женщин в переходе от периода Судей к монархии. Перед нами уже знакомый парадокс: «Согласно израильским преданиям, важные события происходили с мужчинами, однако начало и характер этим событиям зачастую полагали женщины». ²²⁶ Анну не назовешь обычной матерью, ибо уж очень на многое она повлияла: промыслом Божиим родила Самуила, вождя Израиля. Это «первая (и *единственная!*) во всей Библии женщина, которая произносит формальную молитву, причем данная молитва приведена в тексте». ²²⁷ Не назовешь обычным и ее благодарение за Самуила (1 Цар 2:1-10): оно наполнено образами битвы и божественного суда, а увенчивается вдохновенным пророчеством о грядущем Мессии. На это предсказание есть аллюзия в новозаветном славословии Марии, матери Мессии (Лк 1:46-55). ²²⁸ Повествовательные стратегии нацелены на то, чтобы подчеркнуть значимость Анны: ее имя встречается 14 раз в 1 Цар 1-2; она нарекает сына и принимает важные решения касательно его будущего; она единственный персонаж, фигурирующий во всех десяти речах 1 Цар 1; за вычетом двух поэтических стихов в конце книги, изреченных ее сыном, ее песнь — единственный поэтический отрывок во всей книге. И что важнее всего, она активно участвует в еврейском культе: дает обет и приносит жертву к скинии в Силоме. «Таким образом, центральная роль женщины в повествовании об Анне (1 Цар 1) и участие этой женщины в ритуальном действе раскрывают нам еще один аспект культовой жизни женщин». ²²⁹

В Книгах Царств мы вступаем в эпоху монархии. Как будет отмечено ниже, монархическая структура — не заповеданная Богом — тяжело сказалась на библейской патриархальности и статусе

женщин. Радикальные сдвиги в стиле повествования выдают подавление патриархальности и женщин в монархическом обществе. И все же, судя по некоторым ярким моментам, рассказчик (и Бог) оценивает женщин высоко.²³⁰ Важно, что «первыми мудрецами, во всяком случае оставившими конкретные воспоминания в национальном наследии, были женщины».²³¹ Авигаиль с Кармила не названа «мудрой женщиной» напрямую, но судя по 1 Цар 25, она была не только «прекрасна», но и «умна» (стих 3; *tôbat-šekel*), «здоровымысленна» (стих 33; *ṭa'am*). Ее тактичный совет Давиду выдает, помимо благочестия, рассудительность и ум. Она «умна, красива, благоразумна и верна мужу (невзирая на его глупость и злобность...) Смышленная, догадливая и находчивая, она способна к самостоятельным поступкам».²³² Среди качеств Авигаиль — красноречие, решительность и способность к пророчеству; она — «благоразумная жена».²³³ Она первая возвещает, что Давид будет править Израилем, и Давид понимает: она «наделена удивительной энергией и деловыми качествами «идеальной жены» (*'ēšet-ḥayil*; см. Притч 31:10-31)».²³⁴ Быстрота и самостоятельность ее действий — причем она знала, что идет путем Господним — замечательно показывают, как женщина могла быть равной мужчине, делить с ним ответственность, сохраняя уважение к партнеру. «Авигаиль была мудрой женщиной в глупом мире, где доминировали мужчины».²³⁵

Рассказчик упоминает и других мудрых женщин, живших в период ранней монархии в Земле Израилевой и за ее пределами. В 2 Цар 14:2 мы читаем, что некая жительница Фекои была «мудрой женщиной» (*'iššā ḥākāmā*).²³⁶ В своем разговоре с Давидом она выдает тонкое понимание справедливости и милосердия, а также владение литературными приемами.²³⁷ Она также высказывается со властью, и мужчины слушаются.²³⁸ Аналогичным образом мудрая женщина из Авела на севере Израиля (20:14-22) говорит авторитетно, используя поэтику (пословицу), и мужчины слушают и слушаются.²³⁹ Ей присущи «сообразительность, верность, умение себя поставить и влиять на равных себе».²⁴⁰ Она называет

себя «матерью в Израиле» (20:19) — возможно, подражая Деворе, которая использовала тот же титул. «Очень колоритна» царица Савская, пришедшая к Соломону из Южной Аравии (3 Цар 10: 1-13; ср. 2 Пар 9:1); она «свободно путешествует и ведет себя с Соломоном как равная».²⁴¹ Некоторые экзегеты называют ее «самой мудростью, выраженной в повествовательной форме».²⁴² Быть может, к числу «мудрых женщин» стоит отнести и правдивую блудницу из 3 Цар 3:16-28.²⁴³

В период монархии мы встречаем «великую»²⁴⁴ шунамитянку (4 Цар 4:8-37; 8:1-6), женщину богатую и самостоятельную.²⁴⁵ «Образ этой женщины, неизвестной нам по имени, — один из самых удивительных в Библии. Независимая и заботливая, сильная и благочестивая, она напоминает ряд других женских персонажей, но превосходит их всех».²⁴⁶ Кэмп подчеркивает ее словесный талант, инициативность и умение принимать решения (чего не скажешь о ее муже) — «самодостаточность и авторитет, не обусловленные материнством».²⁴⁷ Высказывалось даже мнение, что, с точки зрения рассказчика, эта великая женщина в некоторых отношениях затмевает пророка Елисея, с которым общается.²⁴⁸

Период монархии также породил женщин, обладавших властью в обществе: *gēbirôt* (царицы-регентши).²⁴⁹ К сожалению, большинство из них использовали свое влияние в недобрых целях. Например, 2 Пар 22:3 говорит о влиянии Гофолии на ее сына Азарию: «Мать его была советницей ему на незаконные дела». О роли цариц-регентш в Израиле ученые много спорили,²⁵⁰ но самым убедительным выглядит вывод Нильса-Эрика Андреасена. На основании библейских данных и хеттских параллелей он доказывает, что «монарх не просто уважительно относился к царице-матери, — она имела важный официальный статус, который уступал лишь статусу самого царя».²⁵¹ Она была советницей, особенно в вопросе о передаче царского престола, но также (во всяком случае, такова Вирсавия) в судебных делах и посредничестве между политическими группировками (3 Цар 2:13-25). По-видимому, права и Акерман: как минимум четыре царицы-матери —

Иезавель на севере, Мааха, Гофолия и Нехушта на юге — играли официальную роль в культе, почитая Ашеру, богиню-мать.²⁵² Гофолия отличилась и тем, что в двух еврейских царствах стала единственной женщиной в числе единоличных монархов. Рассказчик не имеет ничего против ее пола, но лишь против поведения, которое не подобало бы и мужчине-правителю (4 Цар 11; 2 Пар 22).

Вопреки тем, кто полагает, что Бог никогда не призывал женщин к миссии, предполагающей необходимость учить мужчин, отметим, что, когда царь Иосия повелел священнику «вопросить ГОСПОДА» (4 Цар 22:13) о книге Закона, за божественным наставлением люди отправились к пророчице Олдаме. А ведь ничто не мешало найти мужчин-пророков, скажем Иеремию. О том, что свиток, найденный в Храме, есть Священное Писание, засвидетельствовала женщина! Согласно 4 Цар 22:14, Олдама жила в Иерусалиме в *mišneh*. Последнее слово обычно понимают как указание на «Новый город», но в переводе NJPS дана транслитерация («Мишне»), а в Библии короля Якова стоит слово *college* («колледж») и, скорее всего, это удачная находка: с точки зрения некоторых ученых, имеется в виду академия (возможно, возглавляемая Олдамой). Судя по всему, такой трактовки придерживались и в раннем иудаизме: Олдаму столь уважали, что в ее честь называли ворота у южного входа в Храм.²⁵³

В период древнеизраильской монархии женщины жили в основном частной жизнью, и вышеназванные случаи — единичные. Установление монархии, особенно после бюрократизации (при Соломоне), лишило женщин, не относящихся к царским кругам, возможности играть значимую роль в общественной сфере.

Ни одна из израильских бюрократий — дворец, армия, суды и даже «мудрецы» — не оставляла места женщинам. После того как государство объединилось, женщины перестали играть роль в пирамиде власти, а лидировать могли лишь в домашней сфере. Они могли быть мудрыми, но уже не ценились в этом качестве. С точки зрения

политической власти золотыми днями для них было время до возникновения государства. Ибо потом они могли обладать значительным влиянием в семьях как жены и матери, но только царицы влияли на судьбу нации.²⁵⁴

Поздние Пророки

Конкретные женщины. У Поздних Пророков мы находим мало упоминаний о конкретных женщинах. В основном — это жены пророков.²⁵⁵ Однако «относительно небольшое количество женских образов в пророческих книгах Еврейской Библии... не обязательно отражает сексизм. Эта литература вообще меньше внимания уделяет конкретным людям, будь то мужчины или женщины. Конкретные люди и даже универсальные типажи упоминаются здесь значительно реже, чем в исторических книгах».²⁵⁶ Среди таких упоминаний — судьба Гомери (Ос 1–3), прелюбодейной жены Осии (см. главу 8). Еще Исайя возвещает царю Ахазу, что «молодая женщина (*'almâ*) во чреве примет и родит сына» (Ис 7:14), — на мой взгляд, это отчасти сбылось в рождении сына самого Исайи от его жены «пророчицы» (Ис 8:3), но с учетом общего контекста пророчеств об Эммануиле (Ис 7–12) можно говорить об окончательном мессианском исполнении в рождении Сына, обещанного в Ис 9:5–6 (СП 9:6–7).²⁵⁷ Бог повелевает Иеремии воздержаться от женитьбы, чтобы избавить его от горя, которое вызвала бы смерть жены и детей при вавилонском нашествии (Иер 16:1–7). Согласно Иез 24:15–18, Бог возвестил Иезекиилю, что его жена, «утеха очей» (24:16), внезапно умрет, но плача по ней совершать не надо, — это знак грядущего плена для Иудеи, когда не будет времени для оплакивания. То, как описывается судьба жен пророков, выдает высокое представление о женщинах. Женщин уважали на равных с их мужьями.

Группы женщин. Поздние Пророки упоминают и о группах женщин. Женщины-отступницы (и мужчины-отступники) покло-

нялись «царице небесной» и плакали о Таммузе (см. главу 3). У Амоса есть такое обличение: «Слушайте слово сие, телицы Васанские, которые на горе Самарийской, вы, притесняющие бедных, угнетающие нищих, говорящие мужьям своим: «Подавай, и мы будем пить!»» (Ам 4:1). Исайя, его современник (VIII век до н.э.), аналогичным образом говорит о суде (Ис 3:13) на надменных «дочерей Сиона» (3:16–26) и «беспечных женщин» (32:9–11): их, как и их мужей и землю, ждет кара. И лет через сто Бог возвестит о суде на самозванных пророчиц иудейских, которые пророчествуют ложно и занимаются дивинацией, обманывая народ (Иез 13:17–23)...

Конечно, пророческие слова о подобных группах женщин нельзя назвать лестными. Однако видно, что некоторые круги женщин пользовались влиянием и авторитетом, обладали состоянием и даже религиозной властью в иудейском обществе времен монархии.

Другие высокие оценки женщин. Поздние Пророки защищают права и достоинство женщин по-разному. Согласно Исае, дети обязаны оказывать матери такое же почтение, что и отцу (Ис 45:10). Согласно Иеремии, женщин, наряду с другими уязвимыми членами общества (инвалидами и детьми), необходимо оберегать и предоставлять им такую же свободу, что и мужчинам (Иер 34:9); обещано их благополучное возвращение из плена (Иер 31:8). Иоиль предсказывает, что в эсхатологические последние дни не только мужчины, но и женщины получают дар пророчества (Иоил 2:3). Аллюзии на матриархов Пятикнижия — Рахиль (Иер 31:15–22) и Сарру (Ис 51:13) — повышают оценку женщин, ибо матриархи становятся символами надежды для эсхатологической общины. В Ис 51:2 Сарра упомянута рядом с Авраамом, вслед за чем идет форма мужского числа единственного рода, предполагающая обоих. Это подразумевает, что понятие «отцы» Израиля относится к обоим родителям, мужчинам и женщинам.²⁵⁸

Пророческая литература также содержит множество женских образов.²⁵⁹ В предыдущих главах мы уже обсуждали, как с помощью этих образов описывается Божество; ниже пойдет речь о связи подобной образности с темами, имеющими отношение к сексу. Сейчас отметим лишь несколько общих мест, касающихся оценки женщин. Например, в ряде отрывков сильные воины или народы противопоставляются женщинам. И это не умаление женщин, а лишь метафора, отражающая тот факт, что у большинства женщин недостаточно сильна верхняя часть тела (из-за чего они не могут сражаться в бою).²⁶⁰ Некоторые поэтические отрывки упоминают об особых социальных функциях женщин на празднествах: женщины поют и танцуют.²⁶¹ Говорится и об их плаче в контексте суда Божьего.²⁶² Зачастую у пророков (особенно у Исайи) Иудея персонифицируется как «дочь Сиона» или «дочь Иерусалима». ²⁶³ Иеремия говорит о любви Всевышнего к своему народу следующим образом: «Я сравнил дочь Сиона с прекрасным пастбищем» (Иер 6:2).

И наконец, у Иеремии мы находим таинственные, но яркие слова об эсхатологическом Дне ГОСПОДНЕМ: «Ибо ГОСПОДЬ сотворит на земле нечто новое: жена спасет мужа» (Иер 31:22). А если переводить буквально: «...женщина (*nēqēbā*) окружит (глагол *sbb* в породе поэль. — Р.Д.) (сильного) мужчину/воина (*geber*)». Существительное *nēqēbā* («женщина»), которым в Быт 1:27 обозначены все женщины, «здесь поэтически объемлет все индивидуальные женские образы поэмы... и оно отличается от этих образов, ибо в данном случае Яхве творит новое на земле». ²⁶⁴ Кэтлин О'Коннор подытоживает возможные толкования и их значение:

Быть может, речь идет о будущих сексуальных отношениях, когда женщины сыграют активную роль в рождении восстановленного народа. А может, о мирном обществе, когда женщины станут защитницами. Или предвосхищается какая-то иная перемена ролей. Ясно одно: удивительная новая роль женщин знаменует изменение взаимоотношений в воссозданном и радостном обществе.²⁶⁵

Не указывает ли этот отрывок, с его явными аллюзиями на рассказ о сотворении и грехопадении (Быт 1-3), на изменение подхода к лидерству мужчины, обозначенного в Быт 3:16? И не предсказано ли здесь возвращение к райской модели без иерархичности, когда положение женщин и мужчин будет полностью равным, и женщина «окружит» мужчину активной заботой и защитой?²⁶⁶

Писания: повествования/история

Среди исторических/повествовательных книг Писания Книги Руфь и Есфирь составляют часть Мегиллот (Пяти Свитков, каждый из которых читается на один из пяти иудейских праздников). Книгам Руфь и Есфирь мы уделим особое внимание из-за их позитивного утверждения сексуальности (в частности, достоинства женщины).

Руфь. В известном новаторском толковании на Книгу Руфь Филлис Трибл рассмотрела основные риторические элементы этого рассказа, обнаруживающие высокую оценку женщин в целом и особенно подчеркивающие замечательные качества Руфи, «достойной женщины (*'ēšet-ḥayil*)» (Руфь 3:11).²⁶⁷ Хотя в книге есть и мужские персонажи, по мнению Трибл, главную роль играют женщины, Руфь и Ноеминь, а также «случай», то есть Промысел Божий.²⁶⁸ Смелыми планами и действиями женщины берут ситуацию в свои руки. Руфь и Ноеминь — женщины творческие, инициативные и независимые, способные изменить ход событий и бросить вызов. При этом они не нарушают норм патриархального общества. Их смелость и решительность особенно бросается в глаза с учетом того, что они жили в «безжалостную эпоху»²⁶⁹ Судей — эпоху, к которой относятся самые вопиющие из упомянутых в Библии случаев унижения женщин (см. ниже).

Во времена кризиса, когда Ноеминь должна вернуться на родину, Руфь выражает глубочайшую веру. Ее решение пойти

вместе с Ноеминью выглядит безрассудным: ведь Руфь порывает с семейными, национальными, культурными и религиозными узами. Ее поступок радикален и в плане вопросов пола: «Вместо того чтобы искать мужа, молодая женщина связывает себя с пожилой женщиной, причем не «пока смерть не разлучит нас», а навеки».²⁷⁰ Ее удивительная способность оставить родительский дом и отправиться на чужбину, сравнима лишь с верой Авраама (и Ревекки). Быть может, она здесь даже превосходит Авраама: все-таки он был человеком состоятельным и не нуждался. Любопытно, что в своем благословении Руфи (Руфь 2:12) Вооз, видимо, сопоставляет ее судьбу с судьбой отца верующих в Быт 12:1-5.

Мы видим *hesed* («верность», «любовь») Руфи к Ноемини. Более того, ее (и Орфы) верность уподоблена *hesed* Господа (Руфь 1:8). Воистину она «достойная и сильная женщина» (3:11), под стать Рахили, Лии и Фамари; 4:11-12); она желаннее семерых сыновей (4:15). Удивительным образом Бог избрал ее («ГОСПОДЬ дал ей беременность», 4:13) быть среди прародителей царя Давида (4:18-22), а значит, и родоначальниц мессианской линии (ср. Мф 1:5). В кульминационный момент повествования именно Руфь делает предложение Воозу, а не он ей (Руфь 3:9). «Это предполагает, что женщина имеет равные права с мужчиной. В свете этой особенности чрезвычайно важен факт, что Книга Руфь — одно из немногих повествований, в котором мысли и поступки женщины формируют события, во многом определяющие рассказ».²⁷¹

Высокую оценку женщин отражают и другие особенности текста. Богодухновенный автор использует многочисленные словесные формулы, которые обычно применялись к мужчинам, но в этой книге — к женщинам.²⁷² А вот яркий момент под конец: «мужские и женские голоса» возвещают «ветхозаветное примирение ролей мужчины и женщины, где Рахиль, Лия, Фамарь и Руфь обретают признание как матери царей».²⁷³ Более того, «Книга Руфь — яркое пятно в темные века Израиля. Подобно оазису

в пустыне, Ноеминь и Руфь стоят за здоровую религиозность и этику в эпоху фанатизма и хаоса».²⁷⁴

Есфирь. Рассказ об Есфири не меньше чем рассказ о Руфи показывает, сколь высоким достоинством наделил Бог женщину.²⁷⁵ Согласно Промыслу Божьему (хотя имя Бога не упоминается в этой книге), Есфирь «достигла достоинства царского» в урочный час (Есф 4:14) — чтобы спасти евреев от исполнения указа об истреблении, инициированного Аманом при царе Ксерксе. Хотя в глазах царя Есфирь была привлекательна своей внешностью, рассказчик подчеркивает, что ценнее всего в ней была красота внутренняя: верность, мужество и послушание Богу. Характер Есфири — образец поведения в тяжелой ситуации.

Автор уважает Есфирь как женщину мужественную и умную, которая не теряет достоинства даже перед лицом врага и старается повлиять на неустойчивые желания своего деспота-мужа. Более того, автор описывает успешное разделение власти между мужчиной и женщиной, где оба достигают престижа и влияния в общине. В ключевой сцене (глава 4) мужчина и женщина слушаются друг друга. Более того, книга избирает в герои женщину, значимость которой для еврейского народа состоит не в деторождении — такие случаи в Библии можно перечесть по пальцам.²⁷⁶

Аналогичным образом, Сидни Энн Уайт заключает, что поведение Есфири «на протяжении всего рассказа — образец женской сноровки. От начала и до конца она не делает ни единой оплошности... Это образец успешного поведения в полном превратностей мире диаспоры».²⁷⁷

Есфирь — не только образец. Она еще и женщина влиятельная и способная к лидерству. Вначале она ведет себя послушно, но «по мере развития рассказа ее характер раскрывается, и от послушания она переходит к инициативе. Именно она заповедует пост, разрабатывает и осуществляет план. И в конечном

счете она устанавливает праздник Пурим. Есфирь берет на себя ответственность».²⁷⁸ Во второй половине книги она «решительна, активна в политической сфере и уверена в своих силах».²⁷⁹ Влияние Есфири видно также из акцента на ее мудрость: рассказчик создает сложные аллюзии на историю Иосифа, чтобы охарактеризовать Есфирь как мудрую героиню.²⁸⁰ И наконец, согласно эпилогу книги (9:16–32, особенно стих 32), Есфирь «наделена властью кодифицировать и устанавливать для последующих поколений празднования, начатые еврейским населением в целом».²⁸¹

Следует помнить и Вашти, «невоспетую героиню».²⁸² Вашти — «редкая женщина, которой удалось настолько сохранить мораль и чувство собственного достоинства, что она была готова, рискуя головой, отказать своему господину и не показать свое тело собравшимся... Вашти показала, что надо прежде всего следовать собственной совести и даже в самых крайних обстоятельствах не отказываться от человеческой свободы». Вашти «выше всех царских подхалимов и преданных наложниц, единственный человек во всем окружении царя, который может дать ему мудрый и объективный совет, а не говорить вместе с остальными ему лишь то, что он хочет слышать».²⁸³

Писания: гимны/литература Премудрости

Книга Иова. Среди главных героев Книги Иова нет женщин, но интересны образы жены и дочерей Иова.²⁸⁴ Создается впечатление, что когда на Иова и его семью обрушились бедствия, жена предложила ему сдаться и погибнуть: мол, уж лучше остаться честным, хотя бы даже и пришлось похулить Бога.²⁸⁵ Иов отвечает: «Ты говоришь как одна из безумных» (Иов 2:10). Однако это несогласие с ее словами не унижает ее как личность. Можно даже усмотреть здесь определенную иронию.²⁸⁶

Удивительным образом утверждается статус женщин в эпилоге. Описывая события после исцеления Иова, рассказчик пере-

числяет лишь имена его новых дочерей (Емима, Кассия и Керенгаппух), а не сыновей (42:13–14). «Описать акт наречения, среди прочего, значило подчеркнуть важность данного рождения, данного ребенка»²⁸⁷ — следовательно, здесь делается акцент на ценность дочерей, а не сыновей. Более глубоко понять высокую оценку женщин позволяют имена этих дочерей. Иов «дает дочерям пленительные имена, соответствующие их славной красоте: Яркий День (или, возможно, Голубка), Кассия (разновидность благовоний) и Рожок для сурьмы (порошок, которым подводили глаза). Эти экзотические имена не имеют отношения к благочестию. Они говорят о новом мире, обретенном Иовом, — мире красоты, аромата, косметики — женского изящества».²⁸⁸ Дочери Иова также получают наследство среди своих братьев (42:15) — процедура, «не имеющая параллелей в литературе древнего Израиля».²⁸⁹ «В этой значимости женского начала под конец Книги Иова есть нечто замечательное... За дочерьми остается едва ли не последнее слово. Они появляются как светоносные образы во сне: мы не можем понять, почему они столь значимы, но знаем, что они значимы».²⁹⁰

Псалмы.²⁹¹ Местоимения первого лица («я», «мы») и глагольные формы первого лица в Псалтири не имеют указания на род. Соответственно, эти псалмы подходят для пения как мужчинами, так и женщинами. Не исключена возможность, что женщины (в традиции Мариам, Деворы и Анны) сочинили какие-то из псалмов без надписаний. Мы находим несколько упоминаний об участии женщин в богослужении древнего Израиля. В Пс 148:12–13 девицы (*bētûlôt*) «хвалят имя ГОСПОДА». Псалом 68:26 (СП 67:26) описывает певцов, шествующих в святилище; певцов сопровождали музыканты, и среди них «девы (*‘ălāmôt*) с тимпанами». Надписание Псалма 46 (СП 45) содержит указание «согласно Аламот (*‘ălāmôt*, «молодым женщинам»). Песнь».²⁹² Возможно, имелось в виду, что псалом должны петь женщины. Если так, то «женщины в общине, которые сохранили данный псалом,

призваны возвещать, что «Бог — нам (женщинам. — Р.Д.) прибежище и сила» [Пс 46:2 (Пс 45:2)]... Когда эти псалмы исполняются женскими голосами и когда женщины утверждают эти предания как свои, тогда Бог, названный предками «Богом Иакова», становится прибежищем и силой женщин.²⁹³ Связь женских голосов с псалмом, наполненным такой силой, утверждает достоинство женщин-певиц, на которых возложена данная богослужбная роль.

В Псалмах много и других женских образов. Отметим уважение к материнству [35:14 (СП 34:14); 48:7 (СП 47:7); 127:3], тему Бога как защитника вдов [68:6 (СП 67:6); 78:64 (СП 77:64); 94:6-7 (СП 93:6-7, 20-23); 146:9 (СП 145:9)] и неплодных [113:9 (СП 112:9)]. Мы читаем о женах, почтенных женщинах и царицах [45:10-16 (СП 44:10-16)], дочерях [106:37-38 (СП 105:37-38); 144:12 (СП 143:12)], девах [78:63 (СП 77:63)] и рабынях/госпожах [123:2 (СП 122:2)].

В богословском плане заслуживают внимания два утверждения о статусе женщин в общине.

- Псалом 128 (СП 127) — один из псалмов восхождения, воспевавшийся паломниками на пути в Иерусалим — возвещает благословения боящимся Господа (стих 1). Одно из благословений касается жены: «Жена твоя, как плодовая лоза, в (буквально «во внутренней части (дома)»: *yĕrēkā*)²⁹⁴ доме твоём» (стих 3). Женщина пребывает в самом центре, самом средоточии дома.²⁹⁵
- Псалом 68:12 (СП 67:12) — стих, который почему-то обошли вниманием в основных феминистских толкованиях Псалмов — включает в высшей степени позитивную оценку женщин как вестниц слова Господня: «Господь дает слово: провозвестниц великое множество». Почему же на это место не обращают внимание? Возможно, причина состоит в том, что в большинстве современных переводов на английский язык теряется женский род «множества» (впрочем, он

отражен в «Новой американской стандартной Библии»). А между тем речь идет о целом сонме проповедниц/благовестниц!

Книга Притчей. Книга Притчей уважает женщину, придает ей большое значение, а во многих отрывках ставит жену на одну доску с мужем. Муж и жена равно обладают властью учить детей (Притч 1:8, 9; 6:20; 23:25); матери подобает та же честь, что и отцу (19:21; 20:20; 23:22; 30:17). Судя по всему, высокое мнение о подлинном и самостоятельном достоинстве женщины предполагается в персонификации/ипостасизации Премудрости в виде женщины (Притч 1-9).²⁹⁶ Особую хвалу и честь получает жена в 12:4: «Добродетельная жена (*'ēšet-ḥayil*, буквально «женщина силы/доблести/могущества». — Р.Д.) — венец для мужа своего». Эта оценка раскрывается в хвале *'ēšet-ḥayil* в Притч 31.²⁹⁷ Здесь мы видим тонко продуманный акrostих и хиазм,²⁹⁸ где описана «умелая жена» (или скорее, «доблестная женщина» — ср. английский перевод NJPS: *woman of valour*),²⁹⁹ цена которой «выше жемчугов» (31:10). Эта женщина — самостоятельная личность. Она ценится сама по себе, а не как собственность мужа. Впрочем, мужу она глубоко верна: он может на нее положиться, и она заботится о нем (стихи 11-12). Она идеальная домохозяйка: экономно делает покупки (стихи 13-14), хорошо шьет (стихи 12-13, 21-22, 24) и готовит (стих 15), умело распоряжается домашними делами (стих 15б) и воспитывает детей (стих 28). Более того, у нее отличные деловые способности: она обладает знаниями по недвижимости и земледелию (стих 16), предприимчива и предусмотрительна (стихи 18, 24-25). Она следит за собой, поддерживает себя в тонусе (стих 17). В своей одежде обращает внимание на красоту, качество и бережливость (стихи 13, 21-22). У нее высокая репутация благодаря ее щедрости и филантропии (стих 20), благородству и достоинству (стих 25), мудрости, такту и доброте (стих 26). Неудивительно, что:

Встают дети и называют ее счастливой;
также ее муж, и хвалит ее:
«Много было жен добродетельных,
но ты превзошла всех их».
(стихи 28–29)

Доблестная жена не просто мила и красива: она «боится ГОСПОДА» (стих 30).³⁰⁰ Поэтому, заключает Книга Притчей,

Дайте ей от плода рук ее,
и да прославят ее у городских ворот дела ее.
(стих 31)

Многие ученые согласны, что эта сумма женских добродетелей вмещает в себя все положительные оценки женщины в Книге Притчей, причем достойная женщина воплощает еще и качества премудрости — «все, чему учит Премудрость... Книга Притчей всегда замечает женщин и не считает, что они ниже мужчин. Более того, кульминация в 31:10–31 говорит о них в самых превосходных тонах».³⁰¹ На высокую ценность женщин намекает и литературный жанр поэмы: как показывает Уолтерс, с гимнами древнего Израиля ее роднит общая композиция, грамматически уникальное «гимническое причастие» и тема несравненности; поэма принадлежит к еврейской «героической литературе» (неслучайны военные термины, а также темы из традиции еврейской героической поэзии; ср. Суд 5 и 2 Цар 1).³⁰² Стало быть, перед нами «героический гимн» во славу доблестной женщины.³⁰³

Описание в конце Книги Притчей содержит литературный образец того, как женщины могут быть «творческими и сильными, совместно с мужчинами действовать на благо мира, в котором живут, причем не через деторождение», и как они могут сами находить себе деятельность.³⁰⁴ Женщина в Притч 31 есть «ролевая модель для Израиля. Мудрые дочери стремятся походить на

нее, мудрые мужчины ищут ее руки, и все мудрые люди хотят воплощать в себе и в своей сфере деятельности ее мудрость».³⁰⁵

Книга Екклесиаста. Отношение «Проповедника» (Когелета) к женщинам часто считают противоречивым: два основных отрывка, в которых упомянуты женщины, как будто содержат противоположные концепции.

С одной стороны, оценка в Еккл 9:9 явно позитивна: «Наслаждайся жизнью с женой, которую любишь, во все дни суетной жизни твоей, и которую дал тебе Бог под солнцем на все суетные дни твои; потому что это — доля твоя в жизни и в трудах твоих, какими ты трудишься под солнцем». Здесь Когелет подчеркивает, что «жизнью надо наслаждаться вместе с женщиной, то есть женой, которая любима *мужчиной* / = *тобой*/ и в то же время *дана Богом*. Супружеская жизнь описана с антропологической и богословской точек зрения».³⁰⁶

С другой стороны, Еккл 7:26–28, на первый взгляд, оценивает женщин отрицательно. Как мы уже отмечали в связи с разговором о многоженстве (см. главу 4), фраза в стихе 26 («и нашел я, что горче смерти женщина, потому что она — сеть, и сердце ее — силки, руки ее — оковы») явно намекает на горький опыт автора, связанный с политическим полигамным распутством. В принципе, эти слова не обязательно означают, что автор плохо относится к женщинам: лишь то, что его собственный разврат до добра его не довел.³⁰⁷

Однако как быть со стихом 28? «Одного мужчину [*’ādām*] из тысячи я нашел [*māšā’*], а женщины между всеми ими не нашел [*māšā’*]». Не есть ли это чистой воды женоненавистничество? Многие толкователи так и считают.³⁰⁸ Однако вчитаемся внимательнее. Прежде всего, здесь нет прямого противопоставления мужчин и женщин. Словом «мужчина» переведено греческое *’ādām*, которое в других местах Библии обозначает «человека» или «человечество» в целом (т.е. включая мужчин и женщин).³⁰⁹ Дэвид Клайнз показывает, что *’ādām* в данном стихе не только «может

означать «человек», но и должно означать «человек», а не «мужчина».³¹⁰ Он объясняет: «По-видимому, Когелет имел в виду все население Иерусалима... если бы он говорил только о мужчинах, у него не было бы основания удивляться, что между ними не нашлось женщин. Если бы он хотел сказать, что нашел лишь одного мужчину из тысячи (мужчин и женщин, или только мужчин), было бы тавтологией говорить, что среди этих (мужчин) не было ни одной женщины».³¹¹ Стоит отметить и использование слова *'ādām* в следующем стихе (стих 29), где безусловно речь идет о человечестве в целом: «Только это я нашел, что Бог сотворил человека правым, а люди пустились во многие помыслы».

Филипс Лонг показал, что определяющую роль в понимании отрывка играет слово *māṣā'* («находить»)³¹² «Хотя еврейский текст не добавляет прилагательного или другого уточнения, проясняющего смысл сравнения мужчин с женщинами, большинство толкователей думают, что имеется в виду некая добродетель или нравственное качество».³¹³ Однако, по мнению Лонга, здесь не следует добавлять или подразумевать слова вроде «хороший», «мудрый» или «праведный», которые подразумевали бы превосходство мужчин над женщинами. Основываясь на лексикологических штудиях Э.Сереско, Лонг показывает: в Книге Екклесиаста (а часто и в других ветхозаветных отрывках) глагол *māṣā'* означает «выяснять, постигать, понимать» (см. особенно Еккл 3:11; ср. Суд 14:18; Иов 11:7). Это помогает разобраться в Еккл 7:28, и нет необходимости считать, что в тексте что-то пропущено. С точки зрения Лонга, Когелет «не говорит, что мужчины лучше женщин... а лишь признает, что *понял* мужчин лучше женщин». Лонг предлагает свой парафраз стиха: «Мне удалось разобраться, наверное, в одном мужчине из тысячи. Но женщины остаются для меня загадкой».³¹⁴

Считая, что *'ādām* означает «человек», а не «мужчина», я бы чуть подкорректировал этот парафраз: «Мне удалось разобраться, наверное, в одном человеке из тысячи. Но ни одну женщину среди этих людей я не смог понять». Лонг показывает, что

данное толкование отлично соответствует контексту, где вообще подчеркивается, сколь многое непонятно Проповеднику. Стих 28 включен по ходу дела: мол, автор с трудом может понимать даже ближних, — что уж говорить о путях мироздания! Лишь одно понимает он полностью (стих 29): «Только это я нашел, что Бог сотворил человека правым, а люди пустились во многие помыслы». Как выражается Лонг, «автор приходит к одному лишь выводу и одну лишь вещь понимает: Бог все делал правильно, а мы, Его создания, все испортили».³¹⁵

Эта интерпретация Еккл 7:28 снимает с Проповедника обвинение в женоненавистничестве, а его позиция в данном стихе не противоречит положительной оценке женщин в Еккл 9:9 и у других библейских авторов.

ИСКАЖЕНИЕ БОЖЕСТВЕННОГО ИДЕАЛА: ЭКСПЛУАТАЦИЯ, УНИЖЕНИЕ И НАСИЛИЕ

В этой главе мы сделали акцент на высоком статусе женщин в патриархальной системе ветхозаветных евреев. Не будем забывать, однако, что ВЗ описывает и случаи, когда мужчины узурпировали власть и эксплуатировали женщин. Пожалуй, самым вопиющим нарушением божественного идеала равенства и взаимоуважения полов является акт изнасилования. Однако поскольку этот сексуальный грех также отражает глубочайшее искажение сексуальности, мы поговорим о нем в связи с искажением сексуальной красоты (глава 12). А сейчас мы коснемся вопроса о других способах эксплуатации и унижения женщин, остановившись на наиболее ярких примерах.³¹⁶

Пятикнижие

Пятикнижие упоминает случаи, когда женщин эксплуатировали, угнетали и унижали. Авраам и Сарра дурно обращаются с Агарью

(Быт 16:1-16); Авраам и Исаак лгут о своих женах, чтобы спасти свою шкуру (Быт 12:10-20; 20; 26:6-11); Иуда не обеспечивает овдовевшей Фамари левиратный брак и впадает в разврат с женщиной, которую считает проституткой (Быт 38; см. главу 7). Искажение замысла Божьего о фундаментальном равенстве полов заметно и в таких обычаях, как многоженство, конкубинат и развод (см. главу 4 и главу 9). Во всех этих искаженных отношениях женщина глубоко страдает, ибо теряет статус, свободу и уважение (иногда виной тому становятся другие женщины: например, Сарра обижала Агарь).³¹⁷ Однако в каждом случае Бог занимает сторону угнетенных. Например, не исключено, что четыреста лет израильского плена в Египте отчасти стали небесным возмездием за мучения Агари.³¹⁸

В заповедях Пятикнижия мы находим глубокую заботу об угнетенных. Джеймс Херли показал, что «практически в каждом случае, когда дается сила или власть, даются и предостережения против злоупотребления ей».³¹⁹ Как мы уже сказали, Закон Моисеев запрещает многоженство и конкубинат. Отношение к разводу более терпимое, но Писание ясно дает понять, что развод противен воле Божьей, и вводит меры, чтобы свести к минимуму эксплуатацию женщины мужчиной (об этом мы поговорим ниже).

ПРОРОКИ/ПИСАНИЯ

В этих текстах упоминается много случаев унижения женщин. «Если за критерий брать обращение с женщинами, хорошо видна неспособность Израиля жить по Синайским уставам».³²⁰ В главах 4 и 5 мы уже коснулись примеров, связанных с многоженством и конкубинатом, а далее рассмотрим случаи проституции и прелюбодеяния, развода и инцеста (главы 7, 8, 9 и 10). Можно вспомнить и рассказ об Иефффе, «сыне проститутки» (Суд 11:1): во исполнение поспешного обета он, по-видимому, принес в жертву девственную дочь (11:34-40) после того, как она

в течение двух месяцев «оплакала девство свое в горах».³²¹ После этого у израильтянок вошло в обычай ежегодно по четыре дня оплакивать дочь Иеффая.³²² Эротические приключения Самсона отражают упадок половой нравственности, когда женщина рассматривалась уже не как помощница и благодетель в любящих отношениях, а как предательница, проститутка и искусительница.³²³ Муж стал считать жену не равным партнером, а собственностью вроде домашней скотины: «Если бы вы не пахали на моей телке, то не отгадали бы моей загадки» (Суд 14:18). Рассказ о наложнице левита в конце Книги Судей — это не только рассказ о дурном обращении и групповом изнасиловании, но и целый комплекс унижительных ситуаций в хаотическом обществе, где в результате многие израильтяне погибли, а четыреста девственниц из Явеша Галаадского были насильно выданы замуж (Суд 21).³²⁴

Еще хуже стали обращаться с женщинами во времена монархии (в частности, вожди Израиля). Отношения Давида с его многими женами показывают, что цари часто использовали женщин в политических целях.³²⁵ Когда Авессалом лег с десятью наложницами Давида, это тоже означало, что женщины — пешки в руках политиков (2 Цар 16:20–22). После многообещающего начала — вспомним небесную мудрость в словах о Суламифи (о Песни Песней см. главы 13 и 14) — политические альянсы Соломона, запечатанные браками с иностранками в более поздний период его жизни, отражали умаление и унижение женщин. И даже фраза «и любил (*'āhab*) царь Соломон многих чужестранных женщин» (3 Цар 11:1), возможно, указывает на плохое обращение с женщинами. Как отмечалось, еврейский глагол «любить» может иметь две разные эмфазы, в зависимости от огласовки. При активном произношении (*'āhab*) речь идет об акте любви, но без указания на длительность. Стало быть, если сказано, что Соломон «любил многих чужестранных женщин», глагол *'āhab* обозначает «похотливые и случайные отношения». Напротив, когда Осии заповедано: «Иди еще и полюби женщину

(Гомерь)» (Ос 3:1), мы видим статальное произношение (*'āhēb*), которое обозначает состояние и предполагает длительные отношения. Переводчики LXX понимали эту разницу, передавая *'āhāb* словом *erōs*, а *'āhēb* — словом *agapē*.³²⁶

Кэрол Мейерс привела данные в пользу того, что с возникновением монархии патриархальными обычаями стали злоупотреблять и женщин эксплуатировать.³²⁷ А ведь Бог предупреждал о тяжких последствиях, которые ждут народ Израилев, если тот настоит на своем и поставит себе царя (1 Цар 8). Царь и его двор — не патриархальная система! — станут распоряжаться человеческими судьбами (1 Цар 8:11–18). Божье предсказание сбылось. «Централизованный механизм перераспределения ресурсов и установления сильного военного присутствия» обошелся дорого: он означал «иерархическую структуру» и «полный разрыв с социальными и политическими принципами, на которых было основано племенное общество».³²⁸ Таким образом, «локус власти сместился: им стала не семья с ее гендерным паритетом, а общественная сфера, контролируемая мужчинами».³²⁹

Переход к государственному контролю можно видеть в бюрократической перестройке царства Соломоном, сопровождавшейся ростом значимости городов (см. 3 Цар 9–10; 2 Пар 8–9). Без сомнения, богатые жены городских бюрократов жили празднo, но утратили паритет с мужчинами в лабиринте бюрократий и политических иерархий; весьма возможно, что именно в них направлены стрелы критики у Пророков и в литературе Премудрости (особенно Книге Притчей), когда обличаются некие женщины. Также возник сильный контраст между верхами и низами с высоким социальным неравенством. Видимо, в сельской местности эгалитарные идеалы еще какое-то время держались, но и там возникновение рыночной экономики и бремя налогов затронули патриархальные хозяйства, особенно к VIII веку до н.э. (Отметим выступления пророков VIII века против всех форм несправедливости, в том числе несправедливости к вдовам и другим женщинам: например, Ис 1:17, 23; Мих 2:9.)

Радикальный социологический сдвиг, который можно наблюдать с возникновением израильской монархии, подчеркивается библейскими аллюзиями. Эти аллюзии подтверждают наше понимание (см. главу 2) слова *māšal* («господствовать») в Быт 3:16: речь идет об отношениях в семье, где на мужа возложено смиренное лидерство во имя единства и гармонии дома, а не об общем владычестве мужчин в общественной сфере. Важно, что в период Судей народ просил Гедеона править (*māšal*), но Гедеон резко отказался: «Ни я не буду править (*māšal*) вами, ни мой сын не будет править (*māšal*) вами; ГОСПОДЬ да правит (*māšal*) вами» (Суд 8:23). Более того, впервые Библия описывает понятием *māšal* правление в израильском обществе, когда рассказывает о Соломоновой монархии: «Соломон владел (*māšal*) всеми царствами от реки Евфрата до земли Филистимской и до пределов Египта» [3 Цар 5:1 (СП 4:21)].³³⁰ Если учитывать аллюзии и весь текст ВЗ в совокупности, видимо, неслучайно понятие *māšal* начинает толковаться расширительно в монархический период, во времена Соломона, когда происходил политический переход к государственному контролю. Переключка с Быт 3:16 означает: хотя Бог попустил монархию, распространение «господства» на общественную арену не было богоугодным. Когда право «господствовать» распространили на мужчин в целом, женщины неизбежно пострадали.

Несмотря на систематическое злоупотребление патриархальностью и эксплуатацию женщин, ставшие следствием монархии, нигде в ВЗ женщина не ставится ниже мужчины (даже в текстах времен монархии и более поздних). Ветхозаветные авторы сохраняли райский идеал и, вопреки моральному упадку общества, говорили о ценности и достоинстве женщин — как через повествовательные ключи в текстах, так и через сильные женские образы. И хотя в монархическом обществе господствовали мужчины, женщины иногда играли лидерские роли (особенно в качестве пророчиц и мудрецов). Это подразумевало «внутреннее признание достоинства и даже власти женщин».³³¹

Тамара Эшкенази приводит важные данные (из элефантинских папирусов и Книг Ездры — Неемии), что после вавилонского плена, с гибелью монархии, у евреев наметилась тенденция к возвращению гендерного паритета.³³² Эшкенази показывает, что в еврейской общине Элефантина (V век до н.э.) женщины могли разводиться с мужьями, покупать и продавать, наследовать имущество даже при наличии сыновей и подниматься от рабства к официальным ролям в храме. В Книгах Ездры и Неемии мы находим намеки на тенденцию к гендерному паритету в тогдашнем Иерусалиме: возможное упоминание женщины-писца (Ездр 2:55; Неем 7:57); клан, взявший семейное имя матери, а не отца (Ездр 2:61; Неем 7:63); не только певцы, но и певицы (Ездр 2:65; Неем 7:67); потомки возможной известной принцессы, Шеломит (Ездр 8:10 МТ; 1 Пар 3:19); женщины, вместе с мужчинами чинившие городские стены (Неем 3:12); пророчица Ноадия (Неем 6:14); религиозный эгалитаризм, при котором женщины были в конгрегации, внимавшей чтению Торы (Неем 8:2-4).

В то же время при мидо-персидском монархическом режиме сохранилось угнетение женщин тоталитарными и сексистскими структурами. Например, Книга Есфирь упоминает о царском указе, который предписывал женщинам повиноваться своим мужьям (Есф 1:17-22), а также о сексуальной эксплуатации молодых девиц на царском конкурсе красоты (Есф 2).³³³

Как отмечает Мейерс, статус женщин в Израиле радикально снизился лишь *после* ветхозаветных времен. «Наложение греко-римской мысли и греко-римских культурных форм на библейский мир» внесло «в семитский мир дуалистическое мышление, такие полярности, как тело и душа, зло и добро, мужское и женское». От этого женщина пострадала, ибо «женское начало стало ассоциироваться с телом и злом»; «когда дом утратил свою значимость, возможности женщины уменьшились, и она стала увязываться с отрицательными сторонами жизни».³³⁴

УНИЖЕНИЕ ЖЕНЩИН И МИЛОСТЬ БОЖЬЯ

Как мы показали, ВЗ не умаляет, а возвышает женщин, указывая на райский идеал. В ветхозаветной истории Бог всегда становился на сторону угнетенных женщин, часто воздавая за плохое обращение с ними. Радикально снизился статус израильтянок лишь *после* ветхозаветного периода с появлением эллинистического дуализма. Иисус и новозаветные авторы взялись разрушать дуалистические женоненавистнические толкования ВЗ, давая отпор унижению женщин.³³⁵ Тенденцию к более высокой оценке женщин можно видеть и в древних текстах и обычаях иудаизма.³³⁶

Задача Церкви и Синагоги — до конца восстановить райский идеал. В своей милости Бог зовет людей вернуться к первоначальной эгалитарной модели, допуская смиренное лидерство мужа как возможную временную меру во имя семейного мира и гармонии. Божья милость поможет общине Завета использовать и официально распознать духовные дары женщин в Церкви и Синагоге, связанные с лидерством. И да свершится скорее полное восстановление идеала!

Глава 7

ЦЕЛОСТНОСТЬ ПРОТИВ ФРАГМЕНТАЦИИ (ПРОСТИТУЦИЯ, СМЕШАННЫЕ БРАКИ, МАСТУРБАЦИЯ, ПОЛОВЫЕ ИЗЪЯНЫ И НЕЧИСТОТА)

ПОЛОЖИТЕЛЬНЫЕ УТВЕРЖДЕНИЯ РАЙСКОГО ИДЕАЛА СЕКСУАЛЬНОЙ ЦЕЛОСТНОСТИ

Ветхозаветные тексты за пределами Быт 1–3 позволяют выделить четыре главных аспекта сексуальной целостности, утверждающие и развивающие базовые контуры, намеченные в Эдеме.

ЦЕЛОСТНАЯ/ХОЛИСТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Прежде всего, целостная/холистическая концепция человека, обозначенная в первых главах Бытия, характерна и для последующих текстов ВЗ. В еврейском менталитете, стоящем за ВЗ, люди не *наделены* душами: они и *есть* души.¹ В ветхозаветном каноне нет места платоновской дихотомии, делению человека на тело и душу. Сексуальность носит целостный характер, охватывает все существо. Когда Иосиф столкнулся с искушением совершить прелюбодеяние с женой Потифара, он понял, что такой акт имел бы и физические, и духовные, и социальные последствия: «Как

же сделаю я это великое зло и согрешу пред Богом?» (Быт 39:9). Повествователь помещает этот достойный поступок в хиастический центр второй половины Книги Бытия, вместе с сексуальными грехами Иуды в предыдущей главе.² Соседство Быт 38 и 39 противопоставляет сексуальную целостность в жизни Иосифа — сексуальной фрагментации у Иуды. Сексуальная целостность (или ее отсутствие) говорит нечто важное о духовности и нравственности человека. Как и в Эдеме, целостная/холистическая сексуальность не только включает секс, но и проявляется в каждом аспекте человеческого существования: физическом, ментальном, социальном и духовном.

Целостную/холистическую концепцию подтверждают многие образы ветхозаветных персонажей. Библия приписывает им как физическую красоту, так и мудрость (например, Рахиль, Иосиф, Авигаиль). Песнь любви в Псалме 45 (СП 44) (см. надписание) возвещает царской невесте, что царь «возжелает красоты» ее [45:12 (СП 44:12)], но сразу вслед за этим: «Вся слава дочери царя — внутри» [45:14 (СП 44:14)].³ Целостный подход к сексуальности особенно подчеркивается в Книге Притчей. Притч 5:19 упоминает о физической привлекательности секса в браке, а Притч 31 вводит тему «доблестной жены». Как отмечает Альберт Уолтерс, «героическая поэма» в конце Притчей призвана исправить сильнейший перекося в сторону физической стороны в другой древней ближневосточной литературе, где «особенно ценились внешние данные (в эротическом смысле)... Напротив, героическая поэма в Книге Притчей славит добрые дела, которые женщина совершает в домашнем быту, в обществе и деловой жизни».⁴ Мать царя Лемуила в Притч 31:30 подчеркивает, что физическая красота преходяща, а вечны лишь духовные качества.

ЦЕЛОСТНАЯ СЕМЬЯ

Второй аспект целостной/холистической сексуальности: важна не только супружеская пара, но и вся семья. Хотя еще в раю чело-

веку было заповедано оставить отца и мать и прилепиться к жене (Быт 2:24), это не означало, что на родителей надо махнуть рукой или что их мнение не стоит учитывать при выборе партнера. Ведь пятая заповедь («почитай отца твоего и мать твою») не перестает действовать после того как человек вырос и вступил в брак! Родительский совет в выборе супруга чрезвычайно ценен. Согласно Торе, патриархи учили сыновей выбирать себе благочестивых жен, а Авраам даже послал слугу найти жену для Исаака.

Но не всегда в Пятикнижии родители участвовали столь активно. Нельзя на основании одного рассказа делать вывод, что родители должны выбирать сыновьям невест, — тем более что Исаак жил на чужбине, где рядом не было богобоязненных женщин, и из Быт 24 ясно, что он особый сын обетования, и посылство к родственникам Авраама имело особое покровительство Божье (стих 7: «пошлет ангела своего перед тобою»), и по воле свыше же была выбрана невеста (стихи 12–28). И даже здесь Ревекка получила от семьи не только совет, но и право выбора: принять или отвергнуть брак (стих 58). Тем самым Тора включает семью в богословие сексуальной целостности.

Аналогичную картину мы видим у Пророков: мужчины и женщины общаются со своими родителями (и родителями супругов) до и после брака: например, Иосиф и Иаков, Моисей и Иофор, дети Давида с их отцом. Эта богословская мысль также акцентируется рассказом о трагедии людей, которые не искали родительского совета в сексуальных вопросах или не ценили его (Самсон, Исав).

Писания подчеркивают данный аспект целостной/холистической сексуальности, прежде всего в Книгах Руфь и Есфирь. В отношениях с Воозом Руфь часто ищет совета у своей свекрови по имени Ноеминь. Есфирь слушает совета Мордехая в отношениях с царем. Аналогичным образом, в Книге Притчей увещания по сексуальным вопросам (да и не только сексуальным) неоднократно передаются отцом (Соломоном)⁵ детям (выражение

«дитя мое» или «дети» использовано в этой книге более 20 раз);⁶ дети получают совет внимать учению (*tōrā*) своих родителей (Притч 1:8; ср. 4:1; 23:22, 25).

ВЗАИМОДОПОЛНЯЕМОСТЬ — В БРАКЕ ИЛИ ВНЕ ЕГО

Третий аспект сексуальной целостности вне Быт 1–3 — взаимодополняемость полов (как и в рассказах о сотворении мира). Исследуя повествования о матриархах (см. главу 6), мы видели, сколь многообразными способами Бытописатель подчеркивает взаимодополняемость матриархов и их мужей. Взаимодополняемость подразумевается и в рассказах о других брачных парах времен Исхода и скитаний в пустыне.

У Ранних Пророков этот тезис живо иллюстрирует история Маноя и его жены. В своем глубоком литературном анализе Чери́л Эксам показывает, что композиция повествования подчеркивает значимость жены Маноя, но, «высказав мысль о ключевой роли этой женщины, повествование настаивает и на значимости мужа. Никогда оно не позволяет ему обрести эту значимость за счет женщины».⁷

В разделе Писаний активно утверждает взаимодополняемость Книга Руфь, описывая характеры героев. Как показал Ричард Бокэм, для этого текста характерна «стратегия дополнения андроцентризма гиноцентризмом»: «Мужские и женские ракурсы сознательно сопоставляются, и задача состоит в том, чтобы дополнить, а не отвергнуть первый из них. Женская точка зрения показывает, что мужская — односторонняя, относительно истинная для мужчин, но не способная постигнуть, что важно для женщин».⁸

Книга Притчей также отмечает гендерную взаимодополняемость. Она учит, что муж и жена необходимы друг другу, делая особый акцент на том, насколько сильно влияние жены на мужа. Жена может вознести мужа или погубить. Достоянная и благоразумная жена — «венец» для мужа (Притч 12:4), источник

Божьего благоволения (18:22) и семейной стабильности (14:1).
Вместе с тем:

Позорная жена — как гниль в костях мужа...
Лучше жить в углу на кровле,
чем со сварливой женой в просторном доме...
Лучше жить в земле пустынной,
чем с женой сварливой и сердитой.
[Притч 12:4; 21:9 (= 25:24), 19]

Взаимодополняемость полов играет особую роль в браке, но, как мы уже отмечали в связи с Быт 1–2 (см. главу 1), браком не ограничивается. Христиане считают, что образ Божий означает еще и способность людей устанавливать между собой взаимоотношения «я — ты» (как отношения «Я — Ты» существуют среди Лиц Святой Троицы). Но образ Божий человечество несет лишь в целокупности мужского и женского начал.⁹ Взаимность полов в более широкой сфере межличностных отношений доступна и одиноким людям до вступления в брак, и даже если они вовсе не вступят в брак, или после смерти супруга.¹⁰

В Библии мы находим возможные примеры людей, которые никогда не состояли в браке: Мариам, Авдемелех (Иез 38–39), Нефан-мелех (4 Цар 23:11), Даниил (и его друзья — Анания, Мисаил и Азария), Иеремия, Неемия, Мардохей, не говоря уже о множестве безымянных евнухов (см. главу 11). Как минимум одному человеку (Иеремии) Бог запретил жениться — из-за бедствий, которые ожидали Иерусалим (Иер 16:1–3). Иногда одиночество было обусловлено обстоятельствами: вспомним хотя бы Агарь, изгнанную Авраамом и Саррой. Когда Бог призывает к безбрачию или когда к безбрачию толкают жизненные условия (так могло быть и с Даниилом и его друзьями, и с Неемией или Мардохеем, если они, подобно многим другим царским чиновникам неовавилонской и мидо-персидской империй, подверглись кастрации),¹¹ Он дает достаточно благодати и полноценности, а

часто поручает особое служение (как было со всеми вышеназванными безбрачными персонажами).¹² Особо отметим одиночество Агари, которой Бог помог в трудных обстоятельствах: дважды Он приближался к ней, чтобы подбодрить и благословить в пустыне (Быт 16:8–12; 21:14–21). Неслучайно она сказала: «Ты Бог, видящий меня» (Быт 16:13).

Тем, кто хотел жениться, но из-за кастрации был вынужден вести одинокую жизнь, Бог дал особое эсхатологическое обетование: «...и да не говорит евнух: «...вот я сухое дерево». Ибо ГОСПОДЬ так говорит о евнухах: которые хранят Мои субботы и избирают угодное Мне, и крепко держатся завета Моего, — тем дам Я в доме Моем и в стенах Моих место и имя лучшее, нежели сыновьям и дочерям; дам им вечное имя, которое не истребится» (Ис 56:3–5).¹³

ЦЕЛОСТНОСТЬ ПОЛОВЫХ ОРГАНОВ И СВОБОДА ОТ РИТУАЛЬНОЙ НЕЧИСТОТЫ

Четвертый аспект сексуальной целостности содержится в повелении блюсти половые органы невредимыми и свободными от ритуальной нечистоты. Этот момент столь важен, что участие в храмовом ритуале было возможно лишь при соответствии нормам сексуальной «целостности» [например, Втор 23:1 (СП 22:30); Лев 15].¹⁴ Он станет яснее далее, когда у нас речь пойдет о заповедях Пятикнижия, призванных сохранить такую целостность, и о повествованиях и пророческой литературе, упоминающих данные заповеди.

Каждый из четырех аспектов целостности был искажен за пределами Эдема. К этим послеэдемским рассказам и релевантным заповедям мы и обратим сейчас внимание.

ФРАГМЕНТАЦИЯ СЕКСУАЛЬНОЙ ЦЕЛОСТНОСТИ

Проституция/блуд

Райский образец предполагал целостность на всех уровнях сексуальности — физическом и умственном, социальном и духовном. После грехопадения произошла фрагментация. Одним из ее проявлений стал блуд. О сексуальных обрядах мы уже говорили (глава 3), а здесь коснемся проституции, не связанной с культом: секса за плату. (Впрочем, грань между проституцией обрядовой и не обрядовой провести не всегда возможно). В зависимости от контекста глагол *zānâ* (см. главу 3) может относиться и к незаконному сексу в целом, и к проституции/сексу за плату. Сейчас мы обсуждаем второй из этих вариантов. Проститутку обычно обозначало еврейское слово *zōnâ* (причастие женского рода в породе каль от *zānâ*), иногда во фразе *'iššâ zōnâ* (буквально «женщина блуда»). Поскольку проституция предполагает внебрачный (в том числе добрачный) секс, ее можно обсудить в связи с прочими внебрачными половыми связями (см. главу 8). Однако, в отличие от других форм внебрачного секса, проституция обычно превращает сексуальность в деловую сделку и почти всегда сосредоточена на физическом акте как таковом, теряя целостность интеллектуального, эмоционального и особенно духовного аспектов взаимоотношений. Тем самым сексуальность «проституируется», используется в низменных и недостойных целях, утрачивая свое глубокое и целостное предназначение. Соответственно, о проституции/блуде мы поговорим именно здесь в связи темой фрагментации сексуальности.

Древний ближневосточный контекст. Есть серьезные данные, литературные и археологические, которые свидетельствуют о том, что в Египте существовала нерелигиозная проституция.¹⁵ Например, в Дейр эль-Медине, деревне ремесленников, многочисленные документы сообщают о «женщинах, которые не были ни женами,

ни матерями, но принадлежали к числу “других”.¹⁶ Среди этих документов найден был также и ряд изображений — на осколках известняка — полунагих женщин с татуировкой на бедре: видимо, это проститутки с оберегом от венерических болезней.¹⁷ Другой пример: в Абидосе (Средний Египет, период Рамессидов) было особое кладбище для женщин и детей, причем эти женщины назывались «певицами бога» и, скорее всего, являлись проститутками.¹⁸ Согласно историку Геродоту, царь Хеопс, строитель Великой пирамиды, также заставил свою дочь быть проституткой.¹⁹

В древней Месопотамии к проституции относились терпимо и даже узаконили ее как социальный институт. Показательна уже вводная сцена эпоса о Гильгамеше. Дикого Энкиду соблазняет блудница, а он приходит к мысли, что «боги в начале установили, что в человеческом обществе должна существовать проституция, поскольку существует сексуальная связь».²⁰ Права и ограничения проститутки прописаны в правовом своде Липит-Иштара и среднеассирийских законах. §27 из свода Липит-Иштара гласит: «Если жена человека не родила ему ребенка, а проститутка с публичной площади родила ему ребенка, он должен обеспечить проститутку зерном, маслом и одеждой; ребенок, которого родила ему проститутка, станет его наследником, но, покуда жива его жена, проститутка не может проживать в доме с его женой».²¹ В релевантных среднеассирийских законах читаем:

§ 40:... Проститутка не должна быть закрыта, ее голова должна быть открыта. Тот, кто увидел закрытую проститутку, должен ее схватить, представить свидетелей и притащить ее ко входу во дворец. Не должно забирать ее украшений, но схвативший ее может забрать ее одежду. Ей должно дать 60 палочных ударов и облить ее голову смолой. Но если человек увидел проститутку закрытой и отпустил ее, не привел ее ко входу во дворец, этому человеку должно дать 50 палочных ударов, донесший на него может забрать его одежду, ему должно проткнуть уши, пропустить через них веревку

и завязать ее на его затылке, и в течение месяца он должен исполнять царскую работу.

§ 49: [...] подобно брату [...]. И если проститутка мертва, потому что (?) ее братья так говорят, они разделят долю (с?) братьями своей матери (?).

§ 52: Если человек ударил проститутку и причинил ей выкидыш, должно нанести ему удар за удар, и он должен возместить жизнь за жизнь.²²

Проституцию у вавилонян (вкупе с верой в ее богоугодность) иллюстрирует молитва, которую читали проститутки в местных харчевнях и которая содержит просьбу об удовлетворении клиента.

Иштар земель, героиня богинь,
вот — твоя кладовая: ликуй и веселись!
Приди и войди в наш дом,
и да придет с тобой твой красивый спутник,
твой любовник, и твой муж удовольствия.
Мои уста да будут чистым медом;
мои руки да будут прелестными;
моя вульва (?) да будет устами медовыми.
Как птицы щебечут и собираются над змеей, выползающей из норы,
да собираются вокруг меня люди!
Ухватись за него в кладовой Иштар, в... обители Нинлиль,
среди стада Нингиззиды,
приведи его ко мне, сделай его желающим!
Да придет ко мне далекий от меня,
да придет ко мне разгневанный.
Да будет снова его сердце (нераздельно)
преданным мне, подобно чистому золоту.²³

Таким образом, на древнем Ближнем Востоке относились к проституции терпимо, узаконивали ее и даже верили, что боги покро-

вительствуют ей. Обратимся теперь к теме проституции в древнем Израиле и соответствующим заповедям.

Повествования Пятикнижия. Быт 34:31 содержит первое в Торе упоминание о «блуднице» (*zōlā*). Чрезвычайно показателен возглас Симеона и Левия: «Разве можно поступать с нашей сестрой, как с блудницей?» Контекст его следующий: Дина, их сестра, была изнасилована хиввеем Сихемом (подробнее см. главу 12). Сыновья Иакова уподобляют изнасилование сексу с проституткой. По-видимому, аналогия подчеркивает грубость (и даже жестокость?) секса при проституции, который лишь снимает сексуальное возбуждение у мужчины, но не создает душевных и духовных уз.

Ущербоность такого секса и связанную с ним фрагментацию сексуальности можно видеть и в рассказе об Иуде и Фамари (Быт 38). Иуда встречает Фамарь на открытом месте на пути в Тимну; она выдает себя за проститутку. Искусными штрихами повествователь рисует сцену, в которой Иуда поддается похоти (38:15–16): «И увидел Иуда и почел ее за блудницу, потому что она закрыла лицо свое. Он поворотил к ней и сказал: «Войду я к тебе». Ибо не знал, что это невестка его. Она сказала: «Что ты дашь мне, если войдешь ко мне?»...» Они договариваются о цене и совершают своего рода деловую сделку: «И дал он ей (залог) и вошел к ней, и она зачала от него» (стих 18). Лаконизм повествования намекает на неполноценность связи, о которой идет речь. Красноречиво в этом смысле и выражение *wayyābō' 'ēlēhā* («вошел к ней» или даже «вошел в нее») вместо «познал (*yāda'*) ее». Реальной близости не случилось: лишь сексуальное проникновение.²⁴

Судя по данному отрывку, в те времена проституция была не в диковинку, а у ханаанейских соседей Иуды представляла собой приемлемый социальный институт (возможно, связанный с культом плодородия: ср. использование ханаанеем в стихах 21–22 слова *qēdēšā*).²⁵ Возможно, проститутка носила определенный наряд с головным убором (стих 15).²⁶ И как видим, разговор с

местными жителями о проститутке в тамошних краях идет без всяких экивоков (стихи 20–23). В то же время из текста ясно, что для израильских женщин такое поведение было неприемлемым. Когда Иуде сказали, что его невестка «впала в блуд» (*zāntâ*) и «беременна от блуда» (*hārâ liznûnim*), его реакция была немедленной и недвусмысленной: «Выведите ее, и пусть она будет сожжена» (стих 24).²⁷

Иуда не раскаивается в своих сексуальных действиях, а лишь в том, что не сдержал слова, данного невестке. Однако повествователь «явно не одобряет Иуду и сочувствует Фамари»; «в подтексте звучит моральное осуждение Иуды». ²⁸ Неодобрение явствует из поведения Иуды: ему явно стыдно. Неслучайно ведь он посылает приятеля получить назад залог. И особенно показательно, что когда попытка заканчивается неудачей, Иуда предпочитает оставить вещи у проститутки, «чтобы только не стали над нами смеяться (*bûz*, «презирать», «издеваться». — Р.Д.)».

Осуждение поступка Иуды богодухновенным рассказчиком явствует также из контраста с сексуальной чистотой Иосифа (Быт 39) в центре хиастической структуры Быт 25–50. Впрочем, судя по дальнейшим событиям, Иуда впоследствии духовно изменился. Он пришел к покаянию и стал ответственным (44:18–34), а в конце концов получил великие обетования, изреченные Иаковом перед кончиной (49:8–12).²⁹

Законодательство Пятикнижия. Если за пределами Израиля проституция была узаконена (см. выше), заповеди Пятикнижия категорически запрещают ее.

Намек на осуждение проституции содержится уже в повествованиях Книги Бытие (см. выше). Далее мы находим запреты на секс за плату. Лев 19:29 дает общее правило: «Не оскверняй (*’al-tēhallēl*) дочери твоей, допуская ее до блуда (*lēhaznôtāh*), чтобы не блудодействовала (*tizneh*) земля та и не наполнилась земля развратом (*zimmâ*)». Судя по упоминанию о социальных последствиях проституции («чтобы... не наполнилась земля развратом»), запо-

ведь не только адресована родителям, но и оберегает социальное устройство общества в целом.

Левит 21:9 повторяет базовый запрет (добавляя кару за непослушание) в связи с дочерью священника: «Если дочь священника осквернит себя (*tēḥēl*) блудодеянием (*līznôṭ*), то она бесчестит (*mēḥallelet*) отца своего; огнем должно сжечь ее». Если учесть возможный более широкий смысл слова *zānâ* (в зависимости от контекста оно указывает либо на проституцию, либо на сексуальный разврат в целом), данная заповедь может содержать запрет не только на секс за плату, но и вообще на любой добрый секс дочери священника.

Хотя Закон Моисеев строго возбраняет проституцию, из Лев 21:7 видно, что проституция оставалась реальным искушением. Она существовала и у языческих соседей Израиля, и даже в самой общине Завета. Поэтому Всевышний вводит следующий запрет: «Они (священники. — Р.Д.) не должны брать за себя блудницу (*zōnâ*) или оскверненную (*ḥālālâ*)». Запрещалось и приносить в святилище — в качестве приношения Богу — заработок блудниц (*zōnâ*) и блудников (*keleb*, буквально «пес») [Втор 23:19 (СП 23:18)].³⁰

Закон Моисеев не устанавливает смертную казнь за проституцию и вообще не оговаривает наказание за нее (за исключением случая с дочерью священника). Почему? Возможно, учитывается, что иногда в проститутки фактически вытеснялись женщины изнасилованные. А спрашивать с них по всей строгости было бы несправедливо.

Однако Закон Моисеев никому не попускает заниматься проституцией. Высказывалось мнение (на основании вышеприведенных стихов), что в Израиле проституция была признанным социальным институтом. Однако факты указывают в другую сторону: признанным социальным институтом она была у *соседей Израиля*, а в самом Израиле *запрещалась*, хотя израильтяне зачастую и впадали в этот соблазн. Иными словами, «какой бы ни была ситуация де-факто, де-юре проституция находилась под запретом».³¹

Пророки/Писания. Разрозненные упоминания о проститутках и проституции в ВЗ, особенно в Пророках и Писаниях, проливают свет на статус блудниц. У проституток была дурная репутация.³² Показателен параллелизм в рассказе о гибели Ахава: «Псы лизали кровь его, и здесь же омывались проститутки» (3 Цар 22:38). Возможность, что жена станет блудницей в результате падения Самарии, считалась одним из самых трагических последствий (Ам 7:17). В блудницах видели женщин бесстыжих и беззастенчивых (Иер 3:3; Иез 16:30).

Именно в свете этого стереотипа столь необычен рассказ о Рахав (Нав 2; 6). Без сомнения, она была проституткой: в 2:1 (ср. 6:17, 25) она названа *'iššâ zônâ* («проститутка»), и лазутчики находят ее в «доме проститутки» (буквально «доме» *'iššâ zônâ*) — тогда, как и сейчас, так говорили о трактирах и кабаках. Конечно, речь не идет о ее семейном доме, поскольку дальше по ходу событий она приводит туда семью (2:18). В соответствии со статусом проституции, дом находился на внешней периферии города, «на внешней стороне городской стены» (2:15), — видимо, в иерихонском квартале красных фонарей. Описывая посещение лазутчиками Рахав, рассказчик делает сексуальные намеки, внося ауру неопределенности относительно намерений этой отнюдь не почтенной героини.³³

Поскольку Рахав — проститутка, «читатель ничего от нее не ожидает, и уж точно не нравственной силы, отваги и пронизательности. Ибо Рахав — внизу низов». Однако это усиливает элемент неожиданности: «Выказывая верность, мужество и альтруизм, она действует не в соответствии с предполагаемым характером блудницы и являет свой подлинный характер как личности».³⁴ Отверженная блудница оказывается героиней веры. Она бросает занятия проституцией, входит в народ Израилев и становится прародительницей Мессии (см. главу 6). Данное повествование несет весть о божественной милости и божественном исцелении. Ах, если бы все библейские рассказы о проституции имели столь счастливую концовку!

Книга Судей придает большое значение истории Иеффая: согласно одной из гипотез, она даже находится в хиастическом центре книги.³⁵ Иеффай назван «сыном проститутки» (Суд 11:1). Из-за его сомнительного прошлого единокровные братья выбрасывают его из дома (стих 2), лишая отцовского наследства. Впоследствии, когда галаадским старейшинам нужна помощь в битве, Иеффай отвечает: «Не вы ли возненавидели меня и выгнали из дома отца моего?» (стих 7). Судя по всему, выгоняя его, братья заручились судебной поддержкой местных старейшин. Должно быть, Галаад, отец Иеффая, признал сына, хотя и рожденного от проститутки, но братьям удалось добиться в суде объявления Иеффая незаконным сыном, не имеющим права на отцовское имущество. Иеффай соглашается возглавить галаадитян при одном условии: старейшины вернут его домой (стих 9), то есть восстановят в правах наследства.³⁶ Таким образом, рассказ иллюстрирует низкий статус проститутки и ее потомства.

Книга Судей также содержит рассказ о Самсоне с его многочисленными любовными увлечениями и потаканием необузданным и незаконным страстям. Здесь есть тема внебрачной похоти: в ходе интрижки, далекой от возвышенной любви, Самсон занимается сексом с блудницей из Газы (16:1–3). Эротические подвиги Самсона отражают деградацию сексуальности и безнадёжную фрагментацию райского идеала. От целостной сексуальности остаются лишь чувственность и сентиментальность. Духовой близости нет места, а важно лишь, что женщина «понаравилась» (14:3).³⁷

В 3 Книге Царств мы находим рассказ о проститутках (см. главу 6). Видимо, обе они жили в борделе: отметим упоминание об одном доме и о «чужих» (*zār*) (3:18). Опять же видно, что проститутки обладали «маргинальным статусом и считались склонными ко лжи и корыстными».³⁸ Однако одна из проституток любит свое дитя: профессия не угасила ее нежности к ребенку.

Переходим к разделу Писаний. Если брать литературу Премудрости, несколько предупреждений о проститутках (*zōpôt*) содер-

жаты в Книге Притчей. Эти советы — часть призывов не соблазняться «чужой женщиной» (2:16), то есть, видимо, замужней женой-прелюбодейкой (см. главу 8 о прелюбодеянии и главу 12 о пародии на красивый и целостный секс). Притч 6:26 можно понять как синонимический параллелизм или противопоставление проститутки и блудной жены: «...потому что цена блудницы (*'iššā zônā*) — кусок хлеба, а чужая жена забирает саму жизнь мужчины». На мой взгляд, сходные конструкции в других текстах свидетельствуют в пользу синонимического параллелизма.

Книга Притчей описывает прелюбодейку (7:19), «одетую как проститутка (*zônā*)» (стих 10). Эта женщина приближается к ничего не подозревающему юноше. «Она хватается за него и целует его, и с бесстыдным лицом говорит ему: «Я должна приготовить жертвенную трапезу, / сегодня я должна исполнить (*šillamtī*) свои обеты»» (стихи 13–14).³⁹ По словам прелюбодейки, ее муж захватил кошель с деньгами (стих 20). По мнению Карела ван дер Торна, имеется в виду следующее: «У нее нет денег, необходимых для выполнения религиозных обязательств. И якобы единственный выход — проституция. Еще бы: ведь она не какая-нибудь шлюха! В обычных обстоятельствах ей бы и в голову не пришло так себя вести. Однако необходимость заставила».⁴⁰

Притч 23:27 явно помещает «проститутку» и «прелюбодейку» в синонимический параллелизм, хотя и не отождествляет их: «...потому что проститутка (*zônā*) — глубокая пропасть, и чужая жена (*nokriyā*) — тесный колодец». А вот последнее упоминание о проститутках в Притч: «Человек, любящий мудрость, радуется отцу своего; а кто знается с блудницами (*zônôt*), тот расточает имение» (29:3).

Образные отрывки. Ветхозаветные упоминания о блуде, распутстве и проституции (глагол *zānā* плюс образованные от него существительные, включая *zônā*) чаще всего носят *образный* характер. А именно духовное отступничество Израиля понимается как «блуд» с другими богами и/или другими народами. В разговоре

о культах плодородия мы уже касались этой метафорике, которая характерна для всего ВЗ, но чаще всего используется Поздними Пророками. Как мы помним, в Израиле «образный» блуд был неотделим от физического, ибо обряды культов плодородия включали секс с храмовыми проститутками. Но если в главе 3 некоторые из данных отрывков нас интересовали в связи с культами плодородия (и уподоблением Бога мужу), здесь мы разберем ключевые места с целью понять, как проституция осмысливалась богословски. Отрывки, касающиеся духовной (образной) проституции Израиля, проливают свет на искажение сексуальности в проституции физической. В своем анализе мы уделим главное внимание трем библейским пророкам: Осии (особенно Ос 1–3), Иеремии (особенно Иер 2–3) и Иезекиилю (особенно Иез 16; 23). У них эта тема наиболее заметна.⁴¹

Осия, Иеремия и Иезекииль называют отступничество Израиля «блудом» (*zānā*) и «прелюбодеянием» (*pā'ar*), причем первый из этих вариантов у них (да и вообще у Пророков) встречается чаще.⁴² Элейн Гудфренд убедительно объясняет, почему пророки обычно пользовались словом *pā'ar*, хотя по логике вещей речь шла об измене «брачному завету» с Яхве. Дело в том, что, в отличие от *pā'ar*, *zānā* предполагает: (1) регулярные незаконные действия, (2) мотив личной выгоды, (3) многочисленность партнеров, (4) коварство и ожесточенность женщины, (5) незаконный секс лишь со стороны женщины. «Корень *znh* более эффективен с риторической точки зрения, хотя и не столь прямо указывает на нарушение завета».⁴³ Добавлю шестую причину: как мы уже отметили, проституции свойствен ущербный акцент на физической стороне отношений: животных страстях, грубой и даже вульгарной сексуальности, лишенных целостности, верности и любви. Все шесть аспектов «блуда» (*zānā*) раскрывают у Пророков тему отступничества Израиля. Кроме того, интенсивность увеличивается по мере того, как мы переходим от Осии (VIII век до н.э.) к Иеремии (VII век до н.э.) и Иезекиилю (VII–VI века до н.э.).

Первое. Все эти пророки отмечают, что Израиль впадал в духовный блуд снова и снова. Бог дает это понять Осии, когда просит его взять себе «жену блуда (*zēnûnîm*)» (Ос 1:2): множественное число намекает на повседневный характер поведения. Это подтверждается следующим объяснением: «...ибо *сильно* блудодействует эта земля» (1:2). Отметим также погоню за любовниками (2:7) и наличие в Израиле «духа блуда» (4:12; 5:4), который «завладел сердцем» народа (4:11), в результате чего блудить для ефремлян стало в порядке вещей (4:18). Иеремия также констатирует, что Израиль блудодействовал «на всяком высоком холме и под всяким ветвистым деревом» (2:20; 3:6), причем делал это бесчисленное число дней (2:32). Сильнее всего выражается Иезекииль. Аллегорически описывая блуд Иерусалима, Яхве отмечает, что этот блуд «умножился» (16:25), стал ненасытным (стих 28) и неспособным удовлетвориться (стих 29). В аллегории о сестрах Оголе (Самария) и Оголиве (Иерусалим) Яхве свидетельствует, что блудить они начали с юности (23:3), причем Огола «не переставала блудить» (стих 8). Оголива же была еще порочнее, «и блужение ее превзошло блужение сестры ее» (стих 11).

Второе. Осия и Иезекииль упоминают о «плате проститутке», то есть мотиве личной выгоды в духовной проституции Израиля/Иудеи. У Осии читаем: «Израиль... блудодействуешь, удалившись от Бога твоего; любишь блудодейные дары (*'etnan*) на всех гумнах» (Ос 9:1). И еще: «Ефрем покупал любовников» (8:9). Осия также говорит: «Ефрем покупал любовников за деньги» (8:9). Есть упоминание о дарах [2:7-8 (СП 2:5-6)] и «плате» (*'etnâ*) [2:14 (СП 2:12)] любовников Израиля. Аналогичным образом Иезекииль упоминает о заработке проститутки, но усиливает образ: если обычная блудница получает деньги за услуги, иудейская столица «отвергала подарки (*'etnan*)» и даже сама «давала подарки всем любовникам и подкупала (*šāḥad*) их, чтобы они со всех сторон приходили» к ней «блудить» с ней (Иез 16:31, 33). Поэтому

Яхве говорит Иерусалиму: «У тебя в блудодеяниях твоих было противное тому, что бывает с женщинами: не за тобой гонялись, но ты давала подарки (*'etnan*), а тебе не давали подарков (*'etnan*); и потому ты поступала в противность другим» (16:34).

Третье. По свидетельству Поздних Пророков, у Израиля/Иудеи было *множество* сексуальных партнеров. Осия неоднократно использует множественное число — «любовники» [Ос 2:7, 14–15 (СП 2:5, 12–13)]. Иеремия говорит, что любовниками были «чужие» (Иер 2:25). Говорит он и о «многих любовниках» (3:1), «всех твоих любовниках» (30:14). Ситуация была следующей: «и явным прелюбодейством она осквернила землю» (3:9); «толпами ходили в дома блудниц» (5:7). Опять же наиболее резко о разврате высказывается Иезекииль: «Но ты (столица — Р.Д.)... расточала блудодейство твое на всякого мимоходящего... раскидывала ноги твои для всякого мимоходящего и умножила блудодеяния твои» (Иез 16:15, 25). Среди (политических) постельных партнеров (Израиля/Иудеи) были египтяне (16:26; 23:3), ассирийцы (16:28; 23:5–10, 2) и вавилоняне (23:14–21). В пророческих обличениях рефреном звучит фраза: «...умножала блудодеяния» (16:25, 26, 29; 23:14, 19). Она подчеркивает мерзость разврата.

Четвертое. «Блудница» Израиль/Иудея описывается как женщина коварная и ожесточенная. В первых трех главах Осии это еще не столь заметно, поскольку в них не используется слово «блудница» (*zônâ*). Однако у Иеремии данная тема очень существенна. Блудница столь нечестива, что наставляла своим путем даже женщин нечестивых (Иер 2:33). Это не мешало ей утверждать, что она не грешила (2:35). Пророк описывает, как она сидит у дороги, хитроумно завлекая жертв в свои сети (3:2). О ее упрямой и нераскаянной беззастенчивости Бог говорит следующее: «У тебя лоб блудницы, ты отбросила стыд» (3:3). Лишено прикрас и описание у Иезекииля: «Как истомлено должно быть сердце твое,

говорит ГОСПОДЬ Бог, когда ты все это делала как необузданная блудница!» (16:30). Пророк останавливается на ее броской внешности: «Ты для них (любowników. — Р.Д.) умывалась, сурьмила глаза твои и украшалась нарядами, и садилась на великолепное ложе» (23:40–41).

Пятое. Образы пророческих книг подчеркивают в данном случае совершение незаконного секса *женщинами*. Ведь Яхве — муж верный и чистый. Напротив, его жена (Израиль/Иудея) стала развратной блудницей. Многие отрывки говорят о блуде Израиля: «сильно блудодействует эта земля» (Ос 1:2), «блудодействовала» (Ос 2:7 [СП 2:5]; ср. 4:12, 15; 9:1; Иер 2:20; 3:1, 8; Иез 16:15–16; 23:5, 44), «совершала блуд» (Ос 4:13–14, 18; 5:3; Иез 16:26; 20:30; 23:3, 7, 43), «блудодейства» (Иез 16:22, 25). В одной только главе Иез 16 глагол *zāpā* или производное от него существительное встречается двадцать раз (плюс еще двенадцать — в Иез 23). Без сомнения, блуд — ключевое понятие и ключевая тема этих аллегорий.

Шестое. Эти описания подчеркивают животные страсти, стоящие за сексом. В них часто используются грубые и даже вульгарные выражения, чтобы обратить внимание на ущербность блуда: важно лишь удовлетворить инстинкт. Не исключено, что эти выражения (особенно у Иезекииля) позаимствованы из тогдашнего «арго»; пророки мастерски создают новые образы и приспосабливают уже имеющиеся, чтобы «поразить» слушателей.⁴⁴

Осия уподобляет Израилю в его духовном блуде «дикому ослу», который бродит сам по себе (Ос 8:9). Иеремия также сопоставляет ненасытную похоть Израиля с «привыкшей к пустыне дикой ослицей, в страсти души своей глотающей воздух; кто может ее удержать?» (2:24). Предыдущий стих сравнивает стремление Израиля к Баалам с поведением верблюда: «Ты резвая верблюда, рыщущая по путям твоим» (2:23). Есть аналогия и с лошадьми: «Это откормленные похотливые жеребцы» (5:8); «видел

Я... прелюбодейства и ржание твое, твои бесстыдные проституции» (13:27). Похоть проститутки напоминает необузданную животную страсть: огненный жар и никакой любви.

Самые яркие образы грубого секса при проституции мы находим у Иезекииля. Весьма возможно, что Иезекииль использует сленг, на котором говорили в борделях его времени. Блудница же, описанная в Иез 16 и 23, не просто блудница, а настоящая нимфоманка.⁴⁵ Согласно буквальному смыслу Иез 16:25, блудница «открывала (*pāšaq*) ноги» свои (Гринберг) перед каждым прохожим. В следующем стихе сказано: «Блудила с сыновьями Египта, твоими соседями с большими членами (*gidlê bāšār*)» (стих 26, Гринберг). Сексуальное возбуждение проститутки описывается весьма наглядно: «Твой сок (*nēḥuštēk*, «твое женское генитальное выделение») изливался» (стих 36, Гринберг).⁴⁶ Тот же стих описывает «неприкрытую наготу (таргум: *puḏendum*. — Р.Д.)» проститутки во время секса. Интересно, что божественная кара соответствует преступлению: «Я (Яхве. — Р.Д.)... раскрою перед ними (любовниками. — Р.Д.) наготу твою, и они будут глазеть на твою наготу» (стих 37, Гринберг).

В Иез 23 описаны совсем уж гиперсексуальные особы. Согласно стиху 3, блудить с Египтом Огола и Оголива начали еще в юности: «Там сжимали груди их (*šēdēhen*) и мяли девственные соски их (*daddê bētûlēhen*)» (Гринберг). Стих 8 показывает, что ласки пробудили сексуальность девушек и соблазнили их заняться сексом: «Они (египтяне. — Р.Д.) ложились с ней (*šākab* + прямое дополнение, буквально «укладывали ее») в молодости ее и мяли девственные соски ее, и изливали (*šāpak*) свою похоть (*taznûtam*) на нее» (Гринберг). Последняя фраза («изливали свою похоть») явно намекает на излияние семени. Сказано в аллегории и о начале проституции: «Так ты вернулась к распутству молодости твоей, когда твои соски мяли в Египте из-за молодых грудей твоих» (стих 21, Гринберг). После брака Оголы с Яхве она снова «воспылала похотью (*‘āgab*) к любовникам» (стих 5, Гринберг). Глагол *‘āgab*, использованный здесь (и еще пять раз в стихах 7, 9,

12, 16 и 20), — редкий и означает «иметь недолжное влечение», «плотски вожделеть», «пылать похотью». (Образованное от него существительное *‘ăgābâ* использовано лишь в стихе 11 и означает «похотливость».) Его повторение в этой аллегории подчеркивает низменность сексуального желания без любви.

В стихах 14–16 «пророк усиливает непристойность развратницы: если поначалу она вожделела ассирийцев во плоти, на следующей стадии вырождения она воспылала страстью к вавилонянам, глядя лишь на их изображения и зовя их на оргию»⁴⁷ К проституции добавляется порнографический вуайеризм. Стихи 17–18 описывают последующую оргию: «И пришли к ней вавилоняне на любовное ложе (*dōdīm*), и осквернили ее блудодейством своим... Она выставила напоказ блуд свой и открыла наготу свою». И снова «умножала блудодеяния свои» (стих 19), опять же с египтянами. Пожалуй, самый грубый образ содержится в стихе 20: «Она вожделела сожительствовать с ними (египтянами. — Р.Д.), у которых члены (*bāšār*, «плоть», т.е. пенисы. — Р.Д.) — как у ослов, и у которых выделения (*zirmâ*, семя от эякуляции. — Р.Д.) — как у жеребцов» (Гринберг). Гигантские гениталии египтян сопоставляются с гениталиями похотливых жеребцов (ср. выше Иер 5:8), и фраза построена очень грубо и прямолинейно. Впрочем, самый шокирующий образ появляется в конце. По Божьему приговору блудница должна быть передана в руки любовников: «И поступят с тобой с ненавистью, и отнимут у тебя все, ради чего ты трудилась, и оставят тебя абсолютно нагой. Обнажится твоя блудная нагота, и разврат твой, и блудодействие твое» (Иез 23:29, Гринберг). В «пароксизме отращения к себе» посрамленная проститутка будет «увечить себя».⁴⁸ В этом смысле шокирует стих 34: «И груди твои вырвешь, ибо Я сказал это, говорит ГОСПОДЬ Бог».

Получается печальный парадокс: «Женские груди становятся органом совращения, а в итоге объектом самоизувечивания».⁴⁹ Можно ли более жуткими образами описать ущербность случайного секса без любви?⁵⁰

Милость. Не будем, однако, заканчивать разговор о проституции в ВЗ на мрачной ноте. Удивительным образом все три ветхозаветные аллегории, посвященные проституции, завершаются вестью о милости Божьей (Ос 2:14–15; Иер 3:11–18; Иез 16:53–63). Бог обещает принять обратно свою заблудшую жену, простить ее и восстановить целостный брак. Проститутка может уповать на милосердие Творца.

СМЕШАННЫЕ (МЕЖРЕЛИГИОЗНЫЕ) БРАКИ

Божественному замыслу о духовной целостности в браке угрожали во времена патриархов и Моисея браки между единобожниками и людьми, которые не боялись истинного Бога. Рассмотрим ветхозаветные примеры смешанных браков и предостережения против них.

Во времена Потопа (Быт 6:1–4). В главе 5 я объяснил, почему думаю, что «сифианская» гипотеза лучше всего соответствует композиции и литературному контексту первых глав Бытия. Согласно данной интерпретации, «сыны Божии» (*bēnê hā'ēlōhîm*) — это благочестивые потомки Сифа (см. генеалогию в Быт 5); они вступали в браки с «дочерьми человеческими» (*bēnôt hā'ādām*), то есть женщинами (преимущественно из нечестивого рода Каина), которые не почитали истинного Бога. Как показал наш анализ в главе 5, Быт 6:1–4 описывает практику многоженства (стих 2: «сыны Божии... брали их себе в жены, какую кто избрал»). Здесь же отметим, что основной акцент отрывка в другом: совершались *смешанные браки* между богобоязненными потомками Сифа и теми, кто не поклонялся Богу. Пользуясь терминологией Езд 9:2, можно сказать, что «святое семя» «смешалось» с идолопоклонниками.

Получается, что нечестивые жены «сыновей Божиих» отвращали сердца супругов от почитания истинного Бога. В данном отрывке запреты отсутствуют, но в свете скорого возмездия и

последующих прямых запретов Пятикнижия на межрелигиозные браки народ Израилев должен был понять: «Смешанные браки сифян с нечестивцами привели к вырождению богобоязненного рода. Здесь предупреждение: святому семени Израилеву нельзя пренебрегать Божьими запретами».⁵¹

Как мы отметили в главе 5, рассказ о «сынах Божиих» (Быт 6) содержит аллюзии на сцену искушения Евы (Быт 3). Ева «увидела» (*rā'â*), что плод хорош (*tôb*) и взяла (*lāqah*) его (3:6). «Сыны Божии» «увидели» (*rā'â*), что дочери человеческие хороши/красивы (*tôb*), и брали (*lāqah*) себе в жены столько, скольких хотели (6:2). С точки зрения Кеннета Мэтьюза, здесь предполагается концептуальная параллель: «Ева поверила змею и потому незаконно вкусила запретный плод. Аналогичным образом «сыны Божии» преткнутся, беря жен из запретного рода».⁵²

Сразу за Быт 6:1–4 идет рассказ о Потопе. Тем самым Бытописатель показывает, что Потоп стал наказанием человечеству, в том числе наказанием за нарушение райского замысла о браке. Ведь этот замысел предполагал взаимодополняемость и целостность двух партнеров в духовной вере, а также в других ключевых ценностях (см. главу 1).⁵³

Предостережения патриархов. Глубокая забота о физической и духовной целостности брака лежит в основе твердой позиции патриархов: их дети должны жениться не на язычниках, а на служительницах истинного и живого Бога. На сей счет Авраам дал ясные указания своему слуге и даже потребовал от него поклясться (коснувшись его «бедра»), что тот не позволит Исааку вступить в смешанный брак: «Ты не возьмешь сыну моему жены из дочерей ханаанеев, среди которых я живу, но пойдешь в землю мою и возьмешь жену сыну моему Исааку» (Быт 24:3–4). Бытописатель всячески подчеркивает этот момент, отводя несколько глав описанию поиска богобоязненной жены. Рассказ о том, как Элиэзер по поручению Авраама искал жену Исааку, занимает шестьдесят семь стихов!

Аналогичным образом Исаак просил Иакова жениться лишь на женщине, которая чтит Яхве: «Не бери себе жены из дочерей ханаанских. Встань, пойдя в Месопотамию, в дом Вафуила, отца матери твоей, и возьми себе жену оттуда, из дочерей Лавана, брата матери твоей» (28:1-2). За тем советом следует поэтическое благословение (28:3-5). Рассказ же о том, как Иаков послушался отца, занимает целую главу (Быт 29). Разительный контраст представляли собой браки Исава с ханаанеянками, весьма огорчавшие его родителей (26:34; 28:6-9). Исаак выказывал неудовольствие смешанными браками Исава: «И увидел Исаак, что дочери ханаанские не угодны Исааку, отцу его» (28:8). Повествование об изнасиловании Дины в Быт 34 (см. главу 12) не только отражает мерзость изнасилования в глазах Бога и общества: когда семья Дины отказывается выдать Дину за насильника Сихема, она тем самым решительно говорит «нет» смешанным бракам между израильянками и язычниками.⁵⁴

Другие браки с чужеземцами, описанные в Пятикнижии, могли предполагать компромисс с почитанием Яхве (хотя повествование содержит недостаточно деталей, чтобы быть в этом уверенным): Иуда женился на ханаанеянке (38:2; 1 Пар 2:3); вероятно, ханаанеянкой была и Фамарь, жена Ира (и невестка Иуды) (38:6). Генеалогические списки данного периода содержат и другие упоминания о чужеземных женах и наложницах (1 Пар 2:34-35; 7:14).

Встречаем мы и примеры благословенных экзогамных браков, то есть браков с людьми не из потомства Авраама. Среди них Кетура, вторая жена Авраама (Быт 25:1, 4; 1 Пар 1:32-33), которую Авраам взял после смерти Сарры; Асенет, египетская жена Иосифа (Быт 41:45, 50; 46:20); Циппора, мидьянитянская/кушитская жена Моисея (Исх 2:21; 4:25; 18:2; Числ 12:1). Однако все это случаи, когда мужчины очень долго жили в чужеземной стране, а женщины, видимо, почитали истинного Бога. Дело ведь не в этнической чистоте, а в верности Яхве. Были и чужеземцы, которые уверовали в Яхве, вошли в общину Завета и стали полноправными членами израильского этноса.⁵⁵

Законодательство Моисеево. В заповедях Пятикнижия мы видим ситуацию, аналогичную предостережениям патриархов: израильтянам нельзя жениться на окружающих их язычниках. Исх 34: 11–16 перечисляет народы, которые Бог изгонит из Земли Обетованной, и запрещает Израилю заключать договоры с ними (чтобы они не зазвали израильтян на идолопоклоннические праздники). «И не бери из дочерей их жен сынам своим, дабы дочери их, блудодействуя вслед богов своих, не ввели и сынов твоих в блуждение вслед богов своих» (34:16). Сходные вещи сказаны во Втор 7:1–4. Моисей перечисляет семь народов, населяющих Ханаан, которые Израилю надлежит изгнать (7:1), а затем добавляет божественный запрет (7:3–4): «И не вступай с ними в родство; дочери твоей не отдавай за сына его, и дочери его не бери за сына твоего; ибо они отвратят сынов твоих от Меня, чтобы служить иным богам, и воспламенится на вас гнев ГОСПОДА, и Он скоро истребит тебя».

Основной упор здесь сделан не на этническую сторону вопроса, а на то, что нельзя жениться на идолопоклонниках. Дело не в том, что смешанные браки запрещены в принципе: важно лишь предотвратить браки с язычниками, которые совратят своих супругов, верующих в Яхве, к почитанию чужих богов.⁵⁶

Пророки. С запретами Пятикнижия на смешанные (межрелигиозные) браки перекликаются некоторые тексты Пророков. Согласно Суд 3:5–6, Израиль не исполнил заповедь Божью, последствия чего были бедственными: «И жили сыны Израилевы среди ханаанеев, хеттов, аморреев, периззеев, хиввеев и евусеев, и брали дочерей их себе в жены, и своих дочерей отдавали за сыновей их, и служили богам их». Книга Судей также рассказывает о филистимской жене Самсона и отношениях Самсона с филистимской проституткой,⁵⁷ — судя по всему, обе женщины не верили в Яхве, и эти экзогамные связи (Суд 14–16) разрушительно сказались на жизни самого Самсона и на жизни народа в целом.

Как минимум две жены Давида не были израильтянками (2 Цар 3:3; 1 Пар 3:2). Вполне возможно, они внесли свою лепту в нравственный упадок Давида и его семьи. Например, в плане гордыни и бунта, на Авессалома могла повлиять его мать Мааха (жена Давида и дочь Талмая, царя Гешура). Много чужеземных жен было у Соломона (см. главу 5). Текст прямо говорит: «И полюбил царь Соломон многих чужестранных женщин» (3 Цар 11:1). Мало того, что у него было много жен: это были «чужестранные женщины» (*nāšīm nokriyyôṭ*). Сбылось библейское предостережение (Исх 34:16; Втор 7:3, 4): чужеземки «склонили сердце его к иным богам» (3 Цар 11:4).

Дальнейшие примеры смешанных браков мы находим во времена разделенной монархии.⁵⁸ Наибольшего упадка ситуация достигла в Иудее в правление финикийской царицы Гофолии (4 Цар 8:26; 11), а в Израиле — с женитьбой Ахава на Иезавели, дочери сидонского царя (например, 3 Цар 16:13). Почитание божеств из культов плодородия, которое вводили эти языческие царицы, практически нейтрализовало религию Яхве, а на севере увенчалось столкновением Илии с жрецами Баала. Культ Баала и Ашеры/Астарты не был успешно искоренен ни в Северном, ни в Южном царстве, и в результате оба народа попали в плен.

Опять-таки основная проблема состояла не в чужеземцах как таковых. Если чужеземец отождествил себя с Израилем, уверовал в Бога Израилева и вошел в общину Израилеву, в подобном браке нет ничего худого. Пророки упоминают о людях, этническое происхождение которых не было израильским, но которые стали полноправными членами Израиля: например, Рахав из Иерихона или хетт Урия. Показателен эсхатологический устав о чужеземцах в Иез 47:21–23: «...и они среди сынов Израилевых должны считаться наравне с природными жителями, и они с вами войдут в долю среди колен Израилевых» (47:22). Если человек считает Бога Израилева своим Богом и вошел в израильское общество, на него не распространяется запрет на браки с чужеземцами.

Писания. По одной из гипотез «чужой женой» (*nokriyyā*) названа в Притч 1-9⁵⁹ чужеземка, ибо сходная терминология (*nāšîm nokriyyôt*) использована в рассказе о браках Соломона с «чужестранными женщинами» (ср., например, 3 Цар 11:1 и Притч 2:16). Однако, как мы покажем в главах 8 и 12, понятие *nokriyyā* («чужая») применительно к безнравственной особе из Книги Притчей имеет в виду не ее этническое происхождение, а ее измену Богу, Закону Божьему и завету с мужем, а также ее следование неприемлемым в нравственном смысле обычаям. «В контексте Книги Притчей ни из чего не видно, что эти еврейские понятия указывают на чужую национальность... Да, *nokriyyā* — «аутсайдер», но не на национальном уровне, а на уровне брака. Чужой делает ее не страна, в которой она родилась, а желание изменить мужу».⁶⁰

Писания рассказывают как минимум об одном человеке, этническое происхождение которого не было израильским, но который стал полноправным членом израильского общества. Это — Руфь. Она прямо заявила о своем желании войти в Израиль и чтить Яхве: «Народ твой будет моим народом, а твой Бог — моим Богом» (Руфь 1:16). Она стала одной из прародительниц царя Давида и Мессии.

Среди людей, которые предпочли остаться в Персии после вавилонского плена, мы находим яркий библейский пример экзогамного брака: Есфирь была замужем за царем Артаксерксом.⁶¹ Это случилось, когда народ Божий уже долго находился в чужой земле, и среди иудейских изгнанников, которые не вняли провиденциальным возможностям и пророческим призывам вернуться на родину. Да, Есфирь — человек замечательной веры и мужества (см. главу 6). И через ее не вполне идеальные обстоятельства Бог спас свой народ. Однако экзогамный брак Есфири с языческим царем — отнюдь не образец для всеобщего подражания.

То, что Есфири в данном отношении не следовало подражать, явствует из рассказов о репатриантах. Книга Малахии (2:10-12) описывает ситуацию в послевоенной Иудее, где иудеи вступали

в брак с язычниками: Иуда «женился на дочери чужого бога». Тем самым Иуда «осквернил (*hālal*) святилище (*qōdes̄*) ГОСПОДА, которое Он любит» (стих 11). Малахия говорит о богопротивности браков с идолопоклонницами и возвещает суд: «Да истребит ГОСПОДЬ в шатрах Иакова всех, кто так поступает» (с. 12).

Последние две главы Книги Ездры описывают сходную (или даже идентичную) ситуацию. После возвращения из плена летом 457 года до н.э. Ездра выступил против видных иудеев, взявших себе языческих (*nokri*, «чужих») жен. Интересно, что его внимание обратили на это не религиозные, а гражданские вожди — вскоре после того, как он пришел из Вавилона. Их отчет перед Ездрой кратко резюмирует положение дел:

Народ Израилев и священники и левиты не отделились от народов иноплеменных с мерзостями их, от ханаанеев, хеттов, периззеев, евусеев, аммонитян, моавитян, египтян и аморреев, потому что взяли дочерей их за себя и за сыновей своих, и смешалось семя святое с народами иноплеменными, и притом рука знатнейших и главнейших была в этом беззаконии первой.

(Ездр 9:16–2)

Среди послепленных иудеев имело место вопиющее пренебрежение прямыми установлениями Торы (см. выше Втор 7:1–5). Вожди здесь полностью цитируют Книгу Второзаконие, включая слова о «мерзостях» языческих народов. Значит, основную проблему они видят не в этнической нечистоте, а в искажении истинной веры языческими культами. Очевидно, языческие жены иудеев были не из числа тех иноземцев, которые отвергли идолопоклонство, уверовали в Яхве и вошли в общину Завета. Это были именно идолопоклонницы. И вероятно, они составляли часть группы с синкретической религиозностью, с которой Ездre и Неемии также пришлось бороться.⁶²

Ездра видит, что «смешалось семя святое» (народа Божьего в послепленном иудействе) с языческими женами, разрывает на

себе плащ и рвет на себе волосы (Ездр 9:3). Затем он произносит покаянную молитву от лица всего народа (стихи 6–15), в которой цитирует заповедь Втор 7:1–5 (Ездр 9:11–12) и тревожится: «Неужели мы опять будем нарушать заповеди Твои и вступать в родство с народами, которые делают эти мерзости?» (9:14). Шехания, один из светских вождей, советует: «Заключим теперь завет с Богом нашим, что, по совету (*‘ēṣā*) Господа⁶³ и благоговеющих пред заповедями Бога нашего, мы отошлем (*yāṣ’ā* в породе гифиль. — Р.Д.) всех жен и детей, рожденных ими, — и да будет по Закону!» (10:3).

Втор 7:1–5 не объясняет, что делать, если человек уже женился на чужеземке/язычнице. Фраза «да будет по Закону», видимо, подразумевает, что отослать жен значит поступить в соответствии с Законом. Ездра согласился с данным советом и велел всем поклясться, что «они сделают так» (10:5). Дождливым зимним днем (457 год до н.э.) народ собрался на площади перед домом Божиим и слушал проповедь Ездры: «Вы сделали преступление, взяв себе жен иноплеменных, и тем увеличили вину Израиля. Итак, покайтесь пред ГОСПОДОМ Богом отцов ваших, и исполните волю Его, и отделите (*bādal* в породе нифаль, возвратное значение. — Р.Д.) себя от народов земли и от жен иноплеменных». Собравшиеся воскликнули: «Как ты сказал, так и сделаем!» Потом началось трехмесячное расследование, и те, у кого нашлись языческие жены, «дали руки свои во уверение, что отошлют (*yāṣ’ā* в породе гифиль. — Р.Д.) жен своих» (10:10–12, 19).

В этих отрывках из Книги Ездры развод обозначается иначе, чем в других местах ВЗ. Нигде больше в библейском каноне глаголы *yāṣ’ā* (в породе гифиль: «отсылать») и *bādal* (в породе нифаль: «отделять себя») не указывают на развод. Может, в V веке просто так говорили? Заметим, однако, что пророк Малахия, живший в ту же эпоху, описывает развод вполне стандартным образом. Поэтому создается впечатление, что эти браки, вопиюще нарушающие Тору, не считались легитимными. Без сомнения, Ездра, «книжник, сведущий в Законе Моисеевом» (7:6), был

в курсе правильной терминологии. Значит, он специально использовал необычные формулировки, говоря о «женитьбе» (*nāšā'* и *yāšab*)⁶⁴ и «отсылании» жен. «Отослать» жен значило не развестись, а расторгнуть незаконный брак.⁶⁵ «В глазах Ездры речь шла не о разрушении легитимных браков, а об аннулировании браков, запрещенных законом».⁶⁶

Такие действия со стороны слепого Израиля «были больше чем расовыми или культурными мерами; без них не сохранилось бы духовное наследие Израиля».⁶⁷ Эдвин Ямочи обращает внимание на эфратинское поселение евреев в Египте (как раз времена Ездры и Неемии!): эфратинцы разрешали браки с язычниками как священникам, так и мирянам. Результат: вскоре появилась синкретическая религия, в которой вместе с Яхве почиталась его языческая супруга Анат.⁶⁸

Согласно Езд 10:11, в данной конкретной ситуации «отослать» языческих жен значило поступить по «воле Его (ГОСПОДА Бога. — Р.Д.)».⁶⁹ Поскольку Тора не оговаривает, как вести себя в подобных случаях, пожалуй, не стоит спешить с обобщениями. Не стоит брать крайние меры Ездры за образец на все будущие случаи брака между верующими и неверующими. «Имела место особая ситуация. Мессиянской линии («святому семени». — Р.Д.) угрожало уничтожение, и Бог заповедал суровые и решительные действия».⁷⁰ Однако опасность нависла не только над мессиянской линией. После возвращения из плена риску подверглась чистота всего народа Божьего.

Еще одно свидетельство проблемы межрелигиозных браков в слепого иудаизме мы находим в рассказе о реформах Неемии в Иерусалиме. По-видимому, дело было после ситуации, в которой оказался Ездра. (Здесь все зависит от того, как соотносятся хронологии Ездры и Неемии.⁷¹) Последняя реформа, описанная у Неемии, касалась иудеев, взявших себе языческих жен: «Еще в те дни я видел иудеев, которые женились на женщинах из Ашдода, Аммона и Моава» (Неем 13:23). Неемия взял быка за рога: «Я сделал за это выговор и проклинал их, и некоторых из

мужей бил, рвал у них волосы и заклинал их Богом, чтобы они не отдавали дочерей своих за сыновей их и не брали дочерей их за сыновей своих и за себя». Он не ссылается на Второзаконие, а приводит в пример браки Соломона с язычницами: «Не из-за них ли грешил Соломон, царь Израилев? У многих народов не было такого царя, как он. Он был любим Богом своим, и Бог поставил его царем над всеми израильтянами; и однако же чужеземные жены ввели в грех и его». Неемия заключает: «И можно ли нам слышать о вас, что вы делаете все это великое зло, грешите пред Богом нашим, принимая в сожительство чужеземных жен?» (13:25–27). На язычнице женился сын первосвященника Иоиады, один из вождей после пленной общины. Неемия описывает свою реакцию на эту ситуацию: «Я прогнал его от себя». Неемия не объясняет, как он поступал в случае с уже существующими браками. Не исключено, что подобные отношения были аннулированы (как поступил и Ездра), но прямо об этом не сказано. А сказано Неемией лишь следующее: «Так очистил я их от всего языческого» (13:28, 30).

Новозаветный подход к бракам с неверующими супругами отличается от подхода Ездры и Неемии. (См. 1 Кор 7 и послесловие к данной книге.) Однако фундаментальная библейская истина незыблема: браки с неверующими несут с собой проблемы и опасности.

Милость. Божья милость, о которой изобильно свидетельствуют ВЗ и НЗ, помогает тем, кто состоит в браке с неверующим, сохранять верность Богу и супругу, невзирая на беды и тяготы, которые могут сопутствовать такому браку. Уже ВЗ намекает (см., например, Ос 1–3), а НЗ прямо говорит (см. Послесловие), что кротость верующего супруга, вдохновленная Духом Божиим, способна смягчить сердце неверующего и привести его к Богу.

МАСТУРБАЦИЯ

О мастурбации мы поговорим в этой главе, поскольку (во всяком случае, в обычном понимании) она предполагает стимуляцию собственных гениталий с целью получения оргазма. А это опять-таки не соответствует целостному райскому образцу, который возможен лишь при гетеросексуальном сексе между супругами.

Судя по всему, ни в Египте, ни в других странах древнего Ближнего Востока мастурбация как таковая не запрещалась. В древнеегипетской мифологии гелиопольская космогония предполагала создание мира путем мастурбации Атума (Ра), гермафродитного бога солнца: «Атум — тот, кто сам себя породил, извергнув семя в Гелиополе. Он взял свой член в руку свою, вызвав извержение семени, и так родились близнецы — Шу и Тефнут».⁷² Согласно более позднему папирусу (IV век до н. э.), это включало эякуляцию в собственный рот с последующим выплевыванием.⁷³ Не исключено, что в египетских обрядах жрецы инсценировали подобные действия, но мне не известны бесспорные свидетельства, которые подтверждали бы эту возможность. Вероятно, на это намекает признание фараона в «Книге Мертвых». Оно содержит загадочную фразу: «Я не мастурбировал в храмах бога моего города».⁷⁴ Уверенности нет, но может подразумеваться следующее: фараон участвовал в обрядовой мастурбации в храме Ра, высшего бога, но не в святилищах местных божеств.

Что касается Библии, комментаторы усматривали указание на мастурбацию в нескольких отрывках, но аргументы в каждом случае неубедительны. Например, 2 Цар 3:29 упоминает о людях, «державших веретено». Выдвигалась гипотеза, что это намек на мастурбацию.⁷⁵ Однако, скорее всего, имеются в виду (женоподобные) мужчины, которые не могут или не хотят делать «мужскую» работу. Другой вариант: речь идет о «калеках».⁷⁶

Иногда намек на мастурбацию (или сексуальную игру детей) видят в Быт 21:9, где Измаил «играет» (*sāḥaq*) в присутствии Исаака.

По мнению Джонатана Кирша, глагол *šāḥaq* означает здесь «ласкать», и Сарра увидела инцестную «сексуальную игру между Измаилом и его маленьким братиком», причем Измаил склонял Исаака к мастурбации.⁷⁷ Филлис Трибл переводит это слово как «играть» и также допускает, что имеется в виду мастурбация.⁷⁸ Однако это маловероятно. Хотя глагол *šāḥaq* может иметь сексуальные коннотации в некоторых контекстах (Быт 26:8; Исх 32:6), в данном случае наиболее вероятный смысл — «насмехательство» (без сексуальной подоплеки).⁷⁹

В связи с мастурбацией чаще всего вспоминают рассказ об Онане (Быт 38:9). Детально о нем мы поговорим в главе 11, в связи с темой левиратного брака, но сразу скажем, что речь идет не о мастурбации, а о прерванном половом акте: Онан уклонялся от своего левиратного долга (родить детей для умершего брата).⁸⁰

Одним словом, в ВЗ нет бесспорных упоминаний о мастурбации. А поскольку о ней явным образом не говорят ни повествования, ни заповеди, библейская точка зрения по данному вопросу не вполне ясна. Однако седьмая заповедь запрещает как нечистые сексуальные поступки, так и нечистые сексуальные мысли (см. главу 8), а значит, сексуальные фантазии о ком-то ином, кроме супруга/супруги, должны быть исключены. Мастурбация, если ей сопутствуют незаконные сексуальные фантазии, противна воле Божьей. Кроме того, замена мастурбацией регулярных сексуальных отношений с супругом/супругой (в ситуации временного отсутствия партнера), также не соответствует высокому идеалу сексуальной целостности в браке.

ПОЛОВЫЕ ИЗЪЯНЫ И РИТУАЛЬНАЯ НЕЧИСТОТА, СВЯЗАННАЯ С СЕКСУАЛЬНОСТЬЮ

Законодательство Пятикнижия. Пятикнижие запрещает вступать в собрание Господне человеку, у которого «раздавлены яйца (*pešûa' - dakkâ'*) или отрезан детородный член (*šarkâ*)» [Втор 23:2

(СП 23:1)]. Почти все ученые согласны, что имеется в виду не только травма, но и кастрация.⁸¹ С чем связан этот запрет? Быть может, он нацелен против актов членовредительства, принятых в культах плодородия.⁸² Есть и еще одна вероятная причина, сходная с мотивом запрета наносить себе порезы (Втор 14:1): «Сознательно калечить природу, которую Бог дал человеку, невозможно для народа Господня».⁸³ Непосредственный контекст обоих запретов содержит ясное обоснование: «...ибо ты народ святой (*qādōš*)... поэтому стан твой должен быть свят (*qādōš*)» [Втор 14:2; 23:15 (СП 23:14)]. Святость (еврейский корень *qdš*) — многие ученые считают, что она означает не только отделенность для Бога, но и целостность для Бога⁸⁴ — требовала в древнеизраильском культе конкретного выражения целостности в неизувеченных членах племенной ассамблеи. Как обобщает относительно 23:15 (СП 23:14) Джанет Эверхарт, «интенция отрывка понятна: в собрание ГОСПОДНЕ не допускаются мужчины, лишённые физической целостности из-за увечья половых органов».⁸⁵

Эта заповедь в богословском плане указывает на призыв к святости и может рассматриваться как ритуальное установление, неразрывно связанное с присутствием святой Шехины среди Израйля. Нарушение влекло за собой исключение из собрания Яхве, которое, видимо, собиралось при святилище. Когда же святилище и Шехина перестали существовать на земле, данный устав утратил силу.⁸⁶ (Напротив, заповеди Лев 18–20, имеющие отношение к сексу, универсальны и не ограничены Израилем и израильским культом.)

Некоторые уставы Моисеевы затрагивают сексуальную тематику в контексте ритуальной нечистоты. Например, как мы уже сказали, Лев 12:1–5 предписывает промежуток времени, в течение которого мать остается ритуально нечистой после рождения ребенка (сорок дней после рождения сына и восемьдесят дней после рождения дочери). Ключевой момент здесь состоит не в разнице в сроках нечистоты, а в самой крови как источнике ритуальной нечистоты.

Прежде всего, подчеркнем: нечистота, описанная в Лев 12 (а также истечения из гениталий — Лев 15), носит *ритуальный*, а не моральный характер.⁸⁷ Нравственной скверны, то есть греха, в этих выделениях нет. «Еврейский текст не использует в связи с физической ритуальной нечистотой понятия, обозначающие нравственные изъяны [например, *ḥaṭṭā't* («грех»), *peša'* («преступление»), *ʿawōn* («вина»)] или прощение (например, глагол *slḥ* [«прощать»]).⁸⁸ Гейн, вслед Мильгрому, показывает, что жертвоприношения, приносимые женщиной по окончании срока нечистоты (Лев 12:6, 8), как и жертвоприношения за выделения из гениталий (Лев 15), не являются «жертвами за грех» (вопреки многим переводам!), очищающими от нравственной скверны. Это «очистительные приношения», удаляющие физическую ритуальную нечистоту.⁸⁹

Лев 12:2 показывает, что нечистота после родов — того же плана, что и во время месячных («...как во время ее месячных, она будет нечиста»). Поэтому понимание природы ритуальной нечистоты в Лев 12 зависит от понимания месячных и соответствующей нечистоты, описанной в Лев 15. Лев 15 рассматривает пять основных видов нечистоты: (1) затянувшиеся выделения из гениталий мужчин (стихи 26–15); (2) поллюции у мужчин (стихи 16–17); (3) излияние семени во время секса между мужчиной и женщиной (стих 18); (4) женские менструации (стихи 19–25); (5) не прекращающиеся истечения крови у женщин (стихи 25–30). Лев 18:19 и 20:18 основываются на базовых уставах о ритуальной нечистоте, которые содержатся в Лев 15, запрещая секс во время месячных; 22:4–6 применяет заповеди Лев 15 в контексте священства, описывая обрядовую нечистоту («до вечера») священника после секса.

Без сомнения, Лев 15 — ядро законодательства, на котором основаны другие законы о ритуальной нечистоте. Поэтому именно на этой главе следует сосредоточить основное внимание, изучая богословие ритуальной нечистоты, связанной с сексуальностью. Заповеди о нечистоте, возникшей в результате телесных истечений

(Лев 15), образуют тщательно выстроенную хиастическую структуру. Ричард Уайткеттл кратко описывает это хиастическое расположение осквернений и способов культового очищения.⁹⁰

- А. Стихи 26–15: ненормально длинные истечения у мужчин — следует омыться и принести жертву.
- В. Стихи 16–17: типичные кратковременные дисфункциональные истечения у мужчин — следует омыться.
- С. Стих 18: нормальные истечения при сексе — обоим партнерам следует омыться.
- В'. Стихи 19–24: типичные кратковременные дисфункциональные истечения у женщин — следует омыться.⁹¹
- А'. Стихи 25–30: ненормально длинные истечения у женщин — следует омыться и принести жертву.

Отметим несколько особенностей этого хиазма. В каждом случае речь идет лишь об истечениях, связанных с половой сферой, а не с какими-либо другими истечениями вроде кровотечения из раны и не с отпращиванием естественных нужд. Более того, по мере приближения к центру хиазма степень нечистоты убывает. Крайние члены хиазма (А и А') говорят о ненормальных патологических состояниях, требующих жертвоприношения по их окончании. Следующие члены хиазма (В и В') касаются истечений вполне нормальных (менструаций и поллюций): физиологическая система временно дисфункциональна. На сей раз жертву приносить не нужно. Центральная часть хиазма (С) посвящена излиянию семени во время обычного секса. Опять же жертвоприношения не требуется.

Расположение нормального секса в центре хиазма не есть отвлеченный риторический прием. «Лишь ситуация в стихе 18 — сродни идеальным сексуальным отношениям, описанным в Быт 2:20–25».⁹² Структура собрания заповедей, связанных с половой сферой, возвращает читателя к райскому идеалу сексуальности, который есть как бы точка опоры. И в этой точке опоры — а

заповеди о мужских (стихи 2-18) и женских истечениях (стихи 19-30) сгруппированы вокруг стиха 18 как вокруг стержня — еврейский оригинал содержит удивительную грамматическую перестановку, при которой первой именуется женщина, а не мужчина. Стих 18 «связывает мужчину и женщину, а не просто ставит их друг подле друга. Эта структура отражает идеал равной ответственности в половом акте»⁹³ и доносит до нас «в литературной форме единение мужчины и женщины в единую плоть (Быт 2:24)».⁹⁴

Но почему генитальные выделения, описанные в Лев 12 и 15 (и связанных с ними отрывках), оскверняют? И почему даже нормальный секс, ближе всего стоящий к райскому идеалу, делает обоих партнеров «нечистыми» (*tāmē'*) до вечера? На сей счет существуют разные теории,⁹⁵ и ответить в двух словах не получится.

Прямой ответ мы находим в завершающем резюме (Лев 15:31): «Так отделяйте (*nāzar* в гифиле. — Р.Д.) сынов Израилевых от нечистоты их, чтобы они не умерли в нечистоте своей, оскверняя (*tāmē'* в пиэле, сопряженный инфинитив. — Р.Д.) скинию Мою, которая среди них». Мотив «отделения» и «осквернения святилища» помогает понять, зачем нужна святость. И Библия дает несколько объяснений. Первое строится на смысле святости как «отделения (от чего-то и для чего-то)».⁹⁶ Как мы отметили в главе 3, Бог решительно отделяет сексуальность от любых культовых обрядов. В ходе полемики с обожествлением секса в культах плодородия Бог четко и ясно разграничивает секс и святилище. Таким образом, даже абсолютно естественные и нормальные генитальные функции и действия, связанные с сексом и деторождением, дистанцировались от святилища. Секс — одно, а культ — другое. Судя по всему, именно поэтому воздержание от секса требовалось от входящих в святое присутствие Яхве на Синае и в сердцевину святилища (Исх 19:10-11, 14-15; ср. 1 Цар 21:4-7; 2 Цар 11:11). Это также объясняет, почему даже ночная поллюция делала воинов ритуально нечистыми в присутствии Божьем: Бог «ходит среди стана твоего, чтобы избавлять тебя и предавать

врагов твоих в руки твои, а посему стан твой должен быть свят, чтобы Он не увидел у тебя чего срамного и не отступил от тебя» [Втор 23:15 (СП 23:14); ср. стихи 11–14 (СП 10–13)]. «Из культа и религиозного опыта были устранены любые намеки на сексуальность. Размежевание сексуальности и культа также присуще уставам о ритуальной нечистоте. Эти уставы Израилевы задуманы с тем, чтобы поддерживать барьер между ключевыми началами: священным и профанным, жизнью и смертью».⁹⁷

С точки зрения Хайама Маккоби, в полемическое ограничение входил весь цикл рождения и смерти.

Из Храма Бога, который не умирает и не рожден, должно быть изгнано все, связанное с циклом рождения и смерти. И дело не в том, что в рождении и смерти есть нечто греховное: Бог дал людям рождаться и умирать. Однако единственное место в мире, отведенное для Божественного Присутствия, должно быть сохранено от смерти. Входя в Храм, человек входит в сферу вечности.

Этот цикл рождения и смерти... является основой хтонической религии, в которой само Божество участвует в цикле рождения и смерти, тем самым давая спасение верующим (они обожествляются). Низводя Бога в мир рождения, смерти и перерождения, верующий надеется уйти от этого цикла, пересечь барьер между человеческим и божественным, достичь бессмертия.

...Иудаизм лишил цикл рождения и смерти божественной значимости и тем самым освободил людей от попытки обрести божественность. Они приняли рождение и смерть как свою участь и взялись за решение человеческих задач, освященных Богом Небесным, который не просил их перестать быть людьми, но заповедал поклониться Себе как единственному трансцендентному Существо.⁹⁸

Это подводит нас ко второму аспекту: «целостности»⁹⁹ или «полноте жизни».¹⁰⁰ «Контраст между святостью и нечистотой особенно заметен в противопоставлении жизни и смерти... Согласно

культовому кодексу, жизнь и смерть — полюса существования». ¹⁰¹ Кровь есть символ жизни: «Жизнь человека в крови» (Лев 17:11). Жизнь несет и семя (*zera'*). Разные ученые говорили о следующей связи генитальных выделений со сферой жизни: «Потеря вагинальной крови и семени означает уменьшение жизни, а если она серьезна — разрушение и смерть. Этому процессу всегда противостоял Бог Израилев, источник жизни (цитируется 18:5. — Р.Д.)». ¹⁰² «Приступать к Богу, который есть совершенная жизнь и совершенная святость, могут лишь люди, сами имеющие полноту жизни. Нечисты те, вокруг кого так или иначе распространяется аура смерти, ибо им недостает физической целостности. Поэтому людям, у которых была частичная потеря «жизненных соков» (крови или семени), нельзя участвовать в богослужении, пока они не оправились от этой потери». ¹⁰³

Оппозиция «жизнь — смерть» не только связана с мотивом святости, но и восходит к событиям в первой главе Бытия и созданию границ между жизнью (творением) и смертью (не-творением). Это показал Иржи Москала в связи с заповедями о чистой и нечистой пище. ¹⁰⁴ Однако следует иметь в виду важное различие между заповедями о нечистоте, связанной с половой сферой, и заповедями о чистой и нечистой пище. Все уставы Лев 12–15, касающиеся нечистоты из-за генитальных выделений (а также проказы и «чешуи»), предполагают нечистоту *временную*, а уставы о чистой и нечистой пище — нечистоту *постоянную*. ¹⁰⁵ Заповеди Лев 12–15 о временной нечистоте (в отличие от заповедей Лев 11 о чистой и нечистой пище) также неразрывно связаны с запретом входить в святилище до окончания нечистоты. Эту нечистоту можно называть «ритуальной»: ¹⁰⁶ она мешала участвовать в храмовых обрядах. Такая ситуация, видимо, предполагала, что ряд ограничений утрачивали силу, когда народ лишался святилища (а с ним и обитавшей в нем Шехины).

Тот факт, что перед нами заповеди о «ритуальной нечистоте», не обязательно означает, что для современных христиан они неактуальны. Третий аспект обоснования «святости» показывает,

что как минимум некоторые из них потенциально важны. Дело в том, что в древнем иврите не было слова, которое обозначало «здоровье», но слово *qōdeš* («святость») включает идею «целостности» в смысле «доброго здравия». ¹⁰⁷ Забота Всевышнего о святости Израиля — это и забота о здоровье, благополучии народа (ср. Исх 15:26; Втор 7:15). Как минимум некоторые заповеди о сексуальной нечистоте могли быть продиктованы соображениями гигиены и гуманности. (Современные научные исследования отчасти пролили свет на данный вопрос, но многое остается не раскрытым.) ¹⁰⁸

Одна из заповедей, касающихся менструаций, вполне универсальна и не ограничена ритуальным контекстом. А именно, согласно Лев 18:19; 20:18, мужчине запрещается вступать в сексуальные отношения с женщиной, когда у нее менструации. Этот запрет соседствует с другими универсальными уставами, применимыми равно к израильтянину и «пришельцу» (*gēr*, см. главу 4). На случай сознательного нарушения не предусматривается ритуального очищения, и вообще связи с ритуальной нечистотой здесь нет. ¹⁰⁹ Как мы отметим в связи с темой нечистоты у Пророков, отрывки Иез 18:6; 22:10 помещают данный запрет в список этических/нравственных, а не ритуальных законов.

Согласно Лев 20:18, «если кто ляжет с женой во время ее месячных и откроет ее наготу, то он обнажил истечения (буквально «источник». — Р.Д.) ее, и она открыла течение (буквально «источник». — Р.Д.) кровей своих». Уайткеттл считает, что упоминает об «источнике» неслучайно: в левитской мысли чрево воспринималось как физиологический микрокосм первичной космологии. ¹¹⁰ Однако более вероятно другое: перед нами эфемистическое обозначение секса (что характерно для данной главы), и «источником крови» названа менструальная кровь (ср. 15:19–24). Библия приписывает семидневное воздержание. Иными словами, в отличие от последующей раввинистической литературы, лишняя неделя (по окончании менструаций) не добавляется. ¹¹¹

Судя по всему, запрет на секс с женщиной во время месячных обусловлен заботой о ее физическом и психологическом здоровье. На эту мысль наводит Лев 20:18, где женщина с генитальными выделениями названа *dāweh* («болезненная»). Имеется в виду, что перед нами «вопрос женских прав. Закон защищает «женщину от нежелательных посягательств со стороны мужа в период ее слабости» (Р.Гейн)». ¹¹² «Лиминальный статус дает ей возможность отдохнуть — и от работы, и от мужских прикосновений, и от супружеских обязанностей». ¹¹³

Сейчас появляется все больше научных данных, которые показывают, что эти заповеди пронизаны заботой о здоровье (то есть святости/целостности). Неслучайно ведь благочестивые еврейки, воздерживающиеся от секса в период менструации, гораздо реже страдают раком шейки матки, чем прочие женщины. ¹¹⁴ Но каковы бы ни были главные мотивы этих уставов, библейское богословие сексуальности подчеркивает то, что часто забывается в современной сексуальной этике: запрет на секс с супругой, когда у нее менструация, помещен в один ряд с запретами на инцест и многоженство, гомосексуальные отношения и скотоложство. ¹¹⁵

Пророки/Писания. Как мы уже сказали, в нескольких отрывках у Ранних Пророков упоминается о воздержании от секса при вступлении в святилище, вкушении от его запасов или в ходе священной войны. Давид приходит к Ахимелеху с просьбой дать часть хлеба, находящегося в святилище, его воинам. Священник соглашается при условии, что «люди воздержались от женщин». Давид заверяет: «Женщин при нас не было ни вчера, ни третьего дня, со времени, как я вышел, и сосуды молодых людей чисты» [1 Цар 21:5-6 (СП 21:4-5)]. Воздержание от секса в ходе богоугодной войны, упомянутое во Втор 23:10-14 (СП 23:9-13), подразумевается и в отказе хетта Урии спать со своей женой, — ведь шла война с аммонитянами (2 Цар 11:11). Во всех этих случаях ритуальные запреты мешают сексу оказаться вблизи

Шехины (либо в святилище, либо в военном стане). Такова предупредительная мера против культов плодородия. Христианам наших дней необязательно вести себя подобным образом. Вопреки утверждению некоторых проповедников не стоит запрещать секс перед посещением церкви или участием в Евхаристии.

Книги Поздних Пророков содержат несколько упоминаний о ритуальной нечистоте. В основном они ограничены священническими трудами Иезекииля и, как правило, соотносятся с заповедями Пятикнижия, касающимися менструации. Согласно Иез 18:6, справедливый и законопослушный человек, среди прочего, «к своей жене во время очищения нечистот ее не приближается». Согласно Иез 22:10, иерусалимские мужи грешили совокуплением с женщинами во время менструации. [В обоих случаях имеются в виду заповеди в Лев 15:24; 18:19 и 20:18 (см. выше).] Иез 36:17 сопоставляет духовное осквернение Израиля с осквернением женщины в период месячных: «Сын человеческий! Когда дом Израилев жил на земле своей, он осквернял ее поведением своим и делами своими; путь их перед лицом Моим был как нечистота женщины во время очищения ее». Другие возможные упоминания об осквернении через менструацию содержатся в Ис 30:22; 64:5 (СП 64:6) и Иез 7:19–20; 36:7. И наконец, Иез 44:25 заново утверждает заповедь Пятикнижия, касающуюся осквернения священника через приближение к труп (Лев 21:1–4): «К мертвому человеку никто из них (священников. — Р.Д.) не должен подходить, чтобы не сделаться нечистым; только ради отца и матери; ради сына и дочери, брата и сестры, которая не была замужем, можно им сделать себя нечистыми».

Как мы уже отметили, упоминания о сексуальной нечистоте имеют своим контекстом вопрос о нечистоте ритуальной и связаны со зримым присутствием Шехины. (Единственное исключение — универсальный и неритуальный запрет на секс с женщиной, когда у нее менструация.) Каждому из этих установлений присущи свои ограничения. С исчезновением земного святилища и уходом Шехины они утрачивают актуальность.

Милость. В предыдущих разделах главы мы уже касались темы милости Божьей в связи с проституцией и экзогамными браками. Здесь мы скажем о том, как действует небесная милость по отношению к половым изъятиям и ритуальной нечистоте, связанной с сексуальностью. Что касается половых изъятий (в частности, мужской кастрации), пророк Исайя предрекает эсхатологическое время спасения, когда евнухи будут приняты в общину Господню и даже удостоятся особой чести и особого признания в доме Божьем.¹¹⁶

Уставы о ритуальной нечистоте, связанной с сексуальностью, носили временный характер (см. выше), и Бог милостиво позволял удалять эту нечистоту путем обрядов. Запрет на секс с женщиной во время менструации содержится в контексте универсальной тематики, а значит, не обусловлен соображениями ритуальной чистоты и по-прежнему актуален. Однако, как часть списка незаконных сексуальных связей в Лев 18, этот запрет сопряжен с теми же проявлениями милости, что и другие запреты в Лев 18, исследованные нами в других главах книги. Всевышний являет людям свою волю в отношении сексуальности, но милостиво продолжает работать с ними, даже если они претыкаются, — призывая к более высоким нормам поведения, к божественному идеалу. Хотя Иезекииль в контексте обличения Израиля за грехи упоминает универсальный и неритуальный запрет на секс с женщиной во время менструации (Иез 18:6; ср. Лев 18:19; 20:18), в заключении этой главы содержится одно из самых удивительных высказываний о милости Всевышнего к кающемуся грешнику: «Отвергните от себя все грехи ваши, которыми согрешали вы, и сотворите себе новое сердце и новый дух! И зачем вам умирать, дом Израилев? Ибо Я не хочу смерти умирающего, говорит ГОСПОДЬ Бог; но обратитесь и живите!» (Иез 18:31–32). Велика милость Божья!

Глава 8

ИСКЛЮЧИТЕЛЬНОСТЬ ПРОТИВ ПРЕЛЮБОДЕЯНИЯ И ДОБРАЧНОГО СЕКСА

Книга Бытие (2:24) объясняет, в чем состоит образец отношений в браке (см. главу 1). Мужчина и женщина должны (1) «оставить» всякие внешние отношения, которые посягают на *исключительность* их отношений; (2) «прилепиться» друг к другу, то есть войти в *постоянный* союз; (3) «стать одной плотью», то есть обрести глубочайшую *близость* в качестве мужа и жены в браке. Последующие тексты ВЗ утверждают эти базовые компоненты сексуальных отношений, обличают искажения райского идеала и содержат запреты на сексуальные отношения, которые уводят от идеала. В следующих трех главах книги мы поговорим об этих составных частях райского идеала брака, а также об их искажениях.

УТВЕРЖДЕНИЕ БОЖЕСТВЕННОГО ИДЕАЛА

ИСКЛЮЧИТЕЛЬНОСТЬ В БРАЧНЫХ ОТНОШЕНИЯХ

Небесный замысел об исключительности в браке предполагается как в рассказах Пятикнижия о брачных парах, так и в других текстах ВЗ (см. главы 4 и 6). Пророки часто используют образ брака для описания отношений Бога со своим народом (см. главу 3). Во всех этих метафорических упоминаниях о браке (и о брачной неверности Израиля — см. главу 7) делается решительный акцент на исключительность брачных уз: «Образ Израиля как жены ГОСПОДА вытекает из фундаментальной заповеди о том, что Израиль должен поклоняться одному лишь ГОСПОДУ. К этому требованию абсолютной верности и является параллелью долг жены перед мужем».¹ Как мы отметили в главах 1 и 4, призыв к абсолютной верности в браке в конечном счете основан на израильском монотеизме. Вера в единого Бога и в верность Бога своему народу формирует понимание брачной верности на человеческом уровне. Израильское учение о сексуальной верности основано на учении о едином истинном Боге и наличии в человеке образа Божьего.

Как мы отметили в главе 3, мотив Божьей ревности (еврейский корень *qn'*) — в плане исключительных отношений Бога с Израилем, Его женой, — содержится в сердцевине Декалога, запрете на идолопоклонство: «...ибо Я ГОСПОДЬ, Бог твой, Бог ревнитель (*'ēl qanpā'*)» (Исх 20:5; ср. Втор 5:9). Брачная ревность Бога подчеркивается двойным упоминанием этого атрибута в так называемом культовом Декалоге: «Ты не должен поклоняться богу иному, кроме ГОСПОДА, потому что имя Его — ревнитель (*qanpā'*); Он Бог ревнитель (*'ēl qanpā'*)» (Исх 34:14). И еще дважды в своем прощальном обращении к Израилю Моисей называет Бога «Богом ревнителем» (*'ēl qanpā'*); Втор 4:24; 6:14).

В главе 3 мы также отметили, что «божественная ревность есть главная эмоциональная составляющая в узах этого брака» (т.е.

Завета).² Мы увидели, что тема божественной брачной ревности особенно заметна в эпизоде с Баалом Пеорским (Числ 25), где еврейский корень *qn'* используется четырежды, а ревность отражает Пинхас, который сразу дает отпор духовному блуду Израиля.

«Ревнивым возлюбленным» выступает Яхве не только в Пятикнижии, но и у Пророков (например, Нав 24:19; Наум 1:2). Бог ревностно и ревниво навлекает суд на свою жену (Израиля), если она идет за другими любовниками и тем самым нарушает брачные обеты абсолютной верности (например, Иез 16:38, 42; 23:25). Отсюда следует, что и люди в браке должны быть верны друг другу.

Раздел Писаний также подчеркивает исключительность брачных уз. Книга Притчей 1–9 развивает тему измены безнравственной женщины, которая «оставила друга юности своей и забыла завет Бога своего» (Притч 2:17). Мудрец в Притчах делает акцент на верности не только жены, но и мужа: «Пей воду из твоего водоема и текущую из твоего колодца... пусть они будут принадлежать тебе одному, а не чужим с тобою. Источник твой да будет благословен, и утешайся женой юности твоей» (Притч 5:15–18). Тема «исключительности брака» встречается вновь и вновь и относится к двум «главным заботам» данного отрывка.³ Показательны такие выражения, как «твой водоем» и «твой колодец» (стих 15); «пусть они будут принадлежать тебе одному, а не чужим с тобою» (стих 17); «жена юности твоей» (стих 18). Стих 15 говорит о «сексуальном удовлетворении, которое дает жена, символизируемая водоемом/колодцем», а стихи 16–17, в соответствии с этой картиной, показывают, что «жена, как и проститутка или прелюбодейка, способна привлечь и удовлетворить многих мужчин. Но вопреки своим колоссальным возможностям ее потоки сексуального удовлетворения принадлежат лишь одному человеку (стих 17а), а другим недоступны... (стих 17б)». Таким образом, в данном разделе «отец дает противоядие от промискуитета, советуя сыну устремляться лишь к сексуальному удовлетворению, которое возможно в браке».⁴

ВЫСОКАЯ ЦЕННОСТЬ ДЕВСТВА

Укрепляя сексуальную верность в браке, заповеди Пятикнижия и комментарии Пророков/Писаний подчеркивают ценность девства. Существительное женского рода *bētûlâ* («девственница») используется 51 раз в ВЗ (в единственном и множественном числе), а абстрактное существительное женского рода *bētûlîm* («девичество/девство») — 9 раз. Правда, Гордон Уэнем и некоторые другие ученые оспаривают этот обычный перевод: с их точки зрения, данные понятия означают не «девственница/девичество», а «девушка брачного возраста/тинейджер»⁵ или «девушка под охраной своего отца/юность».⁶ Однако, как показали Том Уодсуэрт и другие ученые, смысл «девственница/девичество» все-таки предпочтителен.⁷

Уодсуэрт демонстрирует ошибочность толкований и доводов Уэнема и его сторонников: всюду в Библии словом *bētûlâ* именуется незамужняя женщина честного поведения, то есть девственница. Его основные аргументы таковы. (1) Использование данного понятия в юридических отрывках [например, Исх 22:15–16 (СП 22:16–17)] явно предполагает смысл «девственница/девичество».⁸ (2) Уэнем понимает слово *bētûlîm* во Втор 22:13–21 как «признаки менструации», а не «признаки девства». Однако это противоречит контексту: оспаривается девство девушки, а не ее беременность (подробнее см. ниже)! (3) Фразы вроде «которой не познал мужчина», добавленные к *bētûlâ* (Быт 24:16; Лев 21:3; Суд 11:39; 21:12), не отменяют базовый смысл понятия, а представляют собой типичный для ВЗ литературный прием: так подчеркнута важная мысль.⁹ (4) Параллелизм между *bētûlâ* и *bāhûr* («молодой человек») не означает, что первое из этих слов не может указывать на «девственницу». (5) Слово *bāhûr* происходит от корня *bāhar* («выбирать») и обозначает «избранного» молодого человека, «во цвете сил». Имеется в виду параллель между идеальными партнерами по браку: она — девственница, он — во цвете сил. (6) Рассказ о Фамари в 2 Цар 13 явно указывает на использова-

ние слова *bētûlâ* в значении «девственница», как и вторая глава Книги Есфирь. (7) Аналогичным образом, Иов 31:1 имеет в виду «девственницу» (см. ниже), а Иоиль 1:8, скорее всего, говорит о юной девственнице, которая обручена с мужчиной, но еще не замужем (как в случае с Иосифом и Марией: Мф 1:18, 20, 24).

Важность девственности заметна в рассказе об изнасиловании Дины (Быт 34; см. анализ в главе 12). Сихем повел себя с Диной позорно: изнасиловал ее. Девственность незамужней Дины строго охранялась ее отцом и братьями; поступок Сихема не только осквернил Дину, но и обесчестил семью, которая не смогла ее защитить. Незамужняя девушка не обладала правом на согласие. И вопреки утверждению многих толкователей это было обусловлено не низким статусом женщин и господством мужчин, а стремлением защитить женское целомудрие и достоинство. (Так мы заботимся о подростках.) Если мужчина лишил женщину девственности, это означало, что он поступил с ней как с блудницей (Быт 34:31), которая отказывается от семейной опеки и сама распоряжается своей сексуальностью. «Лишь проститутка — хозяйка своей сексуальности. Переспав с ней, Сихем повел себя так, словно у нее нет семьи, которая ее защищает, оберегает и выдаст замуж. Как говорят братья: «Разве можно поступать с нашей сестрой, как с блудницей?» Он обесчестил ее, а через нее — всю ее семью».¹⁰

Высокую ценность девственности подчеркивает Лев 21:13–14: первосвященник должен жениться лишь на девственнице. Лев 21:10–12 объясняет, почему: первосвященник облачается в священные одежды, и святость должна пронизывать его брак через выбор жены абсолютно «целостной» (то есть девственной). Важность добрачного целомудрия заметна и в некоторых заповедях, касающихся прелюбодеяния/добрачного секса (см. ниже).¹¹

Хотя девственность ценится как знак свежести, чистоты и красоты и хотя тексты всячески превозносят девственность до брака, каноническое Писание не делает из девственности постоянную добродетель (в русле древнегреческого платонизма). Есть чувство,

что за девством последует нечто более значимое: кульминация сексуальности в браке. И если какие-то трагические события не позволяют деве переступить этот порог, это воспринимается как утрата и факт печальный. Показательна история с дочерью Иеффая: перед лицом близкой смерти она просит дать ей два месяца, чтобы «оплакать» свое девство (Суд 11:37).

Судя по всему, чувство утраты, трагедии и нереализованности стоит и за образным использованием слова *bētûlâ* («дева») у Пророков. Выражение *bētûlat yisrâ'el* («дева Израилева») образно обозначает (Ам 5:2; Иер 18:13; 31:4, 21) народ Яхве, представляемый своими столицами Самарией и Иерусалимом,¹² и персонифицирует «нацию в виде девицы, в юности растерзанной, погубленной нападением военного врага».¹³ У Пророков сходное понятие *bētûlat bat* («девствующая дочь») часто применяется к народу Божьему (олицетворяемому Иерусалимом) с названиями Сион (Ис 37:22; Плач 2:13; 4 Цар 10:21 [= Ис 37:22]), Иуда (Плач 1:15) и «мой народ» (Иер 14:17); данная фраза применяется также к Сидону (Ис 23:12), Вавилону (Ис 47:1) и Египту (Иер 46:11). Откуда такая метафора? По-видимому, перед нами отсылка к «древнему обычаю, когда незамужняя женщина продолжала жить под защитой отца».¹⁴ В негативном смысле так передается «чувство беззащитности и бессилия, а иногда страдание от плохого обращения или падшестъ», а в позитивном — «забота Божья и ожидание будущих даров».¹⁵

Переходим к разделу Писаний. «Девы» в Песни любви [Пс 45 (СП 44)] примерно равнозначны «подругам невесты» на современных свадьбах. Это спутницы невесты, и за невесту они радуются (45:15–16). В Пс 78:63 (СП 77:63) суд Божий на Израиль состоит, в частности, в следующем: «Девам его не пели брачных песен». В Пс 148:12 мы наблюдаем поэтический параллелизм между «юношами» («избранными» — *baḥûrîm*) и «девами» (*bētûlôt*). Как мы уже сказали, этот параллелизм как бы знаменует идеальных брачных партнеров: дев и юношей во цвете сил. Любопытно, что слово «дева» отсутствует в Книги Притчей; когда идет

противопоставление двух нравственных путей, эти пути олицетворяются не развратницей и девственницей, а развратницей и верной женой, у которой есть дети и любящий муж (например, Притч 5:15–20; 31:10–31).

ИСКАЖЕНИЕ БОЖЕСТВЕННОГО ИДЕАЛА: ПРЕЛЮБОДЕЯНИЕ И ДОБРАЧНЫЙ СЕКС

ДРЕВНИЙ БЛИЖНЕВОСТОЧНЫЙ КОНТЕКСТ

Запрет на прелюбодеяние и чувство, что оно есть «великий грех» и «великое преступление»¹⁶ против богов,¹⁷ мы находим почти всюду на древнем Ближнем Востоке. И почти всюду оно каралось смертью. Законы, связанные с прелюбодеянием и добрачным сексом, содержатся в большинстве древних ближневосточных юридических кодексов.

Законы Ур-Намму (§§ 6–8)¹⁸

§ 6: «Если мужчина нарушит права другого и лишит девственности жену юноши, пусть убьют этого человека».

§ 7: «Если жена юноши завлечет другого и он будет спать с ней, пусть убьют эту женщину. Мужчину же следует отпустить».

§ 8: «Если мужчина нарушит права другого и лишит девственности его рабыню, пусть уплатит пять сиклей серебра».

Законы Эшнунны (§§ 28, 31)¹⁹

§ 28: «Если (мужчина) заключит договор и устроит брачный пир для (?) ее отца и матери, и женится на ней, и она станет его женой, — в тот день, когда ее застанут в объятиях другого, она умрет и не будет жить!»

§ 31: «Если мужчина лишит девственности рабыню другого мужчины, пусть уплатит двадцать сиклей серебра, но рабыня останется собственностью своего хозяина».

ЗАКОНЫ ХАММУРАПИ (§§129, 133б)²⁰

§ 129: «Если жена человека была схвачена лежащей с другим мужчиной, то их должно связать и бросить в воду. Если хозяин жены пощадит свою жену, то и царь пощадит своего раба».

§ 133б: «Если эта женщина (жена человека, взятого в плен. — Р.Д.) не берегла свое тело и вошла в дом другого, то эту женщину должны уличить и бросить в воду».

СРЕДНЕАССИРИЙСКИЕ ЗАКОНЫ (А §§13–16, 23, 56)²¹

А § 13: «Если замужняя женщина вышла из своего дома и пошла к мужчине туда, где он живет, то, если он познал ее, ведая о том, что она замужем, и мужчину, и женщину должно убить».

А § 14: «Если человек познал замужнюю женщину будь то в корчме, будь то на улице, ведая, что она замужняя женщина, то с познавшим ее должно поступить так же, как муж пожелает поступить со своей женой. Если же он познал ее, не ведая, что она замужем, то познавший ее — свободен, а муж может клятвенно обвинить свою жену и поступить с ней как ему угодно».

А § 15: «Если человек застал мужчину со своей женой, клятвенно обвинил его, уличил его и убил их обоих, вины его тут нет. Если же он схватил его и привел либо к царю, либо к судьям, клятвенно обвинил его и уличил, то, если муж убивает свою жену, он должен убить также и мужчину. Но если он отрезает своей жене нос, он должен кастрировать мужчину и изуродовать все его лицо. А если он отпустил свою жену, он должен отпустить и мужчину».

А § 16: «Если мужчина познал замужнюю женщину вследствие обмана с ее стороны, то для мужчины наказания нет. Муж может покарать свою жену, как ему угодно. Но если он овладел ею силой, и его клятвенно обвинили и уличили, то его наказание должно быть таким же, как и замужней женщины».

А § 23: «Если замужняя женщина взяла к себе в дом другую замужнюю женщину и отдала ее мужчине, чтобы он познал ее, и мужчина ведал, что она — замужняя женщина, то с ним должно поступить как с познавшим замужнюю женщину, а со сводней должно поступить так же, как муж поступил со своей неверной женой. Но если муж женщины ничего не сделает со своей неверной женой, то не должно ничего делать с познавшим ее и со сводней, их должно отпустить. Но если замужняя женщина не ведала ничего, а женщина, взявшая ее в свой дом, обманом (?) ввела к ней мужчину, который познал ее, и если, покинув дом, она заявила, что ее познали, женщину должно отпустить, а познавшего ее и сводню должно убить. Если же она ничего не сказала, муж может покарать ее, как ему угодно, а познавшего ее и сводню должно убить».

А § 56: «Если девушка по своей воле отдалась человеку, человек должен в том поклясться и не должно трогать его жену. Обесчестивший девушку должен уплатить тройне серебро — цену девушки, а ее отец может поступить со своей дочерью как ему угодно».

ХЕТТСКИЕ ЗАКОНЫ (§§ 197–198)²²

§ 197: «Если мужчина схватит женщину в горах, то это — его преступление и он должен быть убит. Если же в доме ее он схватит, то это — ее преступление, и она должна быть убита. Если муж их найдет, то он может их убить. Наказания для него не будет».

§ 198: «Если он их приведет к воротам дворца и скажет: «Моя жена не должна быть убита» — и тем самым дарует жизнь своей жене, то

он дарует жизнь и соблазнителью, но ставит знак на его голове. Если он скажет: «Пусть оба они умрут», тогда они станут на колени перед колесом. Царь может приказать их убить, может даровать им жизнь».

О конкретике этих внебиблейских законов мы поговорим далее, после анализа заповедей Пятикнижия, чтобы выявить как сходства, так и разительные отличия между библейским пониманием прелюбодеяния и прочим ближневосточным пониманием.

ПОВЕСТВОВАНИЯ ПЯТИКНИЖИЯ, ИМЕЮЩИЕ ОТНОШЕНИЕ К ТЕМЕ ПРЕЛЮБОДЕЯНИЯ

Темы прелюбодеяния касаются несколько повествований Пятикнижия. В Быт 12:10–20 Авраам пытается обмануть фараона, выдав Сарру за сестру (в чем есть доля правды, поскольку она — его единокровная сестра; 20:12); согласно Быт 20, ту же тактику патриарх опробовал на герарском царе Авимелехе. Через несколько глав (Быт 26:1–11) Исаак, сын Авраама, совершил аналогичный обман с другим герарским царем, носившим то же имя (или тот же титул). В каждом из этих случаев ясно, что чужеземный царь и его народ считали прелюбодеяние «великим грехом» (*hăṭṭā'â gēdōlâ* — см. слова Авимелеха в 20:9); они скорее бы убили мужа Сарры/Ревекки, чем совершили прелюбодеяние (12:12; 20:3–5; 26:6). Повествования также показывают, что прелюбодеяние противоречит воле Божьей. Бог навлекает удары (в случае с фараоном) и грозит смертью (в случае с Авимелехом) тем, кто случайно может совершить этот грех (12:17; 20:3; ср. 26:10). Из текста ясно, что небесное наказание может коснуться не только самого прелюбодея, но и его семьи и царства (12:17; 20:7, 17; 26:10). И наконец, сам Всевышний подчеркивает, что грех прелюбодеяния — это грех против Него самого. Особенно отметим слова, сказанные Богом во сне Авимелеху: «Да, я знаю, что ты сделал это в простоте сердца твоего, и удержал тебя от

греха предо Мной. Потому и не допустил тебе прикоснуться к ней (т.е. к Сарре. — Р.Д.)» (20:6).²³

Быт 35:22 описывает случай прелюбодеяния: Рувим переспал с Валлой, наложницей своего отца. Поскольку попутно он совершил инцест, мы поговорим об этой ситуации в главе 10. А пока отметим, что нечестие дорого обошлось Рувиму и его потомству: он утратил права, которые обычно полагались первенцу (Быт 49:4; ср. 1 Пар 5:1). В Быт 39 описано ложное обвинение в прелюбодеянии (в адрес Иосифа со стороны жены Потифара). Опять-таки видно, что прелюбодеяние есть не только преступление против человека, но и грех против Бога. Иосиф противится искушению словами: «Как же я сделаю это великое зло и согрешу пред Богом?» (Быт 39:9). Рональд Уоллис делает справедливый вывод из решительного отказа Иосифа поддаться соблазну: потворство сексуальной похоти противоречит морали Писания.²⁴

ЗАКОНЫ ПЯТИКНИЖИЯ ПРОТИВ ПРЕЛЮБОДЕЯНИЯ

Декалог. Фундаментальные принципы сексуальной верности и чистоты изложены в Декалоге. Седьмая заповедь содержит категорический запрет на прелюбодеяние в форме аподиктического закона: *lō' tin'ār* («не прелюбодействуй»; Исх 20:14; Втор 5:18). Десятая заповедь категорически возбраняет сексуальную похоть: *lō' taḥmōd 'ēšet rē'ekā* («не желай жены ближнего твоего»; Исх 20:17; Втор 5:21).²⁵ Хотя Декалог составлен в единственном числе мужского рода, очевидно, что имеются в виду оба пола. Десять заповедей адресованы всему человечеству. Прелюбодействовать нельзя не только женщинам, но и мужчинам. И женщины, и мужчины призваны к чистоте, причем не только в поступках, но даже в словах и желаниях. Стивен Кауфман в своем анализе второзаконнической разработки десятой заповеди (в Втор 25:13–15) отмечает, что избежать похоти лучше всего помогает установка: «Избегай соблазнительных ситуаций».²⁶

Другие заповеди. Запрет на прелюбодеяние с чужой женой несколько раз повторяется в Пятикнижии. В Лев 18:20; 20:10 этот запрет помещен среди универсальных заповедей, касающихся как израильтян, так и чужеземцев/других народов, где речь идет о «мерзостях», оскверняющих землю и заставляющих ее «извергнуть» жителей (18:20, 24–25; см. выше главы о многоженстве, гомосексуализме и скотоложстве). Согласно 20:10, прелюбодеяние карается смертью обоих партнеров («прелюбодея и прелюбодейки»). Как и в Декалоге, Лев 18 и 20 подчеркивают, что прелюбодеяние нарушает религиозные границы, преступает закон Божий.²⁷

Втор 22:22 также назначает смертную казнь обоим виновным в прелюбодеянии,²⁸ причем фраза *gam šēnêham* («оба») подчеркивает требование равного правосудия. Судя по контексту сходных заповедей во Втор 22, преступников побивали камнями (ср. Втор 22:21, 24 и ниже).²⁹

Сравнение израильского законодательства с другими ближневосточными законодательствами. Если сравнить библейские уставы, касающиеся изнасилования или соращения замужней/обрученной женщины с аналогичными законами в других древних ближневосточных кодексах, станет ясно, что в Библии мужчина несет бóльшую ответственность. Как мы уже сказали, почти везде на древнем Ближнем Востоке прелюбодеяние считали «великим грехом» и «великим преступлением». Религиозный аспект здесь присутствовал. Тем не менее, на законодательство он не наложил особого отпечатка. Судя по всему, в отличие от Израиля, внебиблейское восточное право не считало прелюбодеяние безусловным «нарушением божественного устава, влекущим за собой смертную казнь».³⁰ Неслучайно ведь сплошь и рядом муж имел возможность смягчить наказание жене и прелюбодею: заменить казнь увечьем или денежной компенсацией, а то и вовсе простить.³¹ Напротив, Закон Моисеев не предполагает смягчения: если преступление доказано словами двух или трех свидетелей (Втор 17:6), виновных нужно казнить, и никакое послабление

здесь невозможно.³² Более того, если в древних ближневосточных кодексах незнание прелюбоддея о брачном статусе партнерши влекло за собой его оправдание,³³ в библейских заповедях оно ничего не меняло. Иными словами, для месопотамского права характерен «комплексный и субъективный подход к прелюбоддеанию»; проводилась грань «между разными видами прелюбоддеания — в зависимости от степени сознательности», а потому «существовали смягчающие и усугубляющие обстоятельства». В библейском праве мы ничего подобного не находим: «ситуация рассматривалась однозначно, без нюансов, основанных на разной интенции».³⁴ Таким образом, в отличие от других древних ближневосточных кодексов, Закон Моисеев видит в прелюбоддеании преимущественно нравственное преступление против Бога, а не только лишь личную обиду мужу.³⁵ «В очах ГОСПОДА вина прелюбоддеания абсолютна».³⁶

Энтони Филлипс справедливо заключает: «Израильский закон о прелюбоддеании опирался на особый принцип, который мы не находим больше нигде на древнем Ближнем Востоке».³⁷ Принцип состоит в том, что прелюбоддеание есть «преступление (против Бога. — Р.Д.), а не чисто гражданское правонарушение». Более того, Филлипс объясняет, почему израильские законы о прелюбоддеании, в отличие от прочих ближневосточных законов, безоговорочно требовали смертной казни: «Такая ситуация сложилась лишь потому, что древний Израиль возник через принятие особого закона, который, независимо от какого-либо богословия Завета... делал его особым народом среди других древних ближневосточных народов... И это — Декалог».³⁸ Джекоб Мильгром отмечает, что весь Израиль был связан узами Декалога у горы Синай, и любое нарушение Декалога было *mā'al*, «актом неверности» по отношению к Богу, «нарушением доверия». По сути, «Библия утверждает коллективную клятву против прелюбоддеания, когда Израиль заключает договор с Богом».³⁹ Акт прелюбоддеания оскверняет эту синайскую клятву и является «великим грехом» перед Всевышним.

Однако остается более глубокий вопрос: *почему* Господь столь серьезно относится к прелюбодеянию? По мнению Кристофера Райта, суть в том, что оно не вопрос лишь личной морали, но связано с социально-богословской значимостью семьи, которая в Израиле формировала узловую точку в социальной, экономической и богословской сферах.⁴⁰ Райт пытается доказать, что Бог столь серьезен в данном вопросе (и других вопросах, где под угрозой стабильность дома), поскольку стабильные отношения в семье были социальной основой, на которой строились отношения народа с Богом. Соответственно, любое покушение на прочность семьи в Израиле являлось потенциальной угрозой богообщению. «Прелюбодеяние бьет в самое сердце семейного порядка, уничтожая *сексуальную чистоту* брака». Поэтому запреты на прелюбодеяние преследуют двойную богословскую цель. «С общей точки зрения библейской сексуальной этики прелюбодеяние есть безнравственный поступок, осуждаемый на основе библейской концепции брака. Но с более частной исторической точки зрения, где учитываются отношения Израиля с Яхве и важная роль домохозяйства в них, прелюбодеяние обрело дополнительную серьезность, не ограниченную частной сексуальной моралью... становилось национальной проблемой».⁴¹

«Испытание на верность» (Числ 5). Удивительная юридическая ситуация, разоблачающая грех прелюбодеяния еще и как преступление против Бога, описана в Числ 5:11–31: вину или невиновность жены, подозреваемой мужем в измене, помогает установить *tê hammā'îm* («горькая вода», или «вода откровения»).⁴²

Современные литературные исследования показали, что данный отрывок представляет собой единое целое с логичной и четко продуманной структурой.⁴³ Перед нами хиазм:

А. Введение (стихи 12–14).

В. Подготовка (стихи 15–18).

С. Клятва (стихи 19–24).

В'. Выполнение (стихи 25–28).

А'. Резюме (стихи 29–30).⁴⁴

Стих 15 повторяет глагол «приведет (муж)» (*bô'* в гифиле); стихи 16, 18 повторяют глагол «поставит (ее священник)» (*'āmad* в гифиле); стихи 19, 21 повторяют глагол «заклянет (ее священник)» (*šāba'* в гифиле); стихи 24, 27 повторяют глагол «выпить (заставит жену священник)» (*šāqâ* в гифиле).⁴⁵ На первый взгляд, повторы как повторы. На самом деле каждый раздел использует «охват», в котором ключевое слово вначале образует заголовок, маркирующий цель раздела, вслед за чем идет повтор того же ключевого слова на его должном месте, где «основное действие» совершается в потоке повествования.⁴⁶

Закон в Числ 5:11–31 предусматривает два возможных случая, четко обозначенных во введении (стихи 12–14).

- Первая ситуация (стихи 12–14): у мужа возникают подозрения («и найдет на него дух ревности») после измены жены. Она «изменила» (*śaṭā*, отсюда раввинистический термин «подозреваемая *Sotah*») и «неверна» (*mā'al*); у нее был секс с другим мужчиной, и она «осквернилась» (*tāmē'* в нифале).
- Вторая ситуация (стих 14б): муж полон подозрений, хотя жена ему не изменяла. «Ревность», о которой здесь идет речь, представляет собой «не эгоистичное, грешное и мелочное чувство зависти (как в Быт 30:1; 37:11), достойное лишь порицания, а справедливое желание защитить близкие отношения, установленные Богом для брака».⁴⁷

Ключевой момент состоит в том, что в обоих случаях у мужа нет доказательств. Это четырежды подчеркивается в Числ 5:13: «скрыто от глаз мужа»; «она осквернится тайно»; «и не будет на нее свидетеля»; «и не будет уличена». С поличным женщину не поймали, поэтому о человеческом суде речи быть не может. Согласно Втор 17:6–7, для смертного приговора вину должны

засвидетельствовать как минимум двое. Отметим, что заповедь не называет грех женщины «прелюбодеянием» (*pā'ar*): библейское наказание за доказанное прелюбодеяние — смерть.

В то же время можно видеть, сколь серьезно подходит Господь к нарушению брачных обетов: это грех против самого Всевышнего! Да, свидетелей не было, а потому смертный приговор невозможен. Однако под угрозой оказалась социальная структура дома (а с ней и отношения сообщества с Богом), и Израиль предает ситуацию Творцу, который берет «испытание» и наказание в свои руки. «Общество уступило контроль над женщиной Богу, который явит свой суд и накажет ее, если она виновна. Бог не только решает, виновна ли она: само право наказания отнято у общества и отдано Богу».⁴⁸

То, что данный грех есть преступление против Бога, видно еще из контекста. Вспомним кодекс Хаммурапи: аналогичный закон следовал сразу за другими законами, связанными с прелюбодеянием.⁴⁹ Однако в Библии данный устав помещен не среди заповедей, связанных с прелюбодеянием (они сосредоточены во Втор 22; см. ниже), а в корпусе ритуальных практик (Лев 1 — Числ 6). Чем это обусловлено? Судя по всему, дело в том, что испытание проводил священник (Числ 5:15) в святилище (стих 17), причем совершались ритуальные приношения (стихи 15, 18, 25–26). Таким образом, перед нами один из обрядов *святилища*. Он исполнялся в присутствии самого Яхве и под непосредственным его контролем.⁵⁰

Центр устава формирует клятва (стихи 19–24), как видно из ее расположения в центре хиазма. Эта клятва, которую давала женщина перед питьем «горькой воды/воды откровения», возможно, напоминала о брачных обетах женщины,⁵¹ а вкупе с сопутствующим проклятием — и о коллективном «обете» Израиля повиноваться заповедям Декалога (Исх 19:8; 24:7) под угрозой проклятья за непослушание (Лев 26).⁵²

Вердикт выражает заботу Всевышнего о справедливом воздаянии (*lex talionis*): если женщина позволила другому мужчине

ввести (*nātan* в породе каль) в себя свой пенис (*ššēkōbet*) (Числ 5: 20), Господь поставит (*nātan* в породе каль) ее проклятием среди народа, наведя (*nātan* в породе каль) физические болезни на ее репродуктивные органы.⁵³ «Прелюбодейка, которая согласилась принять запретное семя, обречена на бесплодие всю оставшуюся жизнь».⁵⁴ Фраймер-Кенски детально анализирует выражение *wēšābtā biṭnāh wēnāplā yērēkāh* («и опухнет чрево ее, и опадет лоно ее») в стихе 27 и заключает, что речь идет о выпадении матки, когда «имеет место недостаточность тазового дна... и матка в буквальном смысле выпадает. Матка может остаться в пределах влагалища, а может и полностью выходить из тела. В последнем случае она отекает и набухает подобно воздушному шару. Зачать становится невозможным, и способность женщины к рождению ребенка заканчивается».⁵⁵

Это единственный библейский закон, где результат зависит от чуда. И неслучайно уникальный случай божественной юриспруденции, в котором ситуацию решает прямое вмешательство Господа, касается супружеской неверности. Отсюда видно, сколь высоко ставит Бог чистоту брачных отношений.

В то же время заповедь защищает женщину от унижений и несправедливости (независимо от ее виновности или невиновности). Дело решает не человек, а сам Судья мироздания, который обещает судить справедливо и лично вынести приговор сверхъестественным образом. «Право на такой Высший Суд имеет только женщина».⁵⁶ Мильгром отмечает, что тем самым исключается возможность «линичества женщины через самосуд или судебной расправы с ней».⁵⁷ Если женщина невиновна, «горькая вода/ вода откровения» не повредит ей (это же не яд!) и обвинители не смогут ее наказать. Если она виновна, Бог воздаст ей по заслугам, и человеческий суд не вправе добавлять к этому смертный приговор.

Описанное здесь испытание гораздо мягче и гуманнее, чем аналогичные процедуры в других древних ближневосточных законодательствах. Например, согласно кодексу Хаммурапи, при

испытании женщина должна броситься в священную реку: утонет — виновна, выплывет — невиновна.⁵⁸ Если «горькая вода/ вода откровения» требовала чуда, чтобы осудить женщину, река требовала чуда, чтобы женщина *спаслась*. Таким образом, библейская заповедь о подозрении в супружеской измене предполагала невинность, пока не доказано обратное, а месопотамский закон исходил скорее из виновности.⁵⁹

Более того, в месопотамских испытаниях решение божества проявлялось немедленно (утонула — виновна), а в библейском законодательстве вердикт становился ясен позже, из беременности или бесплодия женщины.⁶⁰ Кроме того, в отличие от многих древних ближневосточных религиозных обрядов, «горькая вода/ вода откровения» не предполагает колдовства. Текст недвусмысленно говорит: «ГОСПОДЬ сделает лоно твое опавшим и живот твой опухшим» (стих 21). В свете этих различий «необоснованно и ошибочно» квалифицировать Числ 5:11–31 как судебную ордалию.⁶¹ Перед нами «обрядовое испытание», которое больше всего похоже на «классическую очистительную клятву, когда клянущийся отдает себя в божественную юрисдикцию, ожидая наказания в случае виновности».⁶²

Как мы уже отмечали в связи со статусом женщин (глава 6), феминистки часто усматривают в данном отрывке вопиющий пример ветхозаветного сексизма. Однако Мильгром правильно пишет, что в качестве доказательства сексизма отрывок совершенно не годится, ибо «публичное испытание женщины было призвано не унижить, а защитить ее; не наказать, а уберечь» — от «гордыни мужа и предрассудков толпы».⁶³ Более того, последний стих заповеди (стих 31) подчеркивает защиту как подозреваемой (даже в случае ее виновности), так и ее подозрительного супруга. Ибо «будет муж чист от греха». Иными словами, он не согрешит ложным обвинением. А если женщина виновна, она «понесет на себе грех свой» (*tiśśā' 'el- 'āwōnāh*). Вопреки широкому мнению здесь имеется в виду не смертная казнь, а, как и в других аналогичных местах Торы, «предоставление наказания Богу».⁶⁴

Судя по всему, данный устав, как и запреты на прелюбодеяние, предназначен вселить страх перед самой мыслью об измене и дать стимул беречь брак. Поэтому возникает вопрос, часто ли прелюбодеяние наказывалось в древнем Израиле. Возможно, смертные казни за него и имели место, но в Библии такие случаи не упомянуты. Не будем забывать, что для смертного приговора требовались как минимум два свидетеля обвинения (Втор 17:6-7), а значит, инициировать процесс было нелегко. Отсюда и востребованность процедуры в Числ 5. Однако даже она предполагала наличие подозрений мужа и его решения довести дело до суда. Более того, как мы покажем в заключительном разделе главы, в законодательстве Пятикнижия (и других местах ВЗ), по-видимому, есть намеки на смягчение наказания в случае большинства сексуальных грехов. Таким образом, на практике случаи казни прелюбодеек были достаточно редкими, так же, как испытания на верность.

Законы Пятикнижия ПРОТИВ ДОБРАЧНОГО СЕКСА

Несколько заповедей Пятикнижия напрямую касаются добрачного секса. Во Втор 22:13-29 — цельном отрывке законов,⁶⁵ разрабатывающих седьмую заповедь и касающихся недолжного секса⁶⁶ — все стихи, кроме одного (стих 22), говорят о ситуациях, которые мы в наши дни называем добрачным сексом.⁶⁷ Законы приведены в порядке снижения степени серьезности наказания.

Добрачный секс с обрученной девственницей (Втор 22:23-27). После заповеди, касающейся супружеской измены в современном смысле слова (Втор 22:22) — связи мужчины с женой другого мужчины, — идет устав о сексе с обрученной девственницей. По нашим меркам это добрачный секс, но в библейской культуре он, видимо, приравнивался к прелюбодеянию, хотя выражение «совершать прелюбодеяние» и не используется применительно к этим ситуациям.⁶⁸

Втор 22:23–27 рассматривает секс между мужчиной и девственницей, обрученной с другим мужчиной. В этом случае мужчина бесчестит девственницу, за которую уже выплачен калым (*mōhar*), но она еще живет в доме отца, ожидая официального заключения брака.⁶⁹ В данном случае наказание зависит от того, добровольно ли женщина пошла на этот секс. Если дело было в городе, она считается виновной (не звала на помощь!), и обоих следует побить камнями: «...девушку — за то, что она не кричала в городе, а мужчину за то, что он обесчестил жену ближнего своего; и так истреби зло из среды себя» (стих 24). Если же дело было вне города, предполагается, что мужчина «заставил» (*hāzaq* в гифиле) ее (т.е. изнасиловал), и тогда женщина невиновна: «...он встретился с ней в поле, и даже если обрученная девушка кричала, то некому было спасти ее» (стих 27).⁷⁰ В последнем случае законодательство использует пять отдельных предложений, чтобы подчеркнуть невинность женщины.⁷¹ Некоторые ученые высказывают следующую правдоподобную версию: этот общий принцип (где именно имел место секс) применялся не только к обрученным женщинам, но и к замужним.⁷²

Случай с оклеветанной невестой (Втор 22:13–21). Согласно этой заповеди, если мужчина женится и ляжет с женой, а потом «возненавидит» (*šānē'*) ее и станет распространять о ней ложные слухи («худую молву»),⁷³ — мол, взял ее не девственницей, — родители женщины должны принести старейшинам к городским воротам «доказательство девственности» (*bētûlîm*, то есть испачканную кровью брачную простыню).⁷⁴ В этом случае мужа «вразумляют» (*yāsar*),⁷⁵ штрафуют на сто сиклей серебра (которые выплачиваются отцу женщины) и запрещают разводиться с ней «во всю жизнь свою». Если же обвинение справедливо, женщину должны побить камнями у дверей отцовского дома: «...ибо она сделала срамное дело среди Израиля, блудодействовала в доме отца своего; и так истреби зло из среды себя» (Втор 22:21).⁷⁶

В ситуации, когда мужчина оклеветал невесту, штраф в сто циклей — вдвое больше обычного калыма (ср. 28–29) — показывает, что у заповеди есть финансовый аспект. Согласно другим древним ближневосточным законам, при нарушении договора тестем (т.е. если дочь не отдана в супруги) жених имеет право затребовать сумму, вдвое превышающую брачное приношение.⁷⁷ По-видимому, нарушение договора предполагается и в ситуации, когда невеста не девственница (см. стихи 28–29). Если муж оклеветал невесту, его штрафуют на сумму, которую пришлось бы выплатить тестю в случае справедливости обвинений. Судя по тому, что штраф выплачивается отцу девушки, он считается пострадавшей стороной.

Однако санкции не ограничиваются финансовой компенсацией. Распространяя худые слухи, муж «оклеветал деву Израилеву» (стих 19). Отныне закон запрещает мужу разводиться с женой, которую оклеветал, и тем самым обеспечивает ей социальную и экономическую безопасность. В обществе, в котором муж относительно легко мог дать развод жене (хотя это и противоречило воле Божьей: см. главу 9), «данный запрет следует рассматривать как наказание мужу и защиту жены. Таким образом, девушка также считается пострадавшей стороной... Наказание клеветнику состоит в том, что он должен обеспечивать женщину всю оставшуюся жизнь».⁷⁸

Если же невеста виновна, она тяжело согрешила. На это указывают несколько обстоятельств. Во-первых, за данный грех полагается смертная казнь. Во-вторых, женщину должны казнить все мужи города. Стало быть, она сделала плохо не только мужу и отцу, но и социальному устройству всего общества.⁷⁹ На всю общину легло бесчестье.⁸⁰ В-третьих, ее поступок назван словом *neḥālā*. Так именуются серьезные акты непослушания, угрожающие общественному порядку.⁸¹ В-четвертых, сказано, что женщина «блудодействовала» (*zānā*) в доме отца своего (т.е. под его юридической защитой). В-пятых, существенна формула в стихе 21: «И так истреби зло из среды себя».

Закон не уточняет, когда имел место добрачный секс: до или после обручения. Поскольку глава содержит предписания на случай и того, и другого, имеются в виду обе возможности. Наказание носит гораздо более строгий характер, чем за добровольный добрачный секс с *незамужней и необрученной* девушкой (см. ниже): как если бы речь шла об измене со стороны замужней или обрученной женщины. Но почему ситуация уравнивается по строгости с прелюбодеянием, хотя секс мог иметь место до обручения? По-видимому, смысл состоит в следующем: даже если секс имел место до обручения, девушка утаила его от мужа, а в таком случае ситуация рассматривается как секс после обручения. Сам по себе добрачный секс — грех серьезный, но за него не казнили. Смертная казнь вводилась из-за обмана и ложных притязаний на добрачную чистоту: женщина вышла замуж, не признавшись, что она уже не девственница.⁸²

Соблазнение одинокой женщины [Втор 22:28–29; ср. Исх 22:15–16 (СП 22:16–17)]. В главе о многобрачии мы уже касались заповеди в Втор 22:28–29 и ее параллели в Исх 22:15–16 (СП 22:16–17). Исх 22:15–16 содержит базовое установление относительно соблазнения одинокой (необрученной) женщины: «Если обольстит (*pātā*) кто девицу (*bētûlâ*) необрученную и переспит с ней, пусть даст ей вено (*māhar*) и возьмет себе в жену; а если отец не согласится выдать ее за него, пусть заплатит столько серебра, сколько полагается на вено (*māhar*) девицам». По-видимому, Втор 22:28–29 развивает и расширяет эту заповедь: «Если кто-нибудь встретится с девицей (*bētûlâ*) необрученной и схватит (*tāpaś*) ее и ляжет с ней, и застанут их, то лежавший с ней должен дать отцу отроковицы пятьдесят сиклей серебра, а она пусть будет его женой, потому что он обесчестил ее (*‘ānâ* в пизле. — Р.Д.); во всю жизнь свою он не может развестись (*šālāh*) с ней». Здесь не говорится о насильнике, который уже женат, но сравнительные данные из более подробного устава о наказаниях для насильников в среднеассирийских законах (приблизительно

той же эпохи) содержат исключение для насильника, который уже женат.⁸³

Скорее всего, в Исх 22:15–16 (СП 22:16–17) имеется в виду ситуация словесного убеждения или обольщения (смысла глагола *pātā*), но среди толкователей нет единодушия в том, описывает ли Втор 22:28–29 изнасилование или соблазнение (изнасилование по статутному праву).⁸⁴ В последнем отрывке мужчина «хватает» (*tāpaś*) и «бесчестит» (*‘ānā* в пиэле) женщину. Глагол *tāpaś* обычно предполагает взятие насильственное, а глагол *‘ānā* в пиэле («смирять», но также «угнетать», «притеснять») в ВЗ несколько раз описывает изнасилование.⁸⁵ Однако создается впечатление, что женщина *согласилась* и была *добровольным* партнером: «...и застанут (*wēnimṣā’ū*) их» (стих 28), а не «...и застанут его».

Получается, что ситуация в обеих заповедях сходная (хотя и не идентичная): сексуальное соблазнение девственницы (*bētûlā*), которая еще не обручена (*‘āraś* в пуале). Первая делает акцент на давлении психологическом [«обольстит» (*pātā*)], а вторая — на давлении физическом [«схватит» (*tāpaś*)].⁸⁶ Эти заповеди дополняют друг друга (отрывок во Второзаконии развивает заповедь в Книге Исход) и, вместе взятые, создают целостную картину обстоятельств и юридических последствий.⁸⁷ Смысл в том, что женщина еще не замужем и не обручена: соблазнение включает добрачный секс, а стало быть, секс незаконный.⁸⁸

Наказанием за такое искажение Божьего замысла о сексуальности не является смерть или *kārēt* («отрезание»): ведь разрыва отношений (как в случае супружеской измены) здесь нет. Однако ситуация серьезная.⁸⁹ «Никакого мимолетного романа: дело дошло до постели — женись. Причем надо уплатить обычную сумму: не получится добыть девушку легким путем (переспав и тем самым обесчестив, уменьшив сумму калыма)». ⁹⁰ Втор 22:29 называет сумму в пятьдесят сиклей и добавляет, что «во всю жизнь свою он не может развестись с ней». Такое лишение мужчины права на развод (как и в Втор 22:13–19) защищает права женщины, обеспечивает ей социальную и финансовую безопасность.

В то же время характер наказания — круглая сумма денег и невозможность развестись — заставляли неженатых людей, мужчин и женщин, серьезно задуматься, прежде чем заняться сексом до брака.

Исх 22:16 (СП 22:17): отец обещанной девушки не обязан выдавать дочь за соблазнителя. Что если тот уже женат? (Вспомним ближневосточную параллель с женатым насильником.) Да и вообще такой брак может быть неразумным. Кстати, не надо думать, что соблазненная и утратившая девственность женщина не имела возможности выйти замуж (на это в Библии нет ни намека), — просто ее отец обычно не мог затребовать полную сумму калыма. Однако в описанном случае отцу еще полагается денежная сумма, которая обычно предназначалась дочери (см. главы 6 и 9 данной книги).⁹¹ Тем самым девушка защищалась и от сексуальных посягательств человека, который попытался бы соблазнить ее, чтобы вынудить выйти за себя замуж. Аналогичным образом закон оберегал незамужнюю девушку от ее собственной незрелости: на случай, если бы она захотела обойти опеку отца и импульсивно выбрать себе мужа, занявшись с ним сексом.

Возможность для отца не выдавать дочь за насильника — еще одно библейское свидетельство в пользу того, что секс как таковой не составляет брака. Как и в случае с райским идеалом, сначала нужно «прилепиться» (заклучить брачный союз) и уже затем «стать одной плотью» (заниматься сексом). Но даже если секс предшествует оформлению брачного договора, это не означает автоматически, что сексуальные партнеры женаты.

В заповедях Пятикнижия (в отличие от некоторых древних ближневосточных юридических систем) ничего не сказано о ситуации, когда девственница соблазняет мужчину. Судя по всему, согласно библейскому закону, в любом случае основную ответственность несет мужчина. Таким образом Библия защищает женщин, более уязвимых в плане сексуальной репутации, чем мужчины: ведь в обществе была тенденция к господству мужчин и девство ценилось очень высоко.

Законодательство Пятикнижия о добрачном сексе преследует те же цели, что и схожие законы древнего Ближнего Востока: защитить экономические интересы отца (если девушка еще не замужем или обручена) и защитить права мужа на невесту. Однако Библия этим не ограничивается. Снова и снова она возлагает на людей всю полноту ответственности за их сексуальное поведение и справедливо проводит грань между сексом по согласию (в том числе с необрученной девой) и изнасилованием (в том числе изнасилованием по статутному праву).⁹²

Секс с обрученной рабыней (Лев 19:20–22). И наконец, Лев 19:20–22 содержит следующий устав о добрачной сексуальности:

Если кто переспит с женщиной, а она раба, обрученная мужу, но еще не выкупленная, или свобода еще не дана ей, необходимо расследование. Не следует наказывать их смертью: ведь она несвободная. Пусть приведет он Господу ко входу в скинию собрания жертву повинности, овна в жертву повинности своей; и очистит его священник овном повинности пред Господом от греха, которым он согрешил, и прощен будет ему грех, которым он согрешил.

В случае, когда у мужчины был секс с рабыней обрученной (*neḥērepet* — «предназначенной»),⁹³ необходимо «расследование» (*biqōret* — не «наказание», «компенсация», «дифференциация» или «возмещение»).⁹⁴ Ни обрученную рабыню, ни ее любовника не казнят за незаконный секс. Причина указана: «ведь она несвободная». Отсюда часто делают вывод, что обычный закон о прелюбодеянии не применяется, ибо речь идет о рабыне, и, как и в других древних ближневосточных кодексах, «обесчестить рабыню значит нанести ущерб собственности ее хозяина, за которую тот востребует компенсацию».⁹⁵ По-видимому, расследование определяло точный статус женщины и, возможно, размер компенсации (хотя заповедь не упоминает напрямую о компенсации).

Защита уязвимой женщины, видимо, предполагается и в упоминании о ее рабстве. «Заповедь в Лев 19:2–21 защищает женщину более низкого юридического статуса, делая поправку на то, что у нее не всегда есть возможность отказаться. Ее не наказывают независимо от того, хочет она секса или только уступает сексуальным домогательствам».⁹⁶ Судя по всему, принцип защиты (и презумпции невиновности) уязвимых женщин, подвергающихся домогательствам, действует в рассказе о Давиде и Вирсавии (см. главу 12): такое поведение со стороны царя — фактически изнасилование.

Итак, в данном случае виновные не наказаны, а компенсация не упомянута. Значит, коль скоро вопросы собственности и отцовства здесь несущественны или не обсуждаются, заповедь показывает — еще яснее, чем любая другая заповедь, касающаяся прелюбодеяния, — что прелюбодеяние богопротивно и отвратительно. Тем более, что есть возможность искупить его жертвой. «Соблазнитель обрученной рабыни виновен в прелюбодеянии, и хотя ее статус делает невозможным смертный приговор, «великий грех» перед Богом должен быть искуплен. Как и во всех случаях осквернения, где допускается искупление жертвой, согрешивший должен принести *'āšām* (т.е. жертву за вину. — Р.Д.)».⁹⁷ Соблазнитель приводит барана к святилищу, и «очистит его священник овном повинности пред Господом от греха, которым он согрешил, и прощен будет ему грех, которым он согрешил» (Лев 19:22).

ДВОЙНОЙ СТАНДАРТ СЕКСУАЛЬНОЙ МОРАЛИ В ПЯТИКНИЖИИ?

Часто можно услышать, что Моисеевы заповеди, касающиеся прелюбодеяния, отражают двойной стандарт: свобода женщины ограничена, а муж волен вступать во внебрачные связи.⁹⁸ С этим трудно согласиться, хотя Пятикнижие действительно делает акцент на верности или неверности жены. Но с чем связан такой акцент? По-видимому, в израильском обществе, с его патриар-

хальной ориентацией и центральной ролью Завета, была важна забота о потомстве; строгостью в вопросе отцовства оберегалась чистота мужской линии.⁹⁹ Или такое практическое соображение: гораздо легче регулировать женщин, сексуальные связи которых имеют доказуемые, наблюдаемые и физические результаты.

Все же Закон Моисеев ограничивает и внебрачные связи мужа. Как мы уже сказали (глава 5), полигамия запрещена. Более того, мужчине нельзя вступать в связь с незамужней девой (разве только он затем женится на ней и заплатит калым), с девой, обрученной с другим мужчиной, а также с чужой женой. Культовая и обычная проституция находятся вне закона (см. главу 7), причем этот запрет (как и прочие заповеди Моисеевы) применимы и к чужеземцам в Израиле.¹⁰⁰ Как мы увидим в главе 10, на всем древнем Ближнем Востоке, включая Израиль, вводились запреты на инцест. Вместе взятые, упомянутые заповеди оберегали святость секса в браке не только со стороны жены, но и со стороны мужа. Необходимо заключить, что, «хотя Закон не касается напрямую вопроса о неразборчивом в связях мужчине, он и не оставляет ему законного партнера.¹⁰¹

Прелюбодеяние и добрачный секс посягают на богоустановленный священный круг нуклеарной семьи (Быт 2:18–24). Фраймер-Кенски правильно пишет об уставах, касающихся прелюбодеяния: «Требование сексуальной верности от жен не только помогало защитить имущество и ясность в вопросах отцовства, но и не давало замужним женщинам устанавливать узы, ослабляющие семью».¹⁰² Добавлю: Закон Моисеев требовал верности и от мужей, мешая им вступать во внебрачные связи, способные ослабить семью. Более того, налагались наказания за секс до брака. Библейские санкции против прелюбодеяния и прочего добрачного и внебрачного секса отражают желание Всевышнего защитить исключительные священные узы, которые, согласно райскому установлению о браке, должны соединять мужа и жену.

ПРЕЛЮБОДЕЯНИЕ у ПРОРОКОВ

Самый яркий пример прелюбодеяния у Пророков — история Давида и Вирсавии. (Подробнее мы поговорим о ней в главе 12, поскольку в ней описано не только прелюбодеяние, но и изнасилование.) Хотя в рассказе не использовано еврейское слово *nā'ar* («прелюбодействовать»), изнасилование Давидом жены Урии, без сомнения, следует считать прелюбодеянием.¹⁰³ Давид заслуживал смерти, но, судя по словам Нафана, смерть постигла лишь плод этого прелюбодейного союза.¹⁰⁴ Давид глубоко раскаялся и осознал свой великий грех перед Господом, и Господь даровал ему прощение, — данная тема развивается в Пс 51 (СП 50; см. ниже).

Глагол *nā'ar* («прелюбодействовать») и производные от него существительные встречаются у Пророков 24 раза. В основном они сосредоточены в Книгах Осии, Иеремии и Иезекииля — тех самых трех книгах, которые содержат образы проституции (см. главу 7).¹⁰⁵ Отметим, что духовный «блуд» Израиля/Иудеи, столь живо описанный в этих аллегориях, был не только проституцией (тема фрагментации сексуальности), но и прелюбодеянием, нарушением верности договору. Бог говорит Осии, что Гомерь совершила прелюбодеяние подобно израильтянам, которые «обращаются к другим богам» (Ос 3:1). Сходные вещи сказаны у Иезекииля: «...прелюбодейная жена, принимающая вместо своего мужа чужих» (Иез 16:32). Наказание, которое суждено неверному Израилю, соответствует наказанию Пятикнижия за прелюбодеяние: «Я буду судить тебя судом прелюбодейц... И созовут на тебя собрание, и побьют тебя камнями, и разрубят тебя мечами своими» (Иез 16:38, 40). По-видимому, во времена разделенной монархии существовал и такой обычай: муж публично обнажал наготу своей неверной жены. На сей счет показательны древние ближневосточные параллели,¹⁰⁶ а некоторые пророки используют данный образ, чтобы возвестить о суде Божьем на неверный Израиль.¹⁰⁷ Как мы подчеркнем в последнем разделе главы, во всех

этих аллегориях теме наказания/суда Божьего сопутствует тема божественной милости, прощения и восстановления.

В последнее время некоторые феминистские авторы подвергли деконструкции эти и другие обличения духовного блуда Израиля. Используя «герменевтику подозрительности», они заключили, что в данных отрывках Яхве подвергает супругу физическим и психологическим издевательствам.¹⁰⁸ Мол, в первых трех главах Книги Осии изображена самостоятельная женщина, которой не дает покоя опасный и нездоровый субъект (Яхве), «деспотический божок-угнетатель», «ревнивый собственник и мучитель».¹⁰⁹ Казалось бы, есть романтическая любовь: Яхве любит свою неверную жену. Однако даже такие отрывки толкуют негативно: дескать, сначала поиздевался, а потом задумался о романтике, — как ни крути, сплошной андроцентризм и подчинение женского начала мужскому (мужчинам и мужскому Богу) вкупе с идеей, что от женщин исходит зло и осквернение. Особую неприязнь вызывает образ Яхве в Иез 16 и 23 из-за публичного посрамления жены и «сексуализированой ярости против женщин»,¹¹⁰ в чем усматривают имплицитную санкцию на сходное обращение мужей с женами в человеческом обществе.

В ответ на феминистскую деконструкцию темы духовного блуда у Пророков в целом и в Иез 23 в частности уместно процитировать Моше Гринберга. Его слова не только обосновывают его собственный подход, но замечательно выражают мои собственные ощущения от радикального феминистского проекта:

Без сомнения, подобные толкования отражают боль и возмущение феминисток, которые ищут в Писании отражение собственного взгляда на реальность и находят Оголу и Оголиву. Их феминистский проект, пропагандирующий новую женскую реальность, неизбежно идет вразрез с Писанием: ведь Писание порождало реальность, от которой они хотят отказаться. По сути, феминистки ругают не то, что текст означал для его авторов и его аудитории, а то, что он означает в нынешних условиях... Феминисткам нужен текст, который отражает

их идентичность, а Иезекииль для этой цели не подходит. Поэтому они всячески обличают его андроцентризм с позиции современных ценностей, современной психологии и современной антропологии.

Независимо от того, хотят ли феминистки спасти Писание или разделаться с ним, они выносят оценочные суждения. Они одобряют или осуждают, хвалят или ругают. Они хотят создать новую гендерную реальность.

Их проект глубоко отличается от (дон-кихотского?) историко-филологического поиска первоначального, контекстуально обусловленного смысла Писания, которому посвящен данный комментарий. Поэтому на последующих страницах столь же мало отсылок к феминистской критике, сколь и на предыдущих страницах.¹¹¹

Коррин Паттон дала вдумчивый ответ на феминистскую критику в адрес Иез 23 и других библейских текстов, возвещающих наказание Израилю за духовный блуд.¹¹² Как и у Гринберга, богословские предпосылки Паттон очень далеки от феминистской критики. Под ее словами я готов подписаться: «Я рассматриваю данный текст (Иез 23. — Р.Д.) как часть канона и не разделяю феминистских стратегий прочтения, лишаящих его авторитетного статуса».¹¹³ Паттон отмечает, что подобные феминистские штудии «категорически отвергают понимание этого текста лишь как метафоры, обусловленной историческими событиями» и по большому счету не пытаются определить, что это за события. Изучив исторический контекст Иез 23, Паттон делает вывод: «Никакое бытовое издевательство здесь не поощряется, и ученые, учителя и проповедники должны неустанно напоминать несведущим читателям, что такая интерпретация ошибочна». Ведь «богословская цель отрывка состоит в том, чтобы Яхве не был обманутым мужем, то есть посрамленным, беззащитным и бессильным богом... Здесь говорится о Боге, который дает надежду на исцеление и искупление после любых трагедий, даже изнасилований и увечий военного времени».¹¹⁴

Некоторые ученые пытаются доказать, что тема прелюбодеяния в пророческих обличениях имеет в виду неверность Завету в связи с культами плодородия. Однако речь идет не только о ритуале, но и о нарушении Завета с Яхве. Например, говоря о тяжбе Яхве со своим народом Израилем, пророк Осия (VIII век до н.э.) перечисляет «прелюбодейство» вместе с другими нарушениями второй части Декалога (Ос 4:2). Пророк Иеремия называет жителей Иудеи «откормленными и похотливыми жеребцами; каждый из них ржет на жену другого» (Иер 5:8), а в последующей великой «храмовой проповеди» и других местах относит прелюбодеяние к преступлениям Иудеи, которые нарушают Завет со Всевышним (Иер 7:8; ср. 13:27; 29:23). В своем обличении Иерусалима пророк Иезекииль упоминает обрядовые и социальные нечестия, а в одном отрывке перечисляет такие сексуальные грехи, как прелюбодеяние и инцест с матерью, снохой и сестрой (Иез 22:9–11; ср. 33:26). У Малахии мы также находим весть о наказании свыше за прелюбодеяние (причем явно в контексте грехов, не связанных с культом): «И приду к Вам для суда и буду скорым обличителем чародеев и прелюбодеи и тех, которые клянутся ложно и удерживают плату у наемника, притесняют вдову и сироту» (Мал 3:5). Вывод Кэрролла Штульмюллера представляется обоснованным: «Религиозный Завет дает трещину, когда Израиль нарушает в своей секулярной жизни аподиктические законы... Многие секулярные преступления осуждаются как безнравственные сами по себе и безотносительно культа... Пророки обличали всякое прелюбодеяние и всякую проституцию».¹¹⁵

А вот отрывок, который называют одним из «рубежей в истории нравственности, — в плане отказа подходить к мужским сексуальным грехам снисходительнее, чем к женским».¹¹⁶ Осия сообщает волю Божью: «Я не буду наказывать (лишь) дочерей ваших, когда они блудодействуют, и невесток ваших, когда они прелюбодействуют, потому что вы сами ходите к блудницам и с храмовыми проститутками приносите жертвы; тем самым невежественный народ гибнет» (Ос 4:14).¹¹⁷ Здесь не отменяется

запрет на прелюбодеяние (или кара за него): лишь сказано, что мужчины столь же ответственны за верность брачным обетам, сколь и женщины.¹¹⁸ Данный отрывок опровергает тезис о двойной морали ВЗ в области сексуальной нравственности.

ПРЕЛЮБОДЕЯНИЕ В ПИСАНИЯХ

Псалмы. Гимническая литература Псалмов повышает требования по линии седьмой и десятой заповедей Декалога. Пс 50:18 (СП 49:18) обличает тех, кто водится с прелюбодеями. А в следующем псалме это усилено. Согласно Пс 51 (СП 50), прелюбодеяние — не только сексуальный грех против человека. Давид осознает чудовищность своего поступка с Вирсавией: он согрешил *против самого Творца*. Вместе с тем он видит, что Бог желает «истины в сердце» [51:8 (СП 50:8)], а не внешнего лишь поведения. Оказывается, похотливое желание уже есть грех. И Давид просит Бога изменить его природу: «Сердце чистое сотвори во мне, Боже, и дух правый обнови внутри меня» [51:12 (СП 50:12)]. Сравним с Пс 24 (СП 23), где лишь «тот, у которого руки не повинны и сердце чисто» может «взойти на гору Господню» [24:3–4 (СП 23:3–4); ср. Пс 15:1–2 (СП 14:1–2)]. Два пути в сексуальности — грех и чистота — включают и соответствующее состояние сознания.

Книга Иова. Книга Иова подчеркивает, что в сексуальных вопросах следует не только воздерживаться от нечестивых действий, но и соблюдать чистоту мысли и устремлений. Описывая нечестие на земле, Иов касается и прелюбодейства: «И око прелюбодея ждет сумерков, говоря: «Ничей глаз не увидит меня, — и закрывает лицо»» (Иов 24:15). Согласно Иов 31, прелюбодеяние может происходить не только через внешний акт. Отчаянно утверждая свою невинность перед Богом и друзьями,¹¹⁹ Иов говорит, что не грешил с незамужними (31:1–4) и замужними женщинами (стихи 9–12). Он клятвенно утверждает: «Завет положил я с

глазами моими, чтобы не помышлять о девице» (стих1). Глаголом «помышлять» здесь переведено еврейское слово *'etbônēn*, означающее «обращать внимание», «мысленно сосредоточиваться на чем-либо»¹²⁰ или «высматривать».¹²¹ По словам Иова, он не вожделел замужних женщин.¹²² И опять-таки в стихе 9–10 он призывает проклятие на себя, если виновен в прелюбодеянии:

Если сердце мое прельщалось женщиной,
и я строил ковы у дверей моего ближнего, —
пусть моя жена мелет для другого,
и пусть другие мужчины ложатся с ней.

Говоря о своей невинности, Иов особенно чуток в вопросах внутренней сексуальной чистоты (опять-таки перед нами радикализация седьмой и десятой заповедей). Сексуальная чистота означает чистоту ума, чистоту взора и чистоту помыслов, а не только отсутствие аморальных поступков. Сексуальная нечистота рассматривается как «преступление» (стих 11) и «огонь, поедающий до истребления, который искоренил бы весь мой урожай» (стих 12).

Книга Притчей. Ранее мы уже говорили, что Книга Притчей придает большое значение супружеской верности (особенно 2:17; 5:15–18). Еще раз подчеркнем, что, вопреки расхожему мнению, в разделе Писаний (как и в Пятикнижии и у Пророков) ни один текст не придерживается двойного стандарта и не содержит утверждения, что лишь жена должна хранить верность мужу. Изучив ветхозаветные отрывки, в которых усматривали указание на обратное, Гордон Хугенбергер справедливо констатирует: «Ни один текст не потворствует сексуальной неверности мужа».¹²³ Особенно хорошо это видно в Книге Притчей, где мужу адресованы предостережения против промискуитета.

Книга Притчей подчеркивает, что прелюбодеяние есть не только телесный акт, но и желание сердца. Поэтому запрещено даже

вожделеть прелюбодейную женщину: «Не пожелай красоты ее в сердце твоём, и да не увлечет она тебя ресницами своими» (Притч 6:25). Глаголом «пожелать» здесь переведено слово *ḥāmad*, которое мы находим и в десятой заповеди Декалога (Исх 20:17). От похоти особенно сильно предостерегаются мужчины.

В Притч 7:13 прелюбодейка названа бесстыдной (*‘āzaz* в гифиле). Согласно Притч 7:13–14, она принимает вид благочестия, чтобы завлечь добычу: якобы ей не обойтись без секса за плату, чтобы заплатить за свои религиозные обеты.¹²⁴ «Без сомнения, данную ситуацию (выдуманную?) женщина использует лишь как предлог для чувственного наслаждения. Однако судя по всему, на потенциального спутника ее доводы производят впечатление. Да, прелюбодействовать нельзя, но разве цель не оправдывает средства? Он же не просто купит удовольствие, а сделает доброе дело».¹²⁵

Сказано об отсутствии совести у подобных женщин: «Таков путь и жены прелюбодейной; поела и обтерла рот свой (эвфемизм, обозначающий секс. — Р.Д.),¹²⁶ и говорит: «Я ничего худого не сделала»» (30:20). Другие ее качества: «коварная/скрытная» (*nāṣar* в породе каль, пассивное причастие) (7:10), «шумливая» (*ḥāmā* в породе каль, причастие) (7:11; 9:13), «дерзкая (в духовном смысле)» (*sārar*) (7:11), «подстерегающая» (*‘ārab*) (7:12).¹²⁷ Ей же свойственны «глупость» (*kēsîlût*) (9:13) и «бездумность/недостаток понимания» (*pēṭayyût*) (9:13).¹²⁸

Очень ярко Книга Притчей описывает оболстительность (*ḥēleq*, 7:21) распутной женщины. Для природных импульсов и склонностей мужчины путь прелюбодеяния соблазнителен (см. главу 12). Ведь «ласковые речи» (2:16) стекают с ее уст подобно меду (5:3); ресницы чаруют, и красота сладострастна (6:25); она проявляет инициативу (7:13) и льстит (7:15), искушает запретным удовольствием (6:16–18) и уверяет в секретности (7:19–20). Не менее живо описано, как юноша теряет голову и от страсти поддается соблазнительным речам (7:21–23).

Седьмая заповедь подчеркивается через указание на ужасные плоды прелюбодеяния. Впасть в сексуальный грех значит раз-

базаривать честь и годы жизни (5:9, 11; 6:33), силу и здоровье (5:10-11), собственность (6:26; 29:3) и свободу (23:27-28). Путь прелюбодеяния может выглядеть соблазнительным, но на самом деле — лишь «пародия на подлинную близость» (см. 5:19-20 и главу 12).¹²⁹ На миг краденые воды распутной женщины могут показаться сладкими (9:17), но «последствия от нее горьки как полынь» (5:4). В конце концов огненная страсть незаконного секса спалит прелюбодея (6:27-29). Путь сексуального греха погибелен.

Дом ее ведет к смерти,
и стези ее — к мертвецам;
никто из вошедших к ней не возвращается
и не вступает на путь жизни.
(2:18-19)

Ноги ее нисходят к смерти,
стопы ее достигают преисподней.
(5:5)

...потому что из-за жены блудной
обнищают до куска хлеба,
а замужня жена уловляет дорогую душу.
(6:26)¹³⁰

Тотчас он пошел за ней,
как вол идет на убой,
и как олень на выстрел,
доколе стрела не пронзит печени его;
как птичка кидается в силки
и не знает, что они — на погибель ее...
потому что многих повергла она ранеными,
и много сильных убиты ею:
дом ее — пути в преисподнюю,

нисходящие во внутренние жилища смерти.
(7:22–23, 26–27)

Кто прелюбодействует с женщиной, у того нет ума;
тот губит душу свою, кто делает это.
(6:32)

Поскольку сексуальный грех погибелен, мудрец всячески советует «сыну» удерживаться от него. Он всячески живописует смертоносные плоды сексуальной безнравственности и напоминает, что Бог все видит: «Ибо пред очами ГОСПОДА пути человека, и Он измеряет все стези его» (5:21). Важно не только воздерживаться от нечестивого акта как такового, но и блюсти чистоту сердца (22:11). Нельзя позволить сердцу «уклониться на пути ее» (7:25) и «пожелать красоты ее» (6:25).¹³¹

ПРЕЛЮБОДЕЯНИЕ, ВНЕБРАЧНЫЙ СЕКС и МИЛОСТЬ БОЖЬЯ

Пятикнижие предельно ясно говорит, что прелюбодеи заслуживают смерти, и предписывает справедливые наказания за случаи внебрачного секса. Однако похоже, что не все так просто: существовала и возможность «жалости» (*hûs*), «сострадания» (*hāmai*). Намек на это содержится во Второзаконии. Вчитаемся в отрывки со следующим указанием: «и да не выкажет жалости (*hûs*) глаз твой» или «не показывай сострадания (*hāmai*)», к человеку, которому выдвинуты обвинения в уголовном преступлении. Эти абсолютные запреты на жалость/сострадание (т.е. на смягчение приговора) сопутствуют уставам о наказании за идолопоклонство [Втор 7:16; 13:9 (СП 13:8)], предумышленное убийство (19:11), ложные показания (19:21) и хватание женщиной чужого мужчины за гениталии, когда он дерется с ее мужем (25:12; см. главу 11). Лишь в этих случаях смягчать приговоры нельзя. А насчет

других преступлений (в частности, супружеских измен и внебрачного секса) ничего не сказано. Притч 6:35, видимо, намекает на это: ревнивый и разгневанный муж, узнав о неверности супруги, «не примет никакого выкупа (*kōper*) и не удовольствуется, сколько бы ты не умножал даров». Само упоминание об отказе от денежной компенсации наводит на мысль, что теоретически закон допускал возможность такой компенсации.¹³²

Возможность помиловать изменницу видна из истории с Гомерью: Бог заповедует Осии простить свою блудную жену и принять ее обратно (Ос 3:1-3). В новозаветные времена Иосиф — «праведник» (Мф 1:19), то есть человек неколебимый в своей верности Закону Божьему — хотел лишь отпустить Марию, узнав о ее беременности. А значит, снисходительность дозволялась. Вообще похоже, что такие вопросы семейного права отдавались на частное усмотрение.

Даже когда на сексуальные грехи смотрели строго, наказывая их смертью в рамках гражданского права и теократии, и когда эти грехи оставляли шрамы в жизни виновника и/или пострадавших, кающийся грешник мог быть прощен (Исх 34:6-7). Рассказ о прелюбодеянии Давида с Вирсавией и особенно вдохновенная молитва Давида в Пс 51 (СП 50), показывают милость Божию и возможность прощения и очищения для человека, раскаивающегося во грехе, пусть даже очень тяжелом. Псалом хорошо описывает путь прелюбодея, — а к этой категории относятся и все, кто духовно изменил своему небесному Супругу — от покаяния к прощению, очищению, радости, свидетельству, еще более глубокому покаянию и поклонению Богу.¹³³

У Поздних Пророков мы находим яркие образы духовного блуда. Творец и сам нередко становился жертвой прелюбодеяния: «жена» (Израиль) изменяла Ему. И Он может понять душевную боль людей, которым нанесли подобную рану. «Для Осии было важно пережить боль предательства. Только так он осознал страдание Бога от израильской неверности Завету, идолопоклонства и отказа следовать Закону. Осию предали, и его

призыв к покаянию и верности в своей силе передал душевную боль Творца. Страдания Осии отразили горечь Бога от непостоянства Израйля». ¹³⁴

Бог судит за брачную неверность, но и дает образец прощения. Он сам прощает свою прелюбодейную жену и готов простить людей, которые не соблюли верность в браке. У Пророков мы находим немало обещаний кающимся грешникам (в том числе блудникам и прелюбодеям). Например: «Да оставит нечестивый путь свой и беззаконник — помыслы свои, и да обратится к ГОСПОДУ, и Он помилует его, и к Богу нашему, ибо Он многомилостив» (Ис 55:7). Судя по всему, обетования неверному Израйлю о том, что за «смертным приговором» (авилонским пленом) последует воскрешение к новой жизни (Иез 37) и обновление брака с Яхве в вечной верности [Ис 54:5-10; Иер 3:14-25; Иез 16:6-63; Ос 2:16-25 (СП 2:14-23)], содержат намек: если преступник в ветхозаветном Израиле раскается, то даже за смертным приговором его могут ждать воскресение и жизнь вечная.

Обетование о милости Божьей, которая выше смертного приговора, особенно акцентировано в Книге Осии. Хотя большей частью в ней говорится о тяжбе Бога с Израилем (см. понятие *gib* в Ос 4:1 и 12:3 [СП 12:2]), цель тяжбы — не осудить, а «вернуть Израиль к Яхве. Ключевой текст — 11:8, где переворачивается сердце Бога и обращается к Израйлю, несмотря на его непослушание». ¹³⁵ В 2:16-25 (СП 2:14-23) сказано об удивительной трансформации: Яхве как бы предлагает своей прелюбодейной супруге «ревиригинизацию». Такой подход со стороны Яхве, проиллюстрированный и на примере Осии с Гомерью (см. выше), дает образец людям, столкнувшимся с неверностью супруга/супруги. Бог показывает, что способен сотворить чудо и обновить «неиспорченную новизну их союза. Ужасное прошлое будет забыто, и они начнут все заново, словно ничего плохого не случилось». ¹³⁶

Мы уже знаем, что Книга Притчей противопоставляет законную сексуальность в браке прелюбодейству. В ней сказано и как

быть с человеческой склонностью ко греху: уповать на милостью Божью. Мудрец понимает: своими усилиями невозможно сохранить верность в браке (на уровне не только поступков, но и мысли). Однако человек не оставлен на произвол своих природных наклонностей. Подобно другим произведениям ветхозаветной гимнической литературы/литературы Премудрости, Книга Притчей дает «подспорье в послушании» Торе, особенно в плане возможности не впасть в прелюбодеяние.¹³⁷ Господь не только видит все пути человека (Притч 5:21), но и свободно дает мудрость (2:6) тому, кто всячески ищет ее и просит о ней (2:1-5). Эта мудрость, которую доносит до нас Закон Божий, поможет уберечься от сексуального греха (2:16; ср. 6:24; 7:4-5).¹³⁸

Глава 9

ПОСТОЯНСТВО ПРОТИВ РАЗВОДА/ ПОВТОРНОГО БРАКА

УТВЕРЖДЕНИЕ БОЖЕСТВЕННОГО ИДЕАЛА

Согласно райской модели брака, муж и жена должны «прилепиться» (*dābaq*) друг к другу в постоянных отношениях (Быт 2:24). «Прилепиться» значит, в частности, установить прочный союз: термин *dābaq* применялся к союзам, и показательна клятва Адама относительно Евы в Быт 2:23 («вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей»).¹

К этому идеалу обращает нас весь Ветхий Завет. Брак есть вечный союз мужа и жены. В монографии «Брак как завет» Гордон Хугенбергер называет ряд текстов, в которых содержится данная концепция.² Самым непосредственным образом об этом сказано в Мал 2:14 в контексте тяжбы Бога с репатриантами, которые (см. ниже) разводились с иудейскими женами и женились на язычницах: «ГОСПОДЬ был свидетелем между тобой и женой юности твоей, против которой ты поступил вероломно (*bāgad*), между тем как она подруга твоя и жена твоя в соответствии с договором (*bērit*)». Согласно Хугенбергеру, отсюда можно вывести (1) природу брака как договора, (2) установление союза

между мужем и женой без всяких третьих лиц и (3) роль Яхве как свидетеля в брачных обетах.³ Все три аспекта подчеркивают торжественное обязательство хранить постоянство отношений. Что же касается Мал 2:14, в слове *bāgad* («предавать», «поступать вероломно») предполагается нарушение договора о верности.⁴

Есть в ВЗ и другие упоминания о брачном договоре между мужем и женой.⁵ В Притч 2:17 Премудрость говорит, что безнравственная женщина «оставила друга юности своей и забыла завет Бога своего». Концепция постоянства очень важна у Пророков: Бог уподобляет свой Завет с Израилем завету брачному.⁶ Книга Осии [2:18–22 (СП 2:16–20)] сообщает о желании Всевышнего заново утвердить Завет с Израилем после неверности последнего. Отметим, что формулировка напоминает договор: «И обручу тебя Мне навек» [2:21 (СП 2:19)]. Еще один пророк VIII века до н.э., Исайя, также высказывается о вечности брачного завета между Небесным Мужем и Его невестой: «Ибо твой творец есть супруг твой; ГОСПОДЬ воинств — имя Его... Горы сдвинутся и холмы поколеблются, — а милость (*hesed*) Моя не отступит от тебя, и завет мира Моего не поколеблется» (Ис 54:5, 10).

В Иез 16:8 Яхве упоминает о своих брачных обетах, данных Израилю (при Синае): «И вступил в союз с тобой, говорит ГОСПОДЬ Бог, — и ты стала Моей». Без сомнения, если Бог клянется, Его клятва нерушима. И хотя Израиль оказывается неверным (стихи 15–43) и «нарушает союз» (стих 59), Бог вновь повторяет свое намерение установить вечные брачные узы: «Но я вспомню союз Мой с тобой во дни юности твоей и восстановлю с тобой вечный союз... Я восстановлю союз Мой с тобой, и узнаешь, что Я ГОСПОДЬ» (стихи 60, 62).

Понимание брака как договора характерно не только для Библии, но и для всего древнего Ближнего Востока.⁷ Древний ближневосточный брачный контракт включал плату, условия контракта и наказания в случае нарушения условий. Плата в ветхозаветные времена варьировалась, но в целом существовали два ее вида (имеющие аналоги и в старовавилонских документах).⁸

Первый из них — плата от жениха за невесту (старовавилонское *terḫatu*; евр. *mōhar*), в целом примерно равная зарплате за десять месяцев (десяти сиклям). Отдавалась отцу невесты и фиксировала обручение.⁹ Такая немалая сумма денег способствовала тому, что в брак вступали не бездумно.

Второй вид платы — приданое (старовавилонское *širiktu*). Обычно оно значительно превосходило плату за невесту и выплачивалось невесте ее отцом — «эквивалент доли дочери в семейном достоянии, который сберегался для нее мужем».¹⁰ Приданое обеспечивало невесте личную финансовую безопасность, ибо оставалось за ней, даже если брак распадался: невеста могла пользоваться им для поддержки себя и детей в случае смерти мужа или развода. Обе выплаты не только придавали браку финансовую стабильность, но и юридически запечатывали брачный договор.

Что касается условий, на древнем Ближнем Востоке они иногда вписывались в официальный договор (особенно когда речь шла о крупных суммах денег или необычных условиях), но чаще всего письменного документа не было, а условия оговаривались перед свидетелями.¹¹

Помимо этих условий, существовали неписанные права, которые предполагались в каждом браке (в частности, необходимость хранить супружескую верность). В письменных брачных документах Вавилона (VII–III века до н.э.) одно из обычных условий состояло в том, что в случае взятия второй жены первая не должна быть пренебрегаема.¹² Иногда обозначались условия развода (см. ниже).

Еще одно часто упоминаемое условие в древних ближневосточных брачных документах: муж должен заботиться о пище, одежде и масле для жены.¹³ Ниже мы рассмотрим видимое сходство формулировок этой обязанности с Исх 21:10, а пока отметим четкую параллель с дарами Израилю от любовников:

Ибо говорила: «Пойду за любовниками моими,
которые дают мне хлеб и воду,

шерсть и лен, елей и напитки».

[Ос 2:7 (СП 2:5)]

По-видимому, брачный договор, будь то письменный или устный, утверждался во время публичной церемонии бракосочетания. Хотя у нас мало данных о том, как протекала на Ближнем Востоке типичная церемония бракосочетания, отчасти свет проливают среднеассирийские законы (правда, в цитируемом отрывке речь идет лишь о наложнице):

Если человек желает закрыть свою наложницу, он должен созвать пять или шесть соседей и закрыть ее в их присутствии, говоря: «Она — моя жена». После этого она — его жена. Наложница, которая не была закрыта при свидетелях, чей муж не сказал: «Она — моя жена», — не супруга, но наложница.¹⁴ (А § 41)

По-видимому, в случае женитьбы на свободной женщине церемония была несколько иной и включала соглашение с родителями жены. Необходимость родительского согласия четко обозначена в законах Эшнунны:

§ 27 Если человек женится на дочери другого человека без согласия ее отца и матери и более того, не проведет брачный пир и соглашение для (?) ее отца и матери, она не должна жить в его доме даже в течение одного полного года; она не жена.

§ 28 Если он заключит соглашение и устроит брачный пир для (?) ее отца и матери и женится на ней, она его жена.¹⁵

Процитированные законы показывают, что брак был возможен лишь в случае публичной церемонии и юридического договора. Вопреки мнению некоторых авторов секс между мужчиной и женщиной без формального договора и церемонии бракосочетания не делал их автоматически мужем и женой. Вспомним и

кодекс Хаммурапи: «Если человек взял жену и не заключил с ней договора, то эта женщина — не жена».¹⁶

Были попытки оспорить существование *verba solemnia* (т.е. декларации наподобие наших брачных обетов) в типичных ближневосточных брачных церемониях. Однако массив данных показывает «высокую вероятность того, что *verba solemnia* широко использовались в израильских браках» и на всем древнем Ближнем Востоке.¹⁷ Ученые пытаются воссоздать первоначальную (или типичную) устную формулировку в брачных договорах;¹⁸ в свете среднеассирийских законов (A § 41) и особенно параллели с утверждениями, касающимися развода в брачных договорах [ср. также Ос 2:4 (СП 2:2)], похоже, что *verba solemnia* включали фразу «она — моя жена» (ее произносил жених).

Письменные договоры изложены с позиции мужчины но, вполне возможно, женщина также участвовала в устной церемонии.¹⁹ В свете многих ближневосточных формулировок развода, произносимых мужчиной и женщиной («она — не моя жена, и я — не ее муж», «он — не мой муж, и я — не его жена»; см. ниже), типичные *verba solemnia* на ближневосточных свадьбах могли представлять собой позитивный эквивалент формулировок развода. Возможно, жених объявлял: «Я (такой-то) буду твоим мужем, а ты (такая-то) будешь моей женой». Аналогичным образом, жена говорила: «Я (такая-то) буду твоей женой, а ты (такой-то) будешь моим мужем».²⁰ Судя по некоторым данным, к этим словам добавлялась фраза «ныне и навеки»,²¹ указывавшая на стремление к нерушимости брачного союза. Возможно, на участие жены в утверждении вечности брака намекает и Ос 2:16–22 (СП 2:14–20).²²

Словесные формулировки могли иногда сопровождаться клятвой, утверждавшей брак в присутствии божества. Или они рассматривались как эквивалент клятвы и сами по себе являлись брачными *verba solemnia*.²³ По-видимому, слова Адама в Быт 2:23 — это *verba solemnia* и даже клятва перед Богом (см. главу 1 и ранее в данной главе). Хугенбергер обсуждает и другие ветхозаветные отрыв-

ки, которые могут содержать прямые и косвенные указания на *verba solemnia* или клятвы при брачной церемонии: Ос 2:4 (СП 2:2); Ос 2:17–19 (СП 2:15–17); Притч 7:4–5 и Песн 2:16; 6:3; 7:11.²⁴

На основе древних ближневосточных материалов в целом и образного описания брака Израиля/Иудеи с Яхве в частности (Иез 16:8–13) Дэниэл Блок выделяет следующие элементы свадьбы ветхозаветных времен:²⁵

- 1) жених покрывает невесту своей одеждой, обозначая свое намерение защищать ее и заботиться о ней в их новых отношениях (ср. Руфь 3:9);
- 2) жених (добавлю: возможно, и невеста) дает клятву верности; при этом он, видимо, поднимает правую руку, призывая божество в свидетели и гаранты брачного договора;
- 3) жених (добавлю: видимо, и невеста) вступает в брачный договор с *verba solemnia*;
- 4) жених оmyвает невесту и помазывает маслом, выражая ей свою любовь и преданность;
- 5) жених облачает невесту в самые лучшие одежды и украшения, какие он только может себе позволить [ср. Пс 45 (СП 44); Ис 61:10];
- 6) жених устраивает у себя дома роскошный пир (ср. Быт 29:22; Суд 14:10).

Пир мог продолжаться целую неделю (Быт 29:27; Суд 14:12) или даже две недели (Тов 8:20–9:2; 10:7). Ему сопутствовали пение и танцы, хвалы жениху и невесте; все радовались [Пс 78:63 (СП 77:63); Ис 5:1; Иез 33:32; Песн 4–7; ср. Мф 9:15; Мк 2:19; Лк 5:34]. Судя по всему, в день свадьбы муж надевал венец (Песн 3:11). Невеста оставалась покрытой, пока не уединялась с женихом в брачных покоях (*heder*), где на брачной постели под пологом они доводили свой союз до физической полноты (Быт 29:23; Песн 3:4; 4:16; 5:1).²⁶ Доказательством невесты девственности служила запачканная кровью простыня, оставшаяся после первой сексуальной связи

новобрачных. Судя по всему, родители невесты оставляли ее у себя на случай, если в будущем на сей счет появятся сомнения (Втор 22:13-21).

Блок упоминает, хотя и не подчеркивает, еще один важный аспект брачного ритуала: под музыку, пение и танцы жених торжественно приводил невесту из дома ее отца в свой собственный [Пс 24:67; Пс 45 (СП 44); 1 Макк 9:39; Иер 7:34; 16:9; 25:10; Песн 3:6-11]. Из ВЗ не вполне ясно, в какой момент это происходило, но новозаветные тексты создают впечатление, что это было после формальной церемонии бракосочетания (т.е. после клятв верности/*verba solemnita*) и обычно вечером. Жених вел невесту к себе домой на брачный пир и для физической полноты брака (Мф 25:1-13; Лк 12:35-38).

Все это следует рассматривать в общем контексте формирования и цементирования брачного союза мужчины и женщины. Сэмюэль Грингус выделил как минимум пять стадий этого более широкого процесса в старовавилонских законах:

- 1) «Совещательная» стадия: семьи планируют брак и ведут переговоры о нем;
- 2) «досвадебная» стадия: муж посылает вено в дом невесты;
- 3) «свадебная» стадия: процедура бракосочетания и празднества, включая формальный договор, брачный пир, доведение брака до физической полноты и медовый месяц;
- 4) «брачная» стадия: после медового месяца муж приводит невесту в их новый дом;
- 5) «семейная» стадия: рождение первого ребенка.²⁷

Эти стадии хорошо прослеживаются на примере различных ветхозаветных пар. Судя по всему, ключевой момент начала брачного союза — это момент произнесения перед Богом и людьми *verba solemnita* как взаимного обязательства/клятвы.

Говоря о супружеских парах в ВЗ, мы уже видели, что всюду предполагается: брак должен быть нерушимым.²⁸ Библия зовет

супругов хранить верность друг другу. Вопреки расхожему научному мнению Библия не дает мужу большего права разрушать этот союз неверностью брачным обетам.²⁹

ИСКАЖЕНИЕ БОЖЕСТВЕННОГО ИДЕАЛА: РАЗВОД/ПОВТОРНЫЙ БРАК

Бог хочет, чтобы брак был нерушимым. Искажение воли Божьей приводит к разводу. Широкий спектр ветхозаветных отрывков, касающихся развода и повторного брака, включает минимум шесть еврейских терминов, обозначающих развод и встречающихся в общей сложности около 27 раз,³⁰ плюс несколько указаний на повторный брак.³¹ Но, несмотря на многочисленные случаи употребления понятий, имеющих отношение к разводу, удивительно, что ВЗ не содержит устава о разводе как такового. В Законе Божьем развод попускается, допускается и разрешается, но никогда не заповедуется, не рекомендуется и не одобряется. Это можно сказать даже о ключевом отрывке для данной темы — Втор 24:1-4.

В остальной части главы мы сначала рассмотрим древний ближневосточный контекст, затем перейдем к отрывкам, имеющим отношение к разводу и повторному браку в повествованиях и заповедях Пятикнижия, и наконец, обсудим соответствующие места у Пророков и в разделе ветхозаветных Писаний.

ДРЕВНИЙ БЛИЖНЕВОСТОЧНЫЙ КОНТЕКСТ

Конкретные ближневосточные законы и обычаи, касающиеся развода, мы обсудим далее в связи с соответствующими библейскими отрывками, на которые они проливают свет. А пока ограничимся общим обзором: что представляли собой древние ближневосточные законы и обычаи, не имеющие прямых параллелей в Библии, и в чем состояли главные различия между библейскими и внебиблейскими уставами.

Древние ближневосточные правовые кодексы оговаривали причины развода, но на практике часто хватало лишь желания мужа. Многие брачные контракты содержат формулировки развода и предусматривают наказание, если у инициатора развода нет законного основания.³² Одна из главных функций ближневосточных уставов о разводе состояла, как и в наши дни, в том, чтобы регулировать вопросы, связанные с деньгами и собственностью. Основным осложняющим фактором было наличие или отсутствие детей. Если у жены родились дети, муж обычно наказывался за инициацию развода строже.³³

Как мы уже сказали, стандартные формулировки развода были такими: «Ты — не моя жена», и «ты — не мой муж». Если на свадьбе жених облачает невесту, при разводе муж отрезал кромку одежды жены, «тем самым разрывая связь между ними и давая им возможность создать новые брачные узы».³⁴ Существовали и более решительные символические действия, если жена серьезно нарушила брачный договор: ее выгоняли из дома нагой.³⁵

Часто можно услышать, что на Ближнем Востоке до персидского периода женщины не имели возможности инициировать развод, и лишь в V веке до н.э. ситуация изменилась: еврейские брачные контракты в Элефантине содержат взаимные права на развод. На самом деле это не так. Липински показал, что у семитов древнего Ближнего Востока в течение всего библейского периода существовала сильная юридическая тенденция давать право на развод как мужу, так и жене (при наличии уважительных оснований), и назначать им равные наказания.³⁶ Липински прослеживает эту традицию на материале широкого спектра ближневосточных семитских источников: новошумерских, староассирийских, старовавилонских, западносемитских (Хана, Алалах), среднеассирийских и новоассирийских (помимо арамейских брачных контрактов из Элефантина V века до н.э.).³⁷ Также создается впечатление, что у хеттов женщины имели сходные с мужчинами права на развод.³⁸ В свете этой сильной древней ближневосточной традиции следует всерьез считаться с возможностью, что

и в израильском обществе женщины имели такие права (см. аргументы ниже).

Согласно кодексу Хаммурапи, женщина имела право на развод, если муж пренебрегал ею: допустим, его взяли в плен, а он заранее не позаботился о ее благополучии. Но если он вернулся из плена, то мог взять ее себе, даже если она вступила в новый брак.³⁹ В среднеассирийских законах существовало такое правило: если муж удалился от жены и не оставил ей средств, то, даже если его не взяли в плен, до истечения пяти лет она не имеет права развестись с ним и искать другого мужа.⁴⁰ Некоторые ученые усматривают в Исх 21:10–11 параллель с этими ближневосточными законами, дающими женщине возможность инициировать развод в случае пренебрежения ею. По их мнению, библейский закон здесь более гуманно подходит к женщине, чем прочие ближневосточные уложения.⁴¹ Все же, как мы сказали в главе 5 (и как покажем ниже), Исх 21:10–11 вообще не затрагивает тему развода. Поэтому сопоставлять с древними ближневосточными законами здесь нечего.

Однако есть как минимум две области, в которых библейские законы, касающиеся развода, дают женщинам больше равенства с мужчинами, чем сопоставимые законы других стран древнего Ближнего Востока (см. также ниже в связи с релевантными библейскими отрывками). Первое — право женщины оставаться замужней. По среднеассирийским законам наказание насильнику могло состоять в том, что его жену насильовали и разлучали с ним, а сам он женился на своей жертве (при согласии ее отца), вносил плату как за девственницу и не имел права разводиться.⁴² В Библии есть похожая заповедь (Втор 22:28–29), но в ней нет воздаяния «изнасилованием за изнасилование» и санкции отобрать у насильника первую жену. Библейское законодательство сберегает честь женщины, хотя она и оказалась замужем за насильником, и не наказывает ее за вину супруга.

В связи с правом женщины оставаться замужней Библия включает еще одно правило, не имеющее аналога в других древних

ближневосточных законах. Это право женщины, обвиненной в отсутствии девственности в брачную ночь, доказать свою невиновность: если ее родители демонстрировали запачканную кровью простыню, оставшуюся от брачной ночи (Втор 22:13-19), она оставалась замужем, посрамив безосновательные обвинения мужа.

Вторая сфера, в которой библейские заповеди, касающиеся развода, дают женщинам больше равенства с мужчинами, чем другие древние ближневосточные законы, — право женщины на повторный брак. Как мы увидим в главе 12, левиратный брак (Втор 25:5-9) гарантировал это право всем вдовам. Ничего подобного левиратному браку мы не находим больше нигде на Ближнем Востоке (возможно, за исключением хеттов). Однако Библия давала возможность повторного брака и всем разведенным женщинам — путем документа о разводе. В израильском обществе выдача такого документа была обязательной, что «уникально для древних ближневосточных источников» (см. анализ Втор 24:1-4).⁴³ Поскольку «право женщины на документ о разводе было равнозначно праву женщины на повторный брак»,⁴⁴ такая обязательная практика в израильском обществе (ее предполагает заповедь в 24:1-4) давала женщинам большую свободу и безопасность в повторном браке, чем любое другое ближневосточное законодательство.

В отличие от других ближневосточных законов, которые позволяли мужчине удалиться от жены на целых пять лет, не оставив ей средств (см. выше), а затем спокойно затребовать ее назад, даже если она стала жить с другим человеком, заповедь в 24:1-4 «предоставляла женщинам документарное подтверждение развода, позволявшее им выходить замуж, не опасаясь, что бывшие мужья потребуют их обратно».⁴⁵ Таким образом, 24:1-4 «разительно отличается от прочих древних ближневосточных законов. Заповедь запрещает мужчине снова жениться на женщине, с которой он развелся. Это обеспечивало женщине право оставаться замужем за своим вторым мужем». Документ о разводе, «который в некоторых ближневосточных правовых системах был

правом лишь немногих привилегированных женщин, Пятикнижие распространило на всех разведенных женщин». ⁴⁶

А сейчас мы перейдем к библейским повествованиям и заповедям, касающимся развода. Основное внимание будет уделено отрывку Втор 24:1–4.

РАЗВОД В ПОВЕСТВОВАНИЯХ ПЯТИКНИЖИЯ

«Развод» у патриархов: Бытие 21:9–14. Некоторые толкователи усматривают «развод» в истории Авраама и Агари (о полигамных отношениях Авраама с Агарью, служанкой Сарры, см. главу 5). Полигамный брак нарушил гармонию семейного очага. Родив Измаила, Агарь «стала презирать госпожу свою» (Быт 16:4). В свою очередь Сарра «стала притеснять ее, и она убежала от нее» (16:6). А в Быт 21 мы читаем, что впоследствии, во исполнение божественных обетований, Сарра и сама родила сына — Исаака.

Исаак родился и рос, и Измаил «насмехался» над ним. Тогда Сарра сказала Аврааму: «Выгони (*gāraš*) эту рабыню и сына ее, ибо не наследует сын этой рабыни с сыном моим Исааком» (21:10). Авраам колебался, а потом получил от Всевышнего такое указание: «Не огорчайся ради отрока и рабыни твоей; во всем, что скажет тебе Сарра, слушайся голоса ее, ибо в Исааке наречется тебе семя» (21:12). Авраам исполнил волю Божью и, снабдив Агарь едой и водой, «отослал» (*šālah*) ее. По сути, он дал ей развод.

Возникает вопрос: не одобряет ли здесь Бог развод? Или даже: не заповедует ли его? Заметим, однако, что рассказчик ясно дает понять (см. главу 5): Бог никогда не считал отношения Авраама и Агари *легитимным* браком. С точки зрения Бога, у Авраама была лишь одна жена — Сарра. Поэтому Бог не приказывает Аврааму «развестись» с Агарью, но высказывается более обтекаемо: «Во всем, что скажет тебе Сарра, слушайся голоса ее». Да, если смотреть на ситуацию глазами Авраама, он дал развод Агари: «выгнал» (*gāraš*) и «отослал» (*šālah*) ее. Однако в очах Божьих это

не был реальный брак. Соответственно, случился не развод, а закончились незаконные полигамные отношения. Бог снисходил к Аврааму, но постепенно подвел его к осознанию своего замысла о браке (см. главу 5).

Повторный брак у патриархов: Бытие 25:1. Авраам — один из ярких ветхозаветных примеров женитьбы после смерти первой жены. Согласно Быт 23, Сарра умерла в возрасте 127 лет и была погребена с почетом. Далее, согласно 25:1, «взял Авраам еще жену, по имени Кетура». Поскольку первая жена умерла, ни из чего не видно, что новый брак был необычным или противным Божьей воле. Судя по всему, в ветхозаветные времена жениться после смерти супруга считалось нормальным и приемлемым.

Законодательство Пятикнижия: Второзаконие 24:1–4

В современных дискуссиях о разводе особенно много внимания уделяют отрывку Втор 24:1–4. Он и в самом деле очень важен для понимания воли Божьей о разводе. К сожалению, многие ученые прошли мимо существенных особенностей грамматики и синтаксиса и не заметили аллюзий, которые дают ключ к правильной интерпретации: заповедь Пятикнижия намекает на богопротивность развода.⁴⁷

Перевод. Приведем сначала текст Втор 24:1–4, обозначив и номера стихов.

¹ Если кто возьмет жену и сделается ее мужем, и она не найдет благоволения в глазах его, потому что он находит в ней что-нибудь противное, и напишет ей разводное письмо, и даст ей в руки, и отпустит ее из дома своего, ² и она выйдет из дома его, пойдет, и выйдет за другого мужа, ³ но и сей последний муж возненавидит ее и напишет ей разводное письмо, и даст ей в руки, и отпустит ее из дома своего, или умрет сей последний муж ее, взявший ее себе в жену, —

⁴ то не может первый ее муж, отпустивший ее, опять взять ее себе в жены, после того как она осквернена, ибо сие есть мерзость пред ГОСПОДОМ, и не порочь земли, которую ГОСПОДЬ Бог твой дает тебе в удел.

Литературная форма и структура. В плане литературной формы законы Пятикнижия можно разделить на аподиктические и казуистические. Аподиктические законы представляют собой абсолютные заповеди и запреты («делай то-то», «не делай того-то»). Казуистические законы содержат протасис (описание условий, обычно начинающихся с «если» или «когда») и аподосис (заповедь как таковую, введенную словом «тогда»). Кроме того, в казуистических законах иногда приводится объяснение причин, по которым они были даны.

Втор 24:1-4 — это казуистический закон, который содержит все три вышеописанных элемента.

- *Протасис* (стихи 1-3) с несколькими условиями: основания для развода и процедура развода (стих 1), повторный брак женщины (стих 2), развод или смерть второго мужа (стих 3).
- *Аподосис*: заповедь как таковая (стих 4а). Первому мужу женщины запрещено брать ее обратно при обстоятельствах, описанных в стихах 1-3.⁴⁸ Ни из чего не видно, что Всевышний одобряет развод. Более того, вполне возможно, что перед нами намек на богопротивность развода, хотя Бог и попускает развод. (Последующий наш анализ покажет, что так оно и есть.)
- *Обоснование* (стих 4б). И наконец, следуют обоснования запрета: женщина была «осквернена»; такое поведение было бы «мерзостью» пред Господом; нельзя «порочить» землю. Чтобы осмыслить заповедь, необходимо тщательно вдуматься в эти причины.

Основания для развода (стих 1а). Втор 24:1 описывает два условия, которые заставляют мужа «отпустить/отослать» (*šālāḥ*) жену,

то есть развестись с ней. Первое условие: «она не найдет благоволения/милости (*hēn*) в глазах его» (СП). В иврите фраза «(не) находить благоволение в чьих-либо очах» означает «(не) нравиться». Она описывает субъективную ситуацию: жена разонравилась мужу.

Однако основания для развода не ограничиваются субъективным элементом. Жена не просто «разонравилась», но муж нашел в ней «что-нибудь противное (*‘erwat dābār*)». Еврейское выражение *‘erwat dābār* буквально означает «нагота дела». Но что имеется в виду? Этот вопрос оживленно дискутировался древними и современными комментаторами. В других местах ВЗ слово *‘erwat* («нагота») чаще всего обозначает наготу половых органов человека, которая вообще не должна быть обнажена (*gālā*) перед теми, кто не должен их видеть; обнажение наготы обычно имеет сексуальные коннотации.⁴⁹ Слово *dābār* означает «слово/речь/высказывание» или «дело/вещь»,⁵⁰ и в контексте Втор 24:1 явно должно пониматься как «дело», «вещь».

Помимо 24:1, фраза *‘erwat dābār* встречается в ВЗ лишь один раз — во Втор 23:15 (СП 23:14). Там речь идет о фекалиях, которые следует зарывать, чтобы Господь «не увидел у тебя чего срамного (*‘erwat dābār*) и не отступил от тебя». «Нагота дела/вещи» есть нечто открытое, что должно быть закрытым, и что неприлично, отвратительно, стыдно открывать. Судя по всему, в 24:1 фраза *‘erwat dābār* имеет сходный смысл, но эта «нагота» связана с женой. С учетом предыдущего контекста и обычных сексуальных коннотаций понятия *‘erwā* применительно к женщине, фраза в 24:1 описывает непристойное обнажение (гениталий) женщиной.⁵¹ Теоретически фраза может включать незаконную сексуальную связь (т.е. прелюбодеяние), аналогично фразе «открывать наготу» (*gillā ‘erwā*) в Лев 18:6-19 и 20:11-21.⁵² Однако, согласно Втор 22:22 и Лев 20:10-18, за прелюбодеяние (и другие незаконные сексуальные связи) полагается смертная казнь (или «отрезание» от конгрегации). Поэтому сексуальный проступок, упомянутый во Втор 24:1,⁵³ должен быть чем-то менее тяжким, хотя и

достаточно серьезным.⁵⁴ Таким образом, фраза *‘erwat dābār* в 24:1 описывает какое-то серьезное, постыдное и позорное поведение сексуального плана, но не незаконную сексуальную связь как таковую.

Процедура развода (стих 16). Согласно 24:16, процедура развода состояла из трех основных элементов. Прежде всего, муж писал «разводное письмо» (буквально «свиток об отрезании»; *sēper kēritut*). В ВЗ упомянуты и другие юридические «свитки»,⁵⁵ а тексты, к которым мы вскоре перейдем, также содержат аллюзии на документ о разводе. ВЗ не сообщает, как формулировалось разводное письмо, но есть версия, что его центральная формула отражена в Ос 2:4 (СП 2:2): «Она не жена Моя, и Я не муж ее». (Согласно мнению ряда комментаторов, в данном стихе Яхве говорит о своем «разводе» с Израилем.⁵⁶) Тем самым конец брака фиксировался столь же надежно, сколь он фиксировался бы смертью супруга. Без сомнения, письмо требовалось правильно оформить и заверить во избежание скороспелых разводов.

Возможно, документ содержал и формулировку, которую в раввинистические времена считали «существенным текстом» разводного письма: «Ты дозволена для всякого человека».⁵⁷ Это давало женщине свободу и право снова выйти замуж. Получалось, что, хотя она повела себя неприлично, ей не ставится в вину прелюбодеяние или другой незаконный секс. И на будущее она защищена от дурного обращения и ложных обвинений со стороны мужа или других людей.

Дэвид Инстон-Бруэр приводит случаи подобных правил в ближневосточных документах о разводе за пределами ВЗ и иудаизма, но отмечает: в прочих местах Ближнего Востока документ о разводе с правом женщины снова выйти замуж был редкостью, а библейское законодательство (и основанная на нем иудейская практика) *обязывает* мужчину выдать при разводе соответствующий документ.⁵⁸ Инстон-Бруэр пишет об «абсолютной уникальности» библейского разводного письма: «Ни одна древняя

ближневосточная культура за пределами иудаизма не знает эквивалента разводному письму». ⁵⁹ В израильском обществе разводное письмо давало женщине после развода свободу и защиту, невысказанные в других странах древнего Ближнего Востока. Параллели из кодекса Хаммурапи и еврейской Мишны также наводят на мысль, что разводное письмо оговаривало денежную компенсацию, если женщина не была виновной. ⁶⁰ По-видимому, последний вариант (отсутствие денежной компенсации) предполагается и во Втор 24:1.

Второй шаг в процедуре развода: «...и даст ей в руки (разводное письмо)» (24:1). Чтобы документ был действителен, женщина должна получить его лично. В мишнаитском трактате «Гиттин» обсуждаются различные коллизии, которые в связи с этим могли возникнуть. ⁶¹ Опять-таки делалось это с целью защиты жены: чтобы у нее был доступ к разводному письму, чтобы оно было у нее на руках.

Третий шаг: «...отпустит ее из дома своего» (24:1). В других местах ВЗ глагол *šālah* в пиэле, переведенный здесь как «отпустит», практически эквивалентен понятию «развод». ⁶² Отослать жену значит завершить процесс развода. Отныне разрыв носит полный и окончательный характер.

Повторный брак и второй развод или смерть второго мужа (стих 2–3). Третье условие, обозначенное в протасисе Втор 24:1–3, состоит в том, что разведенная женщина вступает в новый брак, если потом ее второй муж либо разводится с ней, либо умирает. Реймонд Уэстбрук попытался доказать, что основания для второго развода здесь не идентичны основаниям для первого развода. Ведь сказано, что второй муж «возненавидит» (*šānē'*) ее. ⁶³ Однако некоторые данные, на которые ссылается Уэстбрук, свидетельствуют против его собственного тезиса. А именно в древних ближневосточных текстах и более поздних иудейских материалах (например, эфепантинских брачных контрактах) формула «я ненавижу (*šānē'*) моего мужа/мою жену» обобщала бо-

лее длинную формулу развода «я ненавижу и развожусь с моим мужем/моей женой».

Гипотеза Уэстбрука, что слово «ненавидеть» в 24:3 предполагает развод без объективных причин, в отличие от развода по объективным причинам в 24:1, имеет право на существование, но неубедительна. Во-первых, она отчасти построена на домыслах: будто заповедь решает вопрос о деньгах (хотя из текста это не следует) и будто в первом разводе денежной компенсации нет, а во втором есть. Во-вторых, сама идея, что цель заповеди — помешать первому мужу дважды нажать на женщине, не слишком вяжется с суровыми выражениями, которые описывают «мерзость» поступка. О них пойдет речь ниже.

Поскольку *šānē'* используется в других ближневосточных материалах как технический термин, обозначающий основания для развода, лучше связывать слово «ненавидеть» (*šānē'*) с той же ситуацией, что и в случае с первым разводом (ср. 24:1). В пользу данной интерпретации свидетельствует и Иер 3:1, где Втор 24:1–4 осмыслено как запрет женщине разведенной и снова вышедшей замуж возвращаться к первому мужу, а не как различие между двумя видами развода (относительно Иер 3 см. ниже). Процедура развода во Втор 24:3 — такая, как и в 24:1: муж выписывает жене разводное письмо, вручает ей и отправляет из своего дома. Альтернативная ситуация: второй муж умирает.

Заповедь: аподосис (стих 4а). После подробного перечисления условий сам закон излагается коротко и просто: «...не может (*lō' yūkal*) первый ее муж, отпустивший ее (*šilḥāh*), опять взять ее себе в жены после того, как она осквернена» (Втор 24:4а). Обоснование, правда, ясным не назовешь. Но уже в самом законе оно частично приведено: «...после того, как она осквернена». Два дальнейших аспекта обоснования появятся далее (см. ниже).

Обоснование заповеди (стихи 4а–г). Прежде всего, называется такая причина: «...после того, как она осквернена» [Втор 24:4а

(СП)]. Еврейский оригинал здесь предельно короток: *huṭṭammā'â*, от глагола *ṭāmē'* («быть/сделаться нечистым, оскверненным»). Но грамматическая форма (готпааль) очень редкая для ВЗ: с *ṭāmē'* она больше нигде не используется, а с другим глаголом — лишь трижды.⁶⁴ Это пассивная форма от породы гитпаэль. Поскольку гитпаэль обычно обозначает возвратное действие и в ВЗ гитпаэль глагола *ṭāmē'* всегда имеет возвратное значение («осквернять себя»),⁶⁵ готпааль во Втор 24:4 лучше всего перевести следующим образом: «...ее заставили оскверниться».⁶⁶ Что это означает, мы увидим, когда рассмотрим характер осквернения.

Здесь очень важно учесть аллюзии на другие тексты. Сразу вспомним Лев 18, где содержится не только возвратная форма глагола *ṭāmē'* (18:24, 30), но и два других понятия, использованных в обоснованиях из Втор 24:4: понятия «мерзости» (*tô'ēbā*; Лев 18:22, 26, 29) и навлечения скверны/греха на землю (18:25, 27–28). Лев 18 — единственная глава в ВЗ, которая сочетает в одном контексте эти три понятия/идеи и явно образует интертекстуальную связь с Втор 24:4 в окончательной форме Пятикнижия.

В Лев 18 человек «оскверняет себя» незаконным сексом (стихи 20, 24, в том числе прелюбодеянием, скотоложством и гомосексуализмом). Еще возможна аллюзия на Числ 5:13–14, 20, где жена «оскверняет себя» (нифаль от *ṭāmē'*) незаконным сексом с мужчиной, который не ее муж. Подтекст взаимосвязей между Втор 24:4, Лев 18 и Втор 5 ясен: секс разведенной женщины со вторым мужем равнозначен прелюбодеянию или другому незаконному сексу, хотя, в отличие от Лев 18, за него не полагается смертный приговор или другие виды наказания.

На эту особенность обращали внимание разные толкователи. К.Ф.Кайль и Франц Делич пишут о Втор 24:4: «Имплицитно второй брак разведенной женщины ставится на одну доску с прелюбодеянием».⁶⁷ С.Р.Драйвер: «Союз разведенной женщины с другим мужчиной — с точки зрения ее первого мужа — попадает в ту же категорию, что и прелюбодеяние».⁶⁸ Аналогичным образом, Питер Крейги: «Повторный брак женщины после

первого развода сходен с прелюбодеянием в том смысле, что женщина сожительствует с другим мужчиной». ⁶⁹ Эрл Калланд: «Здесь (Втор 24:4. — Р.Д.) речь идет об осквернении, связанном с прелюбодеянием». ⁷⁰

Если секс женщины со вторым мужем оскверняет ее и равнозначен прелюбодеянию, почему она свободна от наказания? Ответ мы находим в значении формы готпааль: «...ее заставили оскверниться» (перевод мой). Не второй муж — источник ее осквернения (тогда был бы использован нифаль или даже гитпаэль). ⁷¹ Поскольку перед нами редкая форма готпааль (пассивная, возвратная), речь идет о чем-то другом. Это особенно ясно видно, если сравнить данный готпааль с другими случаями его использования в ВЗ, где мы наблюдаем сходную динамику. ⁷² Причина осквернения — *первый* муж. Заповедь говорит о том, что решение первого мужа было предосудительным. Да, он не нарушил Закон и не подлежит наказанию, но его действие предосудительно в моральном смысле и противно воле Божьей. Отослав свою первую жену, он по сути заставил ее оскверниться во втором браке, как если бы она совершила прелюбодеяние. ⁷³

Итак, Втор 24:1–4 попускает развод даже на менее серьезных основаниях, чем незаконный секс, но учит, что такой развод влечет за собой состояние, равносильное прелюбодеянию, и не согласуется с волей Божьей. Развод не противоречит Закону, но не угоден Богу. Уже 24:4 дает понять, что разрывать брачные узы по менее серьезным причинам, чем незаконный секс, значит толкать женщину на осквернение и по сути — на прелюбодеяние. Намекая на богопротивность развода, 24:1–4 возвращает нас к райскому идеалу — нерушимости брака. Бог делает уступку с учетом далеко не идеальной ситуации в Израиле, но не отменяет своей воли, изложенной в Быт 2:24. Эта заповедь согласуется и со словами Яхве в Книге Малахии (о них см. ниже): «Я ненавижу развод» (Мал 2:16).

Переходим ко второму обоснованию заповеди: «...ибо сие есть мерзость пред ГОСПОДОМ» [Втор 24:4 (СП)]. Как мы уже

сказали, понятие «мерзость» (*tô 'ēbā*), упомянутое здесь, явно отсылает нас к Лев 18. «Мерзостями» (*tô 'ēbôt*) названы в Лев 18 незаконные виды секса; «мерзость» — и возвращение жены к первому мужу после повторного брака. Крейги верно пишет, что если повторный брак женщины после первого развода подобен прелюбодеянию, тем более сродни прелюбодеянию — ее возвращение к первому мужу: «Если женщина, разведясь со вторым мужем, снова выйдет замуж за первого мужа, аналогия с прелюбодеянием станет еще более полной; женщина живет сначала с одним мужчиной, потом с другим, потом возвращается к первому».⁷⁴

Более того, похоже, что предполагается *наказание* первому мужу за развод. Казалось бы, напрямую на сей счет не сказано. Однако поскольку поступок мужа толкнул женщину на осквернение, предусмотрено косвенное наказание: отныне ему нельзя взять ее в жены. Такая новая женитьба была бы «мерзостью». Правда, текст не оговаривает наказание за нарушение данного запрета, но надо полагать, что эта мерзость не только *уподоблялась* прелюбодеянию, но и *наказывалась* как прелюбодеяние.

И третье обоснование: «...не порочь земли» [Втор 24:4г (СП)]. Опять-таки перед нами аллюзия на Лев 18. Представление о том, что незаконный секс оскверняет землю, трижды встречается в Лев 18 (стихи 25, 27–28). Поскольку земля осквернена, Бог говорит в стихе 25: «Я воззрел на беззаконие (*'āwôn*) ее, и выплунула земля живущих на ней». Ту же концепцию мы находим во Втор 24:4б, но чуть в иной формулировке: говорится не о «беззаконии» (*'āwôn*), а об опасности «порочить» землю, буквально — навлекать «грех» на землю (*hātā'* в гифиле). Возможно, глагольный корень *hṭ'* «грешить» («промахиваться мимо цели», «сбиваться с пути»)⁷⁵ использован, поскольку речь идет о явлении менее серьезном, чем «беззаконие» (*'āwôn*; «извращение»)⁷⁶ в Лев 18. А может быть, перед нами почти полные синонимы.⁷⁷

Мужчине запрещено повторно жениться на своей бывшей жене после того, как она побывала замужем за другим человеком,

по той же причине, по которой Израилю возбранены другие незаконные сексуальные связи. Как мы уже сказали, такое поведение оскверняет землю и неизбежно ведет к небесной каре: земля «выплюнет» живущих на ней. И как мы отметили в предыдущих главах, аллюзии на осквернение земли в Лев 18 предполагают *универсальное* действие заповеди. «Мерзости», упомянутые в Лев 18 (и снова в Лев 20), запрещены не только урожденным израильтянам, но и неизраильским «пришельцам» (герам), обитающим среди детей Израилевых. Более того, именно из-за этих мерзостей язычники, населявшие Ханаан до Израиля, были извергнуты с земли. Следовательно, понятия «мерзости» и «осквернения», о которых здесь идет речь, не носят лишь ритуальный характер и применимы не только к Израилю: от них предостерегаются все люди, где бы и когда бы они ни жили. Поскольку Втор 24:4 можно отнести к той же категории, что и обычаи в Лев 18, запрет повторно жениться на бывшей жене, которая успела еще раз побывать замужем, также носит универсальный характер и актуален поныне. Нарушение данного запрета навлекает скверну и грех не только на Землю Израилеву, которую Бог дал своему народу в наследие, но и на любую землю.

Общая цель заповеди. Относительно общей цели Втор 24:1–4 существует множество версий. Перечислим основные из них.⁷⁸

1. *Обеспечить* должную законную процедуру развода. Это предполагает перевод, данный, в частности, в «Библии короля Якова», где аподосис начинается уже в стихе 1а.
2. *Помешать* поспешным разводам (*защитить* первый брак). Так думают, например, Джон Мюррей и С.Р.Драйвер.⁷⁹ «Все четыре стиха нацелены на то, чтобы люди не спешили, ведь ситуации нельзя будет дать обратный ход после развода и повторного брака».⁸⁰
3. *Помешать* повторному браку (*избежать* узаконенного прелюбодеяния). С точки зрения Крейги, повторные браки пони-

маются как осквернения, сходные с супружеской изменой, а *‘erwat dābār* — возможно, лишь «какой-то физический недостаток женщины». Заповедь ограничивает число разводов, чтобы развод не стал «узаконенной формой прелюбодеяния».⁸¹

4. *Защитить второй брак.* Реувен Ярон полагает, что заповедь препятствует социальным конфликтам, которые могут возникать из-за «любовного треугольника».⁸²
5. *Предотвратить «своего рода инцест».* Гордон Уэнем пытается доказать, что брак создает неразрывные «узы родства» между мужем и женой, поэтому вернуться к первому мужу после развода и повторного брака значит совершить инцест, запрещенный в Лев 18:6–18.⁸³
6. *«Защитить заклеявленную женщину от дальнейшего дурного обращения со стороны первого мужа».*⁸⁴ По мнению Уильяма Лака, «Второзаконие говорит не о грешной жене, а о грешном муже».⁸⁵ С его точки зрения, *‘erwat dābār* — это не сексуальное прегрешение, а лишь что-то «неловкое», и муж «настолько жестокосерден, что выгоняет жену» и настолько «не желает каяться, что позволяет ей сексуально сочетаться с другим мужчиной».⁸⁶
7. *Кодифицировать «естественное отвращение» к сексу (или даже табу на секс) с женщиной, которая сожительствовала с другим мужчиной.* Сторонник этой гипотезы — Кэлам Кармайкл. Он пытается показать, что такое отношение существовало в древнем Израиле.⁸⁷
8. *Воспрепятствовать нещепетильной попытке первого мужа нажиться (через эстоппел).*⁸⁸ Реймонд Уэстбрук считает, что речь идет о собственности. При первом разводе (Втор 24:1) затрагивались вопросы морали и жена не получала финансовой компенсации, а при втором разводе (24:3), где о морали речь не идет, ей полагается финансовая компенсация. Заповедь мешает первому мужу дважды получить выгоду: сначала дав женщине развод (и отпустив ни с чем), потом, снова женившись на ней (и тем самым прибрав к рукам

ее компенсацию, полученную от первого мужа). Уэстбрук замечает, что данная интерпретация хорошо учитывает особенности композиции: заповедь находится в том разделе Второзакония, где речь идет о кражах.⁸⁹

В свете вышеизложенного анализа отрывка, оценим теперь эти гипотезы: насколько они следуют библейскому тексту и насколько противоречат ему?⁹⁰

Первая гипотеза (будто заповедь обеспечивает должную процедуру развода) основана на ошибочном понимании структуры отрывка. Как мы уже сказали, 24:1–4 вовсе не дает добро на развод. Заповедь лишь запрещает повторный брак с первым мужем после того, как жена побывала во втором браке. Впрочем, здоровое зерно здесь есть: показательно упоминание условий развода. Развод при определенных условиях допускается, а значит, в какой-то степени признается установленная процедура развода (в частности, обязательная выдача разводного письма).

Более приемлема *вторая гипотеза* (что заповедь мешает поспешному разводу). Особенности процедуры развода в протасисе оказывают сдерживающий эффект, и аподосис еще больше подчеркивает данный момент. Задумываясь о разводе, первый муж должен считаться с фактом: если женщина снова выйдет замуж, обратно он ее не получит. Поздно будет сокрушаться и утешивать ее вернуться. Однако Уэстбрук правильно объясняет, почему это не может быть единственной целью заповеди: «Разводящийся муж едва ли будет иметь в виду возможные обстоятельства после расторжения следующего брака своей жены».⁹¹

Третья гипотеза (что заповедь мешает повторному браку) имеет определенную опору в тексте. Крейги прав: повторный брак женщины (после развода по причинам, менее веским, чем внебрачная сексуальная связь) понимается как нечто равносильное прелюбодеянию, ибо женщина «оскверняет себя» (хотя и не подлежит наказанию). Можно согласиться и с тем, что заповедь не позволяет разводу стать «узаконенным прелюбодеянием». Однако

Крейги слишком широко трактует понятие *'erwat dābār* (как «физический недостаток», а не «непристойное обнажение»). Еще он не учитывает, что именно первый муж в конечном счете несет ответственность за осквернение жены вторым браком.

Четвертая гипотеза (что заповедь защищает второй брак) также имеет свои достоинства. Если разведенная женщина, которая вновь вышла замуж, знает, что не может вернуться к первому мужу, у нее нет оснований плести интриги против второго мужа с целью спровоцировать его на развод. Аналогичным образом, первый муж не будет пытаться вернуть бывшую супругу. Эффект заповеди налицо. Однако эта гипотеза «не объясняет, почему данное правило работает даже после смерти второго мужа, когда второму браку уже ничто не угрожает».⁹²

Пятая гипотеза (будто запрещается инцест), как мы уже сказали, не имеет основы в тексте и контексте. «Основной минус этой точки зрения состоит в том, что она очень натянутая. Возникает вопрос, многие ли израильтяне усмотрели бы связь между «единой плотью» брачного союза и запретами на инцест в Лев 18:6–18».⁹³ Уэстбрук ближе подходит к основному возражению против тезиса Уэнема: анализ Уэнема «не применим к деветерономическому закону, ибо полностью игнорирует промежуточный брак. Вопреки Уэнему заповедь не запрещает повторный брак как таковой, и ни из чего не видно, что второй брак способствует созданию инцестных уз».⁹⁴ Гипотеза Уэнема плоха прежде всего тем, что основана на ложном понимании брачного договора. Уэнем думает, что отношения «единой плоти» в браке не могут быть расторгнуты даже разводом и повторным браком. Однако эта теория не находит поддержки ни в Быт 1–3, ни в других местах Библии.⁹⁵

Шестая гипотеза (что заповедь защищает жену от дальнейшего дурного обращения со стороны первого мужа) во многом согласуется с нашим анализом. Иным путем, чем я, Лак приходит к верному выводу: первый муж мыслится виновным.⁹⁶ Лак пишет: «Клеймо («осквернения». — Р.Д.) женщины во Втор 24 не означает моральную порочность ее браков с другими мужчи-

нами. Обличение направлено лишь против человека, который спровоцировал проблему, а именно первого мужа». ⁹⁷ К сожалению, подчеркивая виновность первого мужа, Лак преуменьшает основания для развода: дескать, *‘erwat dābār* в 24:1, относится лишь к чему-то «неловкому», а не к «непристойному обнажению» (как гласят наши выводы). ⁹⁸

Седьмая гипотеза [что заповедь отражает «естественное отвращение» к сексу (или даже табу на секс) с женщиной, которая сожительствовала с другим мужчиной] не выдерживает критики. Изучив аргументы Кармайкла в пользу наличия такого табу в ВЗ, Уэстбрук приходит к выводу, что фактура здесь весьма слабая. ⁹⁹ «Какое уж там естественное отвращение: и библейские, и древние ближневосточные источники не видят ничего неподобающего в том, что мужчина возобновляет отношения с женой после того, как у нее были отношения с другим мужчиной, вплоть до брака, если только другие факторы не препятствуют возобновлению брака». ¹⁰⁰

Восьмая гипотеза (что заповедь мешает первому мужу наживаться) делает шаг в верном направлении, но и у нее проблемы с фактурой. Возможно, попытка Уэстбрука выделить два типа развода в 24:1–3 (один — основанный на моральном факторе, второй — на отвращении) находит поддержку в параллелях из кодекса Хаммурапи и Мишны, ¹⁰¹ но, по-моему, ее нельзя обосновать ничем в самом библейском тексте. Как мы уже сказали, формула развода в 24:3 представляет собой сокращенный вариант формулы в 24:1.

В гипотезе Уэстбрука слишком много домыслов, и она недостаточно учитывает, что запрещенный поступок назван «мерзостью» (*tô ‘ēbā*) и навлечением «греха» на землю (*hāṭā’* в гифиле) (Втор 24:4). Если перед нами чисто имущественный вопрос, почему использованы столь резкие выражения? Далее, Уэстбрук полагает, что первый развод не только законен, но и не содержит ничего богопротивного, — однако на обратное указывает фраза «...ее заставили оскверниться» (перевод мой). И наконец, гипотетическое разграничение между двумя видами развода в данном

отрывке не вяжется с более поздней канонической отсылкой к нему в Иер 3:1, где Втор 24:1-4 явно понимается как общий принцип (женщине нельзя возвращаться к первому мужу после замужества за другим человеком), а не как разграничение между уважительными и неуважительными основаниями для развода. Помимо всех этих частных, Уэстбрук не учитывает, что заповедь расположена в том разделе Втор 12-26, который касается темы воровства. А более широкий богословский контекст заповеди обязательно надо учитывать.

Ключ к общей цели 24:1-4 содержится в контексте отрывка. Как мы уже сказали, вопреки ожидаемому, он помещен не в тот раздел Второзакония, который развивает седьмую заповедь, но в раздел, где развивается заповедь «не укради». И здесь дело значительно более тонкое, чем думает Уэстбрук. Заповедь в 24:1-4 не позволяет мужчине рассматривать женщину как собственность, от которой можно по своей прихоти отказаться, а потом взять обратно.¹⁰² Она защищает достоинство и ценность женщины как личности. Она составлена таким образом, что первый муж не может взять женщину в жены снова после того, как он дал ей развод, а она побывала замужем за другим человеком. Более того, судя по готпаалю глагола *ṭāte'* в 24:4а, первый муж, толкнувший разводом жену на осквернение, фактически толкает ее на прелюбодеяние, а это противно воле Божьей, хотя юридически и попускается. Если учесть контекст заповеди, становится ясно, что она защищает женщину как личность.

В пользу такого понимания говорит и следующая заповедь данного раздела Второзакония: «Если кто взял жену недавно, то пусть не идет на войну, и ничего не должно возлагать на него; пусть он остается свободен в доме своем в продолжение одного года и увеселяет жену свою, которую взял» (Втор 24:5). Закон защищает радость и интимное общение новобрачных, а особенно — счастье жены.

Осталось сказать о месте 24:1-4 в разделе Второзакония, посвященного восьмой заповеди («не укради»). Как отмечает Стивен

Кауфман относительно композиции заповедей, они «приведены в соответствие с наблюдаемыми принципами приоритета».¹⁰³ В своем глубоком анализе уставов, касающихся разработки восьмой заповеди, он пишет, что раздел состоит из шести параграфов (которые он обозначает буквами от А до Е). Сначала идет речь о краже имущества: параграфы А [23:20-21 (СП 23:19-20)], В [23:22-24 (СП 23:21-23)] и С [23:25-26 (СП 23:24-25)]. Затем мы читаем о краже «жизни» (*переш*) в образном смысле слова: параграфы D (24:1-4 и 5) и Е (24:6). И наконец, сказано о краже физической *переш* (похищении человека): параграф F (24:7).

Кауфман справедливо отмечает, что 24:1-4 и 5 представляют собой один параграф, объединенный общей темой. «Возможно, нынешнее положение параграфа D в Слове VII (разделе о восьмой заповеди. — Р.Д.) позволяет понять, как видел компилятор (или автор) суть обоих уставов. Судя по всему, оба устава, как и далее параграфы Е и F, предотвращали кражу «нефеша», — служения и преданности жениха невесте, а также самоуважения разведенной женщины».¹⁰⁴

Не отрицая других возможных мотивов заповеди, с учетом общего контекста 24:1-4 во Второзаконии следует сделать вывод: перед нами защита прав женщин. И дело не только в том, что женщина имеет право вновь выйти замуж и не опасаться посягательств со стороны бывшего супруга. Заповедь оберегает ее достоинство и самоуважение, особенно в обстоятельствах, когда женщина может казаться беззащитной. В своем имплицитном неодобрении неравенства (которое лишь временно попускается) заповедь устремлена в будущее, ко дню, когда неравенства больше не будет и произойдет возврат к райскому замыслу о браке.

Иисус возвещает такой день в своем учении о разводе. Отрывок Втор 24:1-4 чрезвычайно важен для понимания высказываний Иисуса о разводе в Мф 5 и 19, а также герменевтической взаимосвязи между ветхозаветным и новозаветным уложениями о разводе и повторном браке (см. Послесловие).

Судя по всему, потенциально опасные и шовинистические обычаи вроде развода следует понимать в том же ключе, что и рабство, которое Бог регулировал посредством законодательства, но полностью не отменял в социальной жизни ветхозаветного Израиля. По «жестокосердию» израильтян Бог попускал определенные ситуации, но предельно ясно показывал (и в Быт 1-3, и в контексте заповедей), что «сначала не было так» (Мф 19:8). В своем великом терпении и милосердии Бог снисходил к Израилю, но и звал его духовно возвыситься. Для своего времени Закон Моисеев был революционным. Он существенно поднял этическую планку (например, в плане подхода к сексуальности и положению женщин) в сравнении с той, которая существовала в Египте (откуда израильтяне вышли) и Ханаане (куда они направлялись). А над иллюстративными заповедями Моисеева кодекса стоят общие принципы Декалога, полное применение которых к сфере сексуальности должно вернуть просвещенный Израиль к райскому идеалу.

ДРУГИЕ ЗАКОНЫ ПЯТИКНИЖИЯ

Запреты на развод. Два отрывка из Второзакония — оба в разделе, посвященном седьмой заповеди,¹⁰⁵ — запрещают развод при определенных обстоятельствах. Первый отрывок (Втор 22:13-19) говорит о клевете мужа на жену: якобы она скрыла от него, что он взял ее не девственницей (см. главу 8). Если эти обвинения опровергнуты демонстрацией «доказательства девственности» (то есть испачканной кровью брачной простыни), мужа штрафуют, и «она пусть останется его женой, и он не может развестись с ней во всю жизнь свою» 22:19). Тем самым новобрачная защищалась от капризов и клеветы мужа.¹⁰⁶

Второй отрывок запрещает развод, если мужчину застали насильствующим/соблазняющим необрученную/незамужнюю девственницу (22:28-29): «Если кто-нибудь встретится с девицей необрученной, и схватит (*tāpaś*) ее, и ляжет с ней, и застанут их, то

лежавший с ней должен дать отцу отроковицы пятьдесят сиклей серебра, а она пусть будет его женой, потому что он обесчестил ее ('ānâ в пизеле. — Р.Д.); во всю жизнь свою он не может развестись (šālah) с ней». Этот закон развивает параллельный закон в Исх 22:15-16 (СП 22:16-17); оба имеют отношение к тому, что мы сейчас называем «изнасилованием по статутному праву», когда незамужняя женщина дает согласие и выступает в качестве добровольного сексуального партнера (см. главу 8 о добрачном сексе). Очень похожее правило мы находим в среднеассирийских законах, включая постановление, что насильник «должен взять ее в жены и не может ее отвергнуть», если только не возражает отец жертвы.¹⁰⁷ Однако, как мы уже отмечали в обзоре развода на древнем Ближнем Востоке, среднеассирийское право давало разрешение изнасиловать жену насильника и не отдать ее обратно насильнику. Напротив, Библия не санкционирует изнасилования даже в качестве наказания насильнику. Библейский закон защищает личность женщины, хотя она и замужем за насильником. Она не наказывается за преступление насильника.

Однако возникает вопрос: о каком уважении к личности женщины можно говорить, если ей придется выйти замуж за насильника, да еще провести с ним всю жизнь?

- *Первое.* Эти два библейских отрывка говорят не об изнасиловании в нашем обычном понимании, но об «изнасиловании по статутному праву». Иными словами, мужчина и женщина — партнеры добровольные (хотя он ее и соблазнил). Поэтому нельзя сказать, что женщину заставляют выбрать в спутники жизни мужчину, который набросился на нее и изнасиловал. Она выходит замуж за человека, с которым добровольно вступила в сексуальную связь. Такое наказание было призвано отбить охоту от добрачного секса и подчеркнуть серьезность ситуации
- *Второе.* Как мы отметили в главе 8, Исх 22:16 (СП 22:17) делает оговорку: отец девушки может не согласиться выдать

ее замуж за соблазнителя. Ведь соблазнитель мог быть уже женат или из него не вышел бы хороший муж.

- *Третье.* Ограничение права мужчины на развод защищало женщину от прихотей мужчины, который мог пожелать лишь мимолетного романа. Мужчина должен понимать: если он пошел на добрачный секс, он обязан теперь жениться на девушке и обеспечивать ее в социальном и финансовом плане.
- *Четвертое.* Хотя мужу нельзя давать женщине развод, ей самой не запрещено инициировать развод (при наличии уважительных обстоятельств). Как мы увидим, такое «право» женщины, хотя и не проговорено напрямую в Пятикнижии, скорее всего, предполагается, и существовало как практика в древнеизраильском обществе.

Запреты на брак с разведенными женщинами. Лев 21 содержит два особых запрета на брак священников с разведенными женщинами. Стих 7 говорит об обычных священниках: «Они не должны брать за себя блудницу (*zōnā*) или оскверненную (или «изнасилованную»: *wāḥālālā*. — Р.Д.);¹⁰⁸ не должны брать и жену, отверженную мужем своим, ибо они святы Богу своему». Стих 14 говорит о первосвященнике: «Вдову, или отверженную (*gāraš* в пассиве каль. — Р.Д.), или опороченную, или блудницу, не должен он брать, но девицу из народа своего должен он брать в жену».

Отметим динамику: обычный человек, видимо, мог жениться на любой из вышеупомянутых женщин. Рядовой священник не имел права жениться на проститутке и разведенной, но имел право жениться на вдове. Первосвященник мог взять в жены лишь девственницу из своего дома, которая никогда ранее не была замужем. «Здесь (в ВЗ. — Р.Д.) мы видим повышение планки требований к особым служителям Божиим, что мы увидим и в Новом Завете».¹⁰⁹

Запрет брать в жены разведенных необязательно означал, что на них было какое-то особое клеймо. Мильгром отмечает, что в

списке женщин, на которых нельзя жениться рядовым священникам, — он составлен в порядке убывания дефектов — разведенные упомянуты последними. Аналогичным образом в списке женщин, на которых нельзя жениться первосвященнику, — он составлен в порядке возрастания дефектов (перед нами хиазм) — разведенные упомянуты вторыми, после вдов.¹¹⁰ Таким образом, разведенные наименее нежелательны для рядовых священников и почти наименее — для первосвященников. Почему же в случае с первосвященниками первыми упомянуты вдовы? Видимо, дело в том, что «главное здесь — репутация, а не девство».¹¹¹ Более того, не исключено, что разграничение между вдовой (на которой мог жениться рядовой священник) и разведенной (на которой он не мог жениться) намекает на богопротивность развода, который попускается лишь юридически (во Втор 24:1–4).

Сходные ограничения для священников повторены в законодательстве Иез 44:22 для служения в новом Храме: «Ни вдовы, ни разведенной с мужем они не должны брать себе в жены, а только могут брать себе девиц из племени дома Израилева и вдову, оставшуюся вдовой от священника».

Права разведенных женщин. Вопросы о правах разведенных женщин касаются два отрывка Пятикнижия.

- Лев 22:12–13: «Если дочь священника выйдет в замужество за постороннего, то она не должна есть приносимых святынь; когда же дочь священника будет вдова, или разведенная (*gāraš* в пассиве каль, буквально «изгнанная». — Р.Д.), и детей нет у нее, и возвратится в дом отца своего, как была в юности своей, тогда она может есть хлеб отца своего; а посторонний никто не должен есть его». Значит, если у разведенной женщины нет детей, она вправе возвратиться к своему добрачному статусу в отцовском доме. Заповедь явно дана с целью заботы о разведенной женщине (на случай, если она лишена других средств поддержки).

- Числ 30:10: «Обет же вдовы или разведенной (*gāraš* в пассиве каль. — Р.Д.), какой бы она ни возложила зарок на душу свою, состоится». (Это часть главы, которая содержит установления о клятвах.) Тем самым утверждается право разведенной женщины отвечать за себя в юридических вопросах, — тогда как женщина замужняя находилась под юридической защитой отца или мужа (ср. Числ 30:4-9).

Право женщины на развод. Судя по всему, как минимум два отрывка намекают на право женщины разводиться. Однако эти казуистические законы касаются очень специфических обстоятельств: когда хозяин женат на рабыне. Первый из них гласит: «Если кто раба своего ударит в глаз, или служанку свою в глаз, и повредит его, пусть отпустит их на волю (*lahopši yešallēhenû*) за глаз; и если выбьет зуб рабу своему, или рабе своей, пусть отпустит их на волю (*lahopši yešallēhenû*) за зуб» (Исх 21:26-27). С виду здесь говорится лишь о правах рабов и рабынь на свободу, если хозяин нанесет им постоянное физическое увечье. Однако, без сомнения, здесь есть и подтекст: «Заповедь включала и рабыню, которая подверглась подобным издевательствам, будучи замужем за своим хозяином. Свобода полагала конец не только ее рабству, но и ее браку».¹¹² В этом контексте глагол *šālah*, видимо, подразумевает выход женщины из брака (т.е. право на развод) и из рабства (т.е. право на свободу).

Следующий отрывок — Втор 21:10-14. Он идет под общей рубрикой законов, касающихся человекоубийства (видимо, из-за контекста, где говорится об обращении с военнопленными).¹¹³ Заповедь гласит, что, если после битвы мужчина увидит среди невольников женщину и пожелает на ней жениться, он должен привести ее к себе домой и позволить ей оплакать своих родителей в течение месяца, — и лишь потом может взять ее в жены. «Если же она не понравится тебе, то отпусти ее, куда она захочет (*šillaḥtāh lēnapšāh*), но не продавай ее за серебро и не обращай ее в рабство (или «не наживайся на ней»: *āmar* в гитпаэле. — Р.Д.),¹¹⁴ потому что ты обесчестил (*ānā*) ее» (21:14).

Эта заповедь защищает беспомощную пленницу-рабыню. Мужчина не имеет права сразу жениться на ней или вступить в сексуальные отношения. И это должно умерить желание солдата немедленно овладеть женщиной. Ей необходимо дать месяц, чтобы справиться траур по родителям (видимо, погибшим) и приспособиться к новой жизни на новой земле. После таких оговорок израильские солдаты уже не стали бы спешить с женитьбой. Правило о разводе также способствует этой цели, утверждая два права женщин. А именно здесь, как и в Исх 21:26–27, глагол *šālah*, видимо, подразумевает как выход женщины из брака (т.е. право на развод), так и выход из рабства (т.е. право на свободу). Понятно, что мужчина задумается перед тем, как жениться на пленнице и перед тем как разводиться с ней: если он даст ей развод, то потеряет ее и как рабыню, а с ней и любой денежный доход. Такие правила дают пленнице частичную защиту и потенциальную компенсацию за то, что ее «обесчестили» (то есть насильно выдали замуж, а потом развелись).

Есть версия, что еще один отрывок указывает на обстоятельства, при которых рабыня может развестись с хозяином: будто бы Исх 21:7–11 утверждает право рабыни покинуть рабство и брак (стих 11), если ее хозяин/муж женится на другой женщине, а ее саму не обеспечит «пищей, одеждой и супружеским сожитием» (стих 10). Однако вспомним наш анализ в главе 5: слово в стихе 10, которое часто переводят как «супружеское сожитие» (*‘ōnā*) — *haraḥ legomenon* в ВЗ и должно пониматься иначе («масло» или «жилище»). Более того, в отрывке речь вообще не идет о браке рабыни и ее праве на развод из-за пренебрежения (нежелания ее обеспечить). Дело в том, что в стихе 8 многие переводчики следуют Септуагинте: «Если... он обручит ее с собой (*lō*)». На самом деле лучше следовать большинству еврейских рукописей: «Если... он не (*lō’*) обручит ее...». Тогда фраза «если другую возьмет себе» (стих 10) означает не вторую жену в дополнение к рабыне, а «другую вместо» нее. Получается следующая ситуация: хозяин не обручается с женщиной сам и не сожительствует с ней, а берет

себе в жены другую женщину. Стало быть, о разводе и повторном браке здесь не сказано.

В Пятикнижии нет отрывков, которые упоминали бы право свободной женщины на развод. Однако категорически отрицать наличие его не стоит, и даже весьма вероятно, что оно существовало. Как мы уже говорили в предыдущих главах, большинство заповедей Пятикнижия сформулированы в мужском роде, но сплошь и рядом применимы и к мужчинам, и к женщинам. Почему не считать, что так обстоит дело и с заповедями о разводе? Без сомнения, так понимала ситуацию еврейская община Элефантина (V век до н.э.), где жены могли разводиться с мужьями (см. вывод в главе 6). И как мы сказали в связи с древними ближневосточными обычаями, касающимися развода, сильная семитская традиция в течение всего периода библейской истории (со второго тысячелетия до н.э.) предоставляла жене равное с мужем право инициировать развод (при наличии оснований). По-видимому, так было и у хеттов. В свете сильной древней ближневосточной традиции обоюдного права на развод весьма вероятно, что аналогичная ситуация имела место в израильской культуре. В то же время, как мы говорили в связи с Втор 24:1-4, любое «право» на развод (будь то мужчины или женщины) лишь *попускается* в юридической системе Израиля. Но, по сути, развод противоречит воле Божьей.

РАЗВОД/ПОВТОРНЫЙ БРАК У ДОПЛЕННЫХ ПРОРОКОВ

У допленных Пророков понятие «развод» упоминается в двух отрывках: Ис 50:1 и Иер 3:1, 6-8. В обоих случаях перед нами аллюзия на Втор 24:1-4. Здесь мы обсудим данные тексты, делая основной упор на том, что нового в них говорится (если говорится) в сравнении с заповедями Второзакония. Еще один отрывок у Пророков, возможно, намекает на развод, хотя сам этот термин здесь не используется: Ос 2:4 (СП 2:2). Два дополнительных отрывка у Ранних Пророков (1 Цар 25:44; Суд 14:20-15:2)

дают повествовательное свидетельство о повторном браке женщины, оставленной мужем. Мы сначала рассмотрим возможные отрывки о разводе (начиная с Ос 2:4, поскольку в хронологическом плане он самый ранний из трех), с особым акцентом на фразеологию, которая вроде бы указывает на процедуру развода и/или повторный брак. Затем мы коротко поговорим о случаях повторного брака женщины, оставленной мужем.

Осия 2:4. Мы уже касались второй главы Книги Осии в связи с куклами плодородия (см. главы 3 и 7). А сейчас нас интересует следующее: повествует ли она о разводе Бога с Израилем? Мнения комментаторов разошлись, и в пользу обоих толкований есть веские доводы.¹¹⁵ Мария Дасс, изучив формулы бракосочетаний и разводов на древнем Ближнем Востоке и в иудаизме Второго храма, показала: формула в Ос 2:4а (СП 2:2а) не имеет точной параллели ни в одном из этих источников и не должна рассматриваться как формула развода. Скорее, перед нами отрицание формулы брака, сродни тому, что мы находим в элфантинских текстах. Дасс предпочитает говорить о «формуле разделения».¹¹⁶ «В юридическом плане эта формула не ведет к разводу, но является актом доюридическим и внеюридическим. Она обозначает временный разрыв отношений, который лишь впоследствии может вылиться в нечто юридическое».¹¹⁷ С учетом общего контекста Ос 2 выводы Дасс убедительны. Бог пригрозил Израилю разводом, но не сделал этого. Осия же не развелся с Гомерью.

Как Небесный Муж Израиля и истец в судебном процессе, Бог рассматривает развод в качестве одной из возможностей, но не осуществляет ее. Он ищет не развода, а примирения; не смертной казни, но верности Израиля. Бог идет на временное разделение, но устремляется к обновленным отношениям и новому началу отношений со своей заблудшей невестой.¹¹⁸

Итак, во второй главе Книги Осии развода нет. Однако, по видимому, в последующей тяжбе (начиная с 4:1) дело обстоит иначе: Северное царство (названное Ефремом) отвергает все уве-

щевания Божьи, а потому не остается ничего, кроме развода. На развод может намекать следующая фраза: «Привязался к идолам Ефрем; оставь его!» (Ос 4:17). Также 11:8 описывает терзания Бога как Возлюбленного, вынужденного отпустить спутницу: «Как поступлю с тобой, Ефрем? Как предам тебя, Израиль?» Необходимость «развода» Бога с Северным царством подтверждается и другими местами у Пророков (в частности, Иеремией — см. ниже).

Исайя 50:1. Этот стих находится в Песнях Раба. Господь спрашивает жителей Иудеи (Южного царства):

- (А) Где разводное письмо (*sēper kērītūt*) вашей матери,
с которым Я отпустил (*šālah*) ее?
(В) Или которому из Моих заимодавцев Я продал вас?
(В') Вот, вы проданы за грехи ваши,
(А') и за преступления ваши отпущена (*šlh*) мать ваша.

Несомненно, перед нами хиазм: АBB'A'. Тема развода занимает два внешних члена хиазма, а продажа заимодавцам — два внутренних его члена.

Каков контекст отрывка? Всевышний защищается от обвинений, выдвинутых против Него изгнанниками. Основное обвинение зафиксировано в Ис 49:14: «Сион говорил: “Оставил меня ГОСПОДЬ, и Бог забыл меня!”». Однако, хотя Ис 50:1 упоминает развод и разводное письмо, на самом деле развода нет. Иными словами, Господь спрашивает: «Где юридический документ о разводе (упомянутый во Втор 24:1–4), который доказал бы истинность обвинений?» Большинство толкователей согласны, что на гипотетический вопрос, поставленный здесь, предполагается отрицательный ответ.¹¹⁹ Документа о разводе нет. А раз нет документа о разводе, нет и самого развода. Стало быть, ответ Яхве состоит в следующем: Он *не* давал развода Иудее. Похоже, что перед нами игра слов. С одной стороны, глагол *šālah* («отсылать») может обозначать юридический «развод». Именно этого Всевыш-

ний не сделал с Южным царством, в отличие от Северного (ср. Иер 3:8). С другой стороны, в хиастической параллели к этому тезису в А' (Ис 50:1) Яхве признает, что Иудея была «отпущена» (*šālah*) за свои грехи, — и здесь, видимо, имеется в виду не развод, а изгнание.¹²⁰ В случае с Яхве и Иудеей имеет место лишь «неформальное отделение или «изгнание», а следовательно, ничто не мешает последующему возобновлению брака».¹²¹

О дальнейшем повествует Ис 54:5–6. Стих 5 заверяет: «Твой Творец есть супруг твой; ГОСПОДЬ воинств — имя Его». Стихи 6–8 описывают примирение: «Ибо как жену, оставленную и скорбящую духом, призывает тебя ГОСПОДЬ, и как жену юности, которая была отвержена. На малое время Я оставил тебя, но с великой милостью восприму тебя. В жару гнева Я сокрыл от тебя лицо Мое на время, но вечной милостью помилю тебя, говорит Икупитель твой, ГОСПОДЬ». Всевышний не разводился с Южным царством: произошло лишь краткое разделение из-за грехов Иудеи. Но отныне Бог примиряет ее с собой (ср. 54:9–10).

Таким образом, этот отрывок предполагает Втор 24:1–4 и применяет данные образы к отношениям Бога и Иудеи. Исходя из описания процедуры развода во Втор 24:1–4, Бог объясняет: поскольку не было разводного письма, не было и развода. Бог хочет не развода, а примирения после разобщенности.

Иеремия 3:1, 6–8. Третья глава Книги Иеремии следует за обличением грехов Иудеи во второй главе. Написана она была, видимо, в начале служения Иеремии и в период реформы Иосии (скорее всего, до обретения в 621 году до н.э. в Храме книги Закона).¹²² Что касается нынешнего канонического текста, Иер 3:1–5 представляет собой переход от обличений в Иер 2 к страстному призыву к покаянию в 3:6–4:4. Рассмотрим сначала 3:1:

Если муж отпустит (*šālah*) жену свою,
и она отойдет от него
и сделается женой другого мужа,

то может ли он возвратиться к ней?
Не осквернилась ли бы этим страна та?
А ты со многими любовниками блудодействовала, —
и ты хочешь возвратиться ко Мне?
говорит ГОСПОДЬ.

Слова народа четко соответствуют заповеди во Втор 24:1: если после развода женщина побывала замужем, ей нельзя потом возвращаться к первому мужу, чтобы не осквернить землю. Вопрос о том, может ли женщина вернуться и не осквернилась ли бы этим земля, звучит риторически, ибо в человеческом плане все понятно: здесь работают уставы Второзакония о браке и разводе. Однако Бог проводит аналогию между этой ситуацией и своими отношениями со своим народом. Он использует аргумент *qal wāḥdmer* (от меньшего основания к большему).¹²³ Если жене нельзя вернуться к первому мужу после повторного брака, то какая может быть речь о возвращении иудеев к Яхве после связей со многими любовниками? Неужели люди думают усидеть на двух стульях: «блудодействовать» в культах плодородия Баала и делать вид, что они «возвращаются» к Яхве?

Понятно, что аналогия между человеческим браком и богообщением в рамках Завета не может быть стопроцентной.

Не стоит делать далеко идущие выводы из вводной аналогии с уставом о браке: развивая тему, пророк адаптирует ее к своим непосредственным целям. (Хотя из пересказа заповеди ясно, что первый муж не может вернуться к своей первой жене, в разработке темы речь заходит о возвращении Израиля — жены — к мужу, Господу. Однако цель главы не юридическая; упоминание о заповеди служит лишь отправной точкой для высказываний о неверности и последующего призыва вернуться к Богу.)¹²⁴

В последующих стихах (стихи 2–5) Яхве говорит о том, насколько Иудея была неверна. Затем Иеремия развивает тему блудо-

действия в несколько ином русле, чем Осия столетием раньше. Стихи 6–8 содержат диалог Яхве с пророком:

ГОСПОДЬ сказал мне во дни Иосии царя: видел ли ты, что делала отступница, дочь Израиля? Она ходила на всякую высокую гору и под всякое ветвистое дерево и там блудодействовала. И после того, как она все это делала, Я говорил: «Возвратись ко Мне»; но она не возвратилась; и видела это вероломная сестра ее Иудея. И Я видел, что, когда за все прелюбодейные действия отступницы, дочери Израиля, Я отпустил ее и дал ей разводное письмо, вероломная сестра ее Иудея не убоялась, а пошла и сама блудодействовала.

Обращаясь к иудеям, Господь вспоминает судьбу Северного царства Израильского во времена Осии (VIII век до н.э.). Бог подтверждает Иеремии то, на что намекал Осия (не в Ос 1–3, а в 4:17 и 11:8): Он действительно дал Израилю развод. Он призывал Израиль вернуться к Себе (глагол *šûb* означает и «вернуться», и «покаяться») (стих 7; ср. мольбы Осии), но Израиль не внял увещаниям. Наконец, ничего не оставалось, кроме развода. «Разводом» здесь названо завоевание Израильского царства ассирийцами и гибель столичной Самарии в 722/721 году до н.э. Большинство населения было отправлено на чужбину и заменено чужеземцами.

В данном отрывке Господь явно считает гибель и плен Северного царства разводом: «Я отпустил ее и дал ей разводное письмо». Однако, как мы уже говорили, Закон Моисеев назначал за супружескую измену не развод, а смертную казнь. Почему, спрашивается, Бог лишь дает развод, а не наказывает смертью? Могли быть разные причины.

- *Первая возможность.* Упоминание о заповеди касательно развода и повторного брака (Втор 24:1–4) в Иер 3:1 задает тон аналогии, и поэтому здесь Господь продолжает аналогию с разводом.

- *Вторая возможность.* (Вытекает из намеков Пятикнижия на то, что муж имел право смягчать приговор жене в случае сексуальной неверности, — см. главу 8.) Возможно, во времена Иеремии за блуд и супружескую измену уже не казнили, а разводились. Говоря о последствиях неверности, Бог исходит из той практики, которой придерживались слушатели.
- *Третья возможность.* В своих отношениях с Израилем Бог не считает Себя обязанным следовать во всех деталях аналогии с человеческим браком.
- *Четвертая возможность.* (Пожалуй, наиболее правдоподобная.) «Развод», который выпал на долю Северного царства, мало чем отличался от смертного приговора. Ведь Северное царство погибло вместе с большинством своих жителей (а остальные жители попали в плен).

Итак, развод разводом, а де-факто наказание ближе к смертной казни. Иез 23:5-10 описывает грех Израиля как блуд/прелюбодеяние, а наказание за него — как смерть и разрушение. Основная мысль Иезекииля и Иеремии, когда они вспоминают о судьбе Северного царства, состоит в том, чтобы подстегнуть Южное царство к покаянию, возвращению к Богу. Оба пророка отмечают, что предательство и измена Иудеи, которая видела участь Израиля, еще хуже, чем у ее северного соседа.

Однако, несмотря на неверность Иудеи, Книга Иеремии не говорит, что Бог разводится с ней. Напротив, Господь ищет примирения и восстановления:

Возвратитесь, дети-отступники,
говорит ГОСПОДЬ,
потому что Я — Владыка ваш,
и возьму вас по одному из города, по два из племени,
и приведу вас на Сион.

И дам вам пастырей по сердцу Моему, которые будут пасти вас с знанием и благоразумием. И будет, когда вы размножитесь и сде-

лаетесь многоплодными на земле, в те дни, говорит ГОСПОДЬ, не будут говорить более: «ковчег завета Господня»; он и на ум не придет, и не вспомнят о нем, и не будут приходить к нему, и его уже не будет. В то время назовут Иерусалим престолом ГОСПОДА; и все народы ради имени ГОСПОДА соберутся в Иерусалим... (Иер 3:14–17)

Резюмируя устав Второзакония о разводе, Иер 3:1 четко отражает смысл Втор 24:1–4. Однако в последующих стихах Иеремия образно применяет эту заповедь к отношениям Бога с Израилем/Иудеей. Вопреки попыткам некоторых толкователей не стоит использовать данную метафорическую разработку для интерпретации Втор 24:1–4 (или наоборот).

Иер 3:8 — текст пророческий, а не юридический. Да, он отражает юридическую практику, но в широком смысле слова и в богословских целях. Здесь мы имеем дело с историческими отношениями между ГОСПОДОМ и народами — отношениями, которые напоминают (но лишь напоминают!) отношения человеческих мужей с женами... Ясно, что из богословского пророческого оракула нельзя делать вывод о том, какой была юридическая практика.¹²⁵

Судьи 14:20–15:2. Описана следующая ситуация. Жена Самсона, на которой он только женился, сообщила соплеменникам разгадку загаданной им загадки. Самсон рассердился и вернулся домой к отцу. Тогда «жена Самсонова вышла за брачного друга его, который был при нем другом» (Суд 14:20). Согласно Суд 15:2, тесть Самсона понял действия зятя в том смысле, что он бросил жену: «Я подумал, что ты возненавидел ее, и я отдал ее другу твоему».

Возможно, эпизод отражает тогдашние филистимские обычаи, и ни из чего не видно, что Яхве одобряет право воссоединиться с женой после развода с ней.

1 Царств 25:44. Когда Давид бежал от царя Саула, Саул «отдал дочь свою Мелхолу, жену Давидову, Палти (или Палтиэлу,

2 Цар 3:15. — Р.Д.), сыну Лаиша, что из Галлима» (1 Цар 25:44). Хотя Саул обладал царской властью и терпеть не мог Давида, похоже, что в Израиле (как и в Филистии) оставить жену значило дать повод для расторжения брака (во всяком случае, при определенных обстоятельствах), и оставленная жена имела право снова выйти замуж. Однако Давид оставил Мелхолу вынужденно, а потому не считал, что их брак можно расторгнуть.¹²⁶ Впоследствии он воспользовался своей политической властью, чтобы взять Мелхолу обратно (2 Цар 3:13–16): видимо, с учетом израильского обычая считать основанием для расторжения брака лишь *добровольный* уход от жены. Скорее всего, Давид не считал, что нарушил заповедь Втор 24:1–4, запрещающую жениться на бывшей жене, которая успела снова побывать замужем. Ведь он не разводился с Мелхолой и даже не собирался ее покидать.

Означают ли рассказы о Самсоне и Давиде, что в ветхозаветные времена Бог разрешал разводиться, если муж покидал жену? В Пятикнижии на сей счет ничего не сказано. Да и вообще рассказчик ничем не показывает, что такой обычай имеет божественную санкцию. Поэтому лучше не делать из данных отрывков вывода о том, какие основания для развода и повторного брака Бог считает законными.

РАЗВОД И ПОВТОРНЫЙ БРАК У ПОСЛЕПЛЕННЫХ ПРОРОКОВ И В ПИСАНИЯХ

Ездра 9–10; Неемия 9:2; 13:3, 30. Обсуждая межрелигиозные браки в главе 7, мы коснулись браков еврейских мужчин с язычницами. Мы пришли к выводу: настаивая на соблюдении запретов против подобных союзов, Ездра и Неемия не считали, что настаивают на *разводах*, — обычные понятия, обозначающие развод, вообще не используются. Речь шла о расторжении *незаконных* браков.¹²⁷ Поэтому на этих отрывках мы сейчас останавливаться не будем.

Малахия 2:13–16. Малахия, современник Ездры и Неемии, пишет примерно в одно время с ними и перед лицом сходных проблем. Его книга состоит, главным образом, из (риторических) вопрошаний, выстроенных хиастически, в которых Бог ведет юридический диспут/диалог с народом Израилевым.¹²⁸ Малахия отмечает, что израильтяне во многом были неверны Завету с Яхве, установленному в Торе, и возвещает проклятия за неверность, а также благословения за покаяние и послушание.¹²⁹

Мал 2:10–16 излагает оборотную сторону проблем, изложенных в Езд 9–10. А именно, многие евреи вступили в брак с язычницами, дочерьями «чужого бога» (Мал 2:11; об этих межрелигиозных браках см. главу 7). По-видимому, случаи межрелигиозных браков, описанные в стихах 11–12, связаны с случаями развода в стихах 13–16.¹³⁰ Мужчины, взявшие в жены язычниц, сначала разводились с еврейскими женами во избежание полигамии (см. главу 5). Согласно Малахии, такие браки «оскверняли (*ḥālāl* в пизле. — Р.Д.) святыню (*qôdeš*) ГОСПОДА, которую Он возлюбил» (стих 11). Ситуация явно включает развод (*šālāḥ*, стих 16), а не расторжение незаконного брака (как в Езд 9–10). Еврейские репатрианты предавали (*bāgad*) жен своей юности (стих 14).

Как мы отметили во введении к данной главе, из стиха 14 ясна природа брака как договора. Бог объясняет, почему не внимлет молитвам израильтян и не принимает их жертвы (стих 13): «...за то, что ГОСПОДЬ был свидетелем между тобой и женой юности твоей, против которой ты поступил вероломно, между тем как она подруга твоя и жена твоя согласно договору» (стих 14). Поэтому Господь заповедует: «Итак, берегите дух ваш, и никто не поступай вероломно против жены юности своей» (стих 15). Затем идет самое яркое во всем ВЗ высказывание об отношении Всевышнего к разводу. Имплицитно оно было обозначено уже во Втор 24:1–4 и других отрывках: «...ибо Я ненавижу развод (*šālāḥ* = *šīḥ*, пизль, сопряженный инфинитив. — Р.Д.), говорит ГОСПОДЬ, Бог Израилев, и пятнаие одежд своих насилием

(*hāmās*), говорит ГОСПОДЬ, Бог воинств. Поэтому наблюдайте за духом вашим и не поступайте вероломно (*bāgad*)» (Мал 2:16).

О том, как переводить и понимать Мал 2:16, много спорили.¹³¹ Хугенбергер выделяет четыре основных подхода.

- *Первый подход*: Мал 2:16 вообще не упоминает о разводе.
- *Второй подход* («традиционное иудейское толкование»): Мал 2:16 требует или разрешает развод.
- *Третий подход* («традиционное христианское толкование»): Мал 2:16 полностью запрещает развод.
- *Четвертый подход*: Мал 2:16 ограничивает вид развода, упомянутого в данном отрывке.

Хугенбергер убедительно опровергает первые два подхода.¹³² Не исключая третьего подхода, он лично предпочитает четвертую возможность.

Самый активный современный сторонник четвертого подхода — Реймонд Уэстбрук.¹³³ Исследовав аккадские параллели к 2:16, он попытался доказать, что фраза «я ненавижу развод» относится лишь к разводу, *мотивированному ненавистью/отвращением*, то есть к разводу необоснованному. Хугенбергер осмысливает упоминание о «ненависти» и «разводе» в 2:16 через аккадские параллели: речь идет о человеческом партнере, а не о Яхве. И получается следующий перевод: «Ибо он (неверный еврейский муж. — Р.Д.) возненавидел, развелся... и запятнал свои одежды несправедливостью». Хугенбергер затем следует этой базовой интерпретации за вычетом того, что переводит начальное *kī* как «если», а не «ибо».¹³⁴

Хугенбергер и сам понимает, что данное толкование имеет свои минусы.¹³⁵

- Первое. Приходится переогласовать *šallah* (пизель, сопряженный инфинитив от глагола *šalah*), чтобы получился перфект породы пизель и образовался асиндетон с *šānē'* («он возне-

навидел»). Иначе библейская фразеология не соответствует грамматике предполагаемых аккадских параллелей.¹³⁶

- *Второе.* Фраза «говорит Яхве, Бог Израилев» вклинивается прямо в середину перевода, разрывая череду трех параллельных действий, предлагаемых Уэстбруком.
- *Третье.* Переход от второго лица (2:156) к третьему лицу (2:16a) выглядит неуклюже: возникает вопрос, кто такой «он» в 2:16a.
- *Четвертое.* Непонятно, как перевод «он возненавидел, развелся... и запятнал одежды...» согласуется с последней частью стиха («поэтому наблюдайте за духом вашим и не поступайте вероломно»).

Помимо минусов, отмеченных Хугенбергером, есть и другие. Проблема в самом аргументе, который заставляет Хугенбергера предпочесть гипотезу Уэстбрука традиционному христианскому толкованию. Хугенбергер признает «широкий научный консенсус, что Малахия во многом обязан девтеронимической точке зрения».¹³⁷ И он прав, что традиционное понимание 2:16 «неизбежно противоречит более снисходительному с виду отношению к разводу во Втор 24:1–4».¹³⁸ Однако Уэстбрук разрушает этот гордиев узел, принимая свою гипотезу касательно толкования Втор 24:1–4 и Мал 2:16: будто перед нами различие между двумя видами развода — по уважительным причинам и из чистой неприязни (т.е. неуважительным причинам). Отсюда его вывод: «На самом деле Втор 24:3 содержит неодобрение развода, обусловленного неприязнью, как мы это видим и в Мал 2:16».¹³⁹

Однако, как мы уже видели, понимание Втор 24:1–4 Уэстбруком недостаточно основательно. Ибо, вопреки расхожему мнению, Втор 24:1–4 вовсе не смотрит на развод снисходительно. Более того, своеобразной лексикой и редкой грамматической конструкцией заповедь намекает на богопротивность *всякого* развода (обоснованного и необоснованного), хотя Бог снисходит

к жестокосердию Израиля и попускает такую практику. А если так, естественно ожидать, что Малахия, с его последовательным второзаконническим подходом, недвусмысленно осудит развод! И это соответствует традиционному христианскому толкованию, к которому мы сейчас и перейдем.

Между прочим, если вспомнить классификацию Хугенберге-ра, стоит заметить, что «традиционное христианское толкование» встречалось и у древних иудейских комментаторов.¹⁴⁰ Мой же собственный анализ привел меня к выводу, что оно не содержит натяжек, не требует исправлений масоретского текста и больше всего соответствует соседним отрывкам (Мал 2:10–16) и заповеди во Втор 24:1–4, на которую опирался Малахия.

Многие сторонники традиционного христианского толкования усматривают в Мал 2:16 переход от третьего лица («Он (т.е. Яхве. — Р.Д.) ненавидит развод») к первому [«Я (т.е. Яхве. — Р.Д.) ненавижу развод»].¹⁴¹ В последнем случае обычно меняют огласовки: вместо *šānē*’ (перфект породы каль, «Он ненавидит») — *šōnē*’ (причастие породы каль), предполагая пропущенное прономинальное подлежащее.¹⁴² Однако есть и мнение, что необходимости в переогласовке нет, если *šānē*’ понимать как отглагольное прилагательное (использованное здесь в качестве причастия), а опущенное местоимение первого лица подразумевается.¹⁴³ Такой перевод теоретически возможен, но не лишен изъянов.¹⁴⁴

А по-моему, дело обстоит достаточно просто. Не нужно исправлять масоретский текст и предполагать пропущенные местоимения. Вводное слово *kī* («что») использовано как стандартный грамматический маркер, означающий, что подлежащее придаточного предложения становится дополнением главного предложения.¹⁴⁵ Получаем: «Яхве, Бог Израилев, говорит, что ненавидит развод».¹⁴⁶ Некоторых толкователей смущает, что тогда за третьим лицом («ненавидит развод») следует обычное выражение, обозначающее прямое обращение («говорит Яхве, Бог Израилев»).¹⁴⁷ Однако такие формулировки есть и в других местах Книги Малахии. В Мал 1:9 мы находим точную параллель с 2:16:

за описанием деяний Божьих в третьем лице следует фраза «говорит ГОСПОДЬ воинств». Более того, «следует учесть, что весь отрывок Мал 2:10–16 построен не как слово ГОСПОДА, а как речь пророка».¹⁴⁸

Впрочем, даже если переводить «Я (т.е. Яхве — Р.Д.) ненавижу развод», основной смысл остается прежним. Как и во Втор 24:1–4, развод законен, но богопротивен.¹⁴⁹ Зендер говорит об адресатах Малахии: «Формально они ничего не нарушили. Однако Господь считает, что безнравственно изгонять жену, чтобы жениться на другой женщине, к тому же еще и язычнице».¹⁵⁰

Я согласен с большинством современных комментаторов и переводов, что данный стих безоговорочно осуждает развод. Петер Верхуф резюмирует широкий консенсус ученых: «Больше нигде в ВЗ мы не находим такого возвышенного отношения к браку, как в Мал 2:10–16. Больше нигде столь прямо не осуждается развод... Пророчество Малахии... является в этом плане (т.е. в вопросе о разводе. — Р.Д.) решающим голосом в ветхозаветном откровении».¹⁵¹

Дэниэл Блок высказывает следующие тезисы о подходе к разводу в Мал 2 и «глубочайшем отвращении Бога к разводу»:

- развод «свидетельствует о серьезной недостатке благоговения и страха перед Господом»;
- развод «предает жену и нарушает обязательства перед ней» (стих 14);
- развод, вкупе с женитьбой на язычнице, есть «вероломство против общины (“братьев”) и осквернение завета Божия с Израилем» (стих 10);
- развод разрушает стабильность домашнего очага, «без которого не может быть «потомства от Бога», и который важен для утверждения в вере (стих 15);
- развод «избавляет Бога от обязательств» перед инициатором развода, и Бог «отвергает приношения виновных в предательстве супруги» (стих 13);

- «предательство совершается сначала в духе (*rûach*), и уже потом в действии; а когда дух вероломен, Бога не обмануть внешними актами благочестия» (стих 15–16).

Одним словом, «отрывок рассматривает развод не как моральное право мужчин, а как моральное нечестие мужчин».¹⁵²

На этой ноте уместно закончить обзор ветхозаветного учения о разводе и повторном браке. Заметим, что Малахия вовсе не выступает с новшеством. И нельзя сказать, что перед нами лишь поздний этап ветхозаветной истории, когда на развод стали смотреть иначе. Ведь воля Божья была ясна с самого начала (Быт 1–3). Ученые убедительно доказывают, что понятие «единый» (*ehād*) в Мал 2:10 применительно к Богу и в 2:15 применительно к «единой плоти» в браке («но не сделал ли Он их единым...?»; см. перевод Хугенбергера) отсылает к божественному идеалу брака в Быт 2:25 («единая плоть»)¹⁵³ «Что может быть естественнее для пророка, обличающего развод с его нарушением договора, чем вернуться к фундаментальному отрывку, в котором описан библейский образец брака?»¹⁵⁴ Господь призывает людей вернуться к райскому идеалу.

РАЗВОД/ПОВТОРНЫЙ БРАК И МИЛОСТЬ БОЖЬЯ

Даруя людям заповеди, касающиеся развода, Бог уступает человеческому жестокосердию. Это становится знаком милости и прощения для тех, кто совершил непоправимый шаг и развелся. Особенно много говорят о милости Всевышнего Пророки: Небесный Супруг милостив к своей блудной жене (Израилю). Да, Он еще и ревнивый Супруг: Он желает, чтобы жена любила только Его и была верна только Ему. Однако Он жаждет, чтобы она вернулась и ищет примирения, а не развода (Ос 2; Иер 3–4). Он скорбит и почти неутешен в своей горе о неверной супруге (Иер 8:18–9:22).¹⁵⁵ И с Бога нужно брать пример тем людям, которые узнают, что супруг им изменил.

Одни разведенные своими руками разрушили свой брак. Другие стали невинной жертвой не зависящих от них обстоятельств. Многие подавлены и удручены разводом. О какой бы из этих ситуаций ни шла речь, у Бога есть слово милости. Как показывает судьба людей, прошедших через развод в ветхозаветные времена, Бог помогает оступившимся. Он собирает разбитые осколки и позволяет начать сначала.

Весь Ветхий Завет учит, что Бог и сам прощает и милует, и зовет людей прощать и миловать. Но не отменяется воля Господня, явленная сначала в Эдеме, затем в ветхозаветных заповедях, и во весь голос возвещенная под конец ветхозаветной эпохи: «Я ненавижу развод».

Глава 10

ИНТИМ ПРОТИВ ИНЦЕСТА

УТВЕРЖДЕНИЕ БОЖЕСТВЕННОГО ИДЕАЛА

ПЯТИКНИЖИЕ

Первое известие о человечестве за пределами Эдемского сада касается секса: «Адам познал Еву, жену свою; и она зачала, и родила Каина» (Быт 4:1).¹ Глагол «познал» (*yāda'*) в этом первом прямом библейском упоминании о сексе передает психологическую глубину отношений. Вообще в ВЗ он часто указывает не на объективное знание, а на некий экзистенциальный опыт. Он намекает на глубокие личностные отношения с объектом познания.² Здесь, как и во многих других местах ВЗ, глагол *yāda'* использован применительно к сексу неслучайно: он подчеркивает, что муж познает жену на самом глубоком уровне.³ Такую же степень познания обретает и жена.⁴ Сексуальная встреча «дает самое полное и самое точное познание другого человека, какое только возможно людям».⁵

Книга Бытия также удивительно откровенно рассказывает о некоторых сторонах интимной жизни патриархов и их жен, показывая целостный и позитивный подход к сексуальности в этот

период. Особое внимание уделено физической красоте Сарры (12:11; 20:11), Ревекки (24:16) и Рахили (29:17). Сказано, что для Сарры были «утехой» сексуальные отношения, и она родила ребенка (18:12). Исаак ласкал Ревекку (26:8), и они любили друг друга (24:67). Иаков любил Рахиль (29:20).

ПРОРОКИ/ПИСАНИЯ

Повествуя об отношениях Бога со своим народом, Пророки уподобляют их отношениям супружеским. Например, вторая глава Осии образно говорит о браке Всевышнего с Израилем (и значении этого образа для человеческих браков; см. главу 3). В Иер 2 Яхве также использует образ близости и ласк, говоря об Израиле, невесте своей. Он вспоминает время их обручения: «Я вспоминаю о дружестве (*hesed*) юности твоей, о любви (*'āhābā*) твоей, когда ты была невестой, когда последовала (*hālak 'aḥārē*) за Мной в пустыню, в землю незаселенную. Израиль был святыней ГОСПОДА» (Иер 2:2–3). Здесь три слова указывают на близость: *hesed* («дружество», «верность»), *'āhābā* («любовь») и *hālak 'aḥārē* («следовать за кем-либо»). Яхве — мыслится как Возлюбленный. И хотя «супруга» блудила и изменяла, стремление Яхве к близости не угасло: «Возвратись, отступница, дочь Израилева... ибо Я милостив... возвратитесь, дети-отступники... ибо Я — Владыка ваш; и возьму вас по одному из города, по два из племени, и приведу вас на Сион... Возвратитесь, мятежные дети: Я исцелю вашу непокорность» (3:12, 14, 22).

Образ брака Бога с Иерусалимом/Иудеей есть и у Иезекииля. Опять же Яхве с нежностью вспоминает время их обручения: «Я проходил Я мимо тебя, и увидел тебя, и вот, это было время твое, время любви; и простер Я воскрилия риз Моих на тебя, и покрыл наготу твою» (Иез 16:8). И почти на одном дыхании Бог возвещает Иезекиилю скорую смерть его жены, «утехи очей» его (24:16). Судя по всему, у Иезекииля с женой были интимные отношения.

А что мы находим в разделе Писаний? Согласно Книге Притчей, сексуальность предназначена для отношений, для общения, для интима между мужем и женой. Нарушение же брачных обетов есть грех против «задушевного друга», «товарища» (*'allûp*).⁶ Мудрец говорит о любви и близости в браке: «Утешайся женой юности твоей, любезной ланью и прекрасной серной. Грудь ее да утоляют (*rāwā*) тебя во всякое время; ее любовь да опьяняет (*šāgā*) тебя постоянно (*tāmīd*)» (Притч 5:19). Эти гиперболы указывают на глубочайшую физическую близость мужа и жены. Причем речь идет не только о физической, эротической близости, но и о близости, выражаемой словами хвалы: «Много было жен достойных, но ты превзошла всех их» (31:29). Муж исполнен мира и доверия к жене: «Уверено в ней сердце мужа ее» (31:11).

Самые разные подделки искажают в грешном мире эту близость. Некоторые из них мы уже рассмотрели в предыдущих главах (см. также главу 12, где мы поговорим о пародии на подлинную близость и красоту в связи с распутницей из Притч 1-9). Сейчас наша тема — еще одно такое искажение: а именно инцест.

ЗАПРЕТНАЯ БЛИЗОСТЬ: ИНЦЕСТ

Интимная близость в браке благословляется Богом. Однако есть и запрещенная интимная близость: нельзя вступать в сексуальные отношения с близкими родственниками. Рассмотрим сейчас древний ближневосточный контекст и ветхозаветные повествования/заповеди, касающиеся инцеста.

ДРЕВНИЙ БЛИЖНЕВОСТОЧНЫЙ КОНТЕКСТ

На всем древнем Ближнем Востоке мы видим бесчисленные примеры того, как боги, богини и цари совершают инцест. «Инцест приписывается языческим богам и богиням, людям царского происхождения и социального статуса. Месопотамские, ханааней-

ские, угаритские и египетские мифы полны случаев инцеста, причем сообщают о них вовсе не с осуждением».⁷

Как ни парадоксально, обычным гражданам инцест запрещался. Тему инцеста затрагивают два известных нам древних ближневосточных кодекса. Кодекс Хаммурапи возбраняет связи между отцом и дочерью (§154), отцом и невесткой (§155), сыном и матерью (§157), сыном и мачехой (§158).⁸ Хеттские законы запрещают сексуальные отношения мужчины с матерью, дочерью и сыном (§189), с мачехой при жизни отца (§195), а также одновременные отношения со свободной женщиной и ее матерью (§195), со свободной женщиной и ее сестрой (§195).⁹

Наказания предписывались разные. Скажем, по кодексу Хаммурапи, за инцест с дочерью отца изгоняли из города (§154), за инцест с невесткой — связывали и бросали в воду (§155); за инцест с матерью после смерти отца — обоих сжигали (§157), а за инцест с мачехой после смерти отца — изгоняли из родительского дома (§158).¹⁰

По хеттским законам за все перечисленные случаи инцеста назначалась смертная казнь. Впрочем, ученые показали: первоначально, в Древнем царстве (около 1650 года до н.э.), за *hurkel* (скотоложство и инцест) казнили, но царь имел право пощадить виновного, и тот лишь изгонялся из города.¹¹ Судя по более поздним хеттским текстам (XV — XIV века до н.э.), в хеттских городах были разные обычаи: где-то казнили, а где-то ограничивались изгнанием. Хетты думали, что *hurkel* наносит урон городу: оскверняет жителей и навлекает на них небесный гнев, который можно предотвратить либо казнью, либо изгнанием преступника. Причем после изгнания требовались очистительные ритуалы. В еще более поздних хеттских текстах ситуация опять изменилась (видимо, под хурритским влиянием): «Преступника уже не было необходимости убивать или выгонять... Былые строгости уступили место очистительному обряду и выплате штрафа».¹²

ПОВЕСТВОВАНИЯ ПЯТИКНИЖИЯ

Вскоре после грехопадения. Согласно божественному замыслу о браке, установленному в Эдеме для последующей истории (Быт 2:24), человек должен оставить отца и мать и соединиться в браке с женой. Это, в частности, предполагает, что с самого начала был запрещен брак с некоторыми кровными родственниками: надо *оставить* отца и мать, а не вступать с ними в брак. Как минимум закрыта возможность секса между отцом и дочерью, а также матерью и сыном. Может быть, Быт 2:24 намекает на запрет любых межпоколенческих связей.

Согласно каноническому описанию ранней истории человечества, поначалу, когда на свете жила всего одна нуклеарная семья, сыновья Адама (Каин, Сиф и прочие) должны были жениться на своих сестрах (Быт 4:17; 5:4, 6), хотя напрямую об этом не сказано.¹³ Судя по всему, даже во времена Авраама мужчина мог взять в жены единокровную сестру: Сарра была дочерью отца, но не матери Авраама (Быт 20:2, 12).¹⁴

Джеймс Миллер показывает, что в Книге Бытие лишь *межпоколенческие* связи считаются инцестом, а *внутрипоколенческие* воспринимаются как нормальные.¹⁵ Во времена исхода из Египта, видимо, не возражали против брака тети с племянником: согласно Исх 6:20, таков был статус родителей Моисея. Однако, как мы увидим, впоследствии уставы Книги Левит объявили подобные союзы инцестными и незаконными (Лев 18:11–12; 20:17, 19). Рассмотрим сейчас, какова была динамика данного развития.

Хам и его мать? В связи с темой гомосексуальности (см. главу 4) мы уже коснулись вопроса о сексуальной связи Хама с отцом. Согласно Быт 9:22, Хам «увидел наготу отца своего». Некоторые ученые (в частности, Фредерик Бассетт) пытались доказать, что, поскольку в Лев 18 выражение «открывать наготу» мужчины иногда означает иметь связь с женой данного мужчины (стихи 7, 8, 14, 16) и поскольку в Лев 20:17 фраза «открыть наготу» синонимична

фразе «увидеть наготу», Быт 9:22 намекает на инцест Хама с его матерью.¹⁶ Однако Бассетт сам же понимает, что текст в его нынешнем виде «описывает лишь ситуацию, когда Хам случайно увидел отца голым... Правильность такого понимания вытекает и из стиха 23: Сим и Иафет накидывают плащ, входят, пятась, в шатер Ноя и покрывают отцовскую наготу плащом. Они не повторяют грех Хама и не смотрят на Ноя». Гипотеза Бассетта основана на умозрительной реконструкции: якобы «редактор (может, на более поздней стадии) не понял выражения «увидеть наготу» и добавил рассказ о том, как братья покрыли наготу Ноя».¹⁷ Однако, поскольку мы изучаем богословие окончательной формы текста, подобные теории, основанные на редакционно-критических соображениях, находятся вне поля внимания. Если же читать текст как он есть и как мы его читали (глава 4), перед нами явно случай сыновнего неуважения, а не сексуальных отношений.

Впрочем, Миллер отмечает ряд языковых и тематических параллелей с последующими ситуациями инцеста в Книге Бытие (о которых см. ниже). Причем во всех этих случаях речь идет о межпоколенческих отношениях.

- *История Лота и его дочерей.* В обоих случаях дело происходит после спасения от гибели, причем имеет место опьянение родителя, который не понимает, что происходит.
- *История Рувима.* Как и в рассказе о Рувиме, «под конец следует обличение и проклятье: потомки нарушителя должны служить потомкам его братьев».¹⁸

В свете этих параллелей не исключено, что действия Хама мыслились рассказчиком как своего рода инцест.¹⁹ Далее, вспоминается роль одежды в Быт 2-3: она «усиливает повествовательную силу лицемерия чужой наготы в данном отрывке. В каком-то смысле видеть чужую наготу значит вступить в сексуальный контакт». Миллер полагает, что запрет «открывать наготу» того или иного родственника (в Лев 18-20) означал не только запрет на инцест,

но и запрет обнажать этого родственника (или созерцать его обнаженным).²⁰ Если так, поступок Хама можно назвать «визуальным» инцестом.

Лот и его дочери (Быт 19:30–48). После гибели Содома и Гоморры (Быт 19:23–29) имел место инцест между Лотом и его дочерьми. Судя по всему, на такие действия женщин толкнула не похоть: в чрезвычайных обстоятельствах они пытались сохранить отцовский род (Быт 19:32).²¹ Однако сама идея решить проблему подобным образом, как и то, что отец упился до бесчувствия, показательна: жизнь в Содоме даром не прошла! Напрямую их действия не обличаются, но повествование «содержит косвенное осуждение инцеста в доме Лота».²² С помощью простых повествовательных приемов рассказчик указывает на недопустимость подобных вещей. В частности, «сам факт, что дочерям пришлось напоить Лота, означает неприемлемость их поступка по их же нравственному кодексу».²³

Кэрол Смит замечает, что в Быт 19:30–38 мы находим «не-что весьма напоминающее изнасилование женщиной мужчины»; Лот становится «беспомощной жертвой сексуального посягательства».²⁴ Кроме того, «события во второй части главы — это события первой части главы, перевернутые вверх дном»: если в первой части Быт 19 Лот «собирался сделать дочерей пассивными жертвами, вежливо предлагая толпе творить с ними что угодно», во второй части «настал его черед» быть пассивной жертвой.²⁵ По замыслу рассказчика, справедливо замечает Смит, обе сцены должны шокировать читателя «возмутительными и беспрецедентными» поступками героев. Видя эту связь между частями главы и повествовательную тактику шока, читатель начинает понимать, сколь далеки оба поступка от Божьего замысла о сексуальности. А вот печальный результат инцеста: родились Моав и Бен-Амми, родоначальники моавитян и аммонитян, что впоследствии привело к долгому конфликту этих «братских» народов с народом Израилевым.²⁶ Эти народы стали источником «самого страшного

плотского соблазна в истории Израиля (ситуация с Баал-Пеором — Числ 25) и самого жестокого духовного искушения (Молохом — Лев 18:21)». ²⁷

Рувим и Валла (Быт 35:22; 49:4). Быт 35:22 сообщает еще об одном случае инцеста, а именно о связи Рувима с наложницей отца: «Во время пребывания Израиля в той стране Рувим пошел и переспал с Валлой, наложницей отца своего». Судя по всему, Иаков (Израиль) узнал о случившемся лишь постфактум. В непосредственном контексте стиха данный поступок не комментируется, но ближе к концу Книги Бытия, в поэтическом благословении сыновей, Иаков выражает крайнее неудовольствие. Патриарх говорит Рувиму: «Ты бушевал как вода, — не будешь преуспевать, ибо ты взошел на ложе отца своего, ты осквернил постель мою» (Быт 49:4). Конечно, Валла была всего лишь наложницей, а не женой Рувима. Тем не менее сказано, что Рувим осквернил постель отца, то есть совершил инцест. Поэтому Иаков предсказывает: отныне Рувим не будет «преуспевать», то есть не будет первым (*yātar* в гифиле), хотя до своего нравственного падения был «верхом достоинства и верхом могущества» (Быт 49:3). Иными словами, Рувим утрачивает права первенца. Это мы видим и в генеалогии Рувима в 1 Пар 5:1: «Сыновья Рувима, первенца Израилева, — он первенец; но, когда осквернил он постель отца своего, первенство его отдано сыновьям Иосифа, сына Израилева...» Акт инцеста стоил Рувиму первородства.

Иуда и Фамарь (Быт 38)? В главах 3, 7 и 11 мы также касаемся этой истории (Быт 38), а сейчас обсудим, был ли секс Иуды с Фамарью инцестом. Некоторые толкователи полагают: да, был, хотя Иуда и не знал, кто его партнерша. ²⁸ С учетом Лев 18 и 20, их можно понять. Однако все не так просто: левиратный брак инцестом не считался (Втор 25:5–10; см. главу 11). Согласно Быт 38, Фамарь, видя, что свекор не дает ей своего сына Шелу в

мужья (чтобы у нее были дети), взяла ситуацию в свои руки. Не исключено, что во времена патриархов существовал обычай, по которому левиратный долг мог исполняться не только деверем, но и свекром. И тогда отчаянные действия Фамари, провоцирующие Иуду на секс, призваны заставить его выполнить этот долг и сделать ее беременной. Практика, сходная (но не идентичная) с левиратным браком, в других ближневосточных обществах (см. особенно хеттские законы) позволяла свекру обеспечивать подобным образом потомство своей невестке. Если такова ситуация и в Книге Бытия, то Иуда не считал, что совершил инцест.

Вместе с тем, если патриархи следовали традиции, впоследствии кодифицированной во Втор 25:5-10, — она не предполагала исполнения левиратного долга свекром — «Иуда вообще не рассматривал такую возможность (женитьбы на Фамари. — Р.Д.)». А значит, Иуда не подходил невестке в качестве партнера по левиратному браку.²⁹ Миллер полагает, что всюду в данном рассказе Иуда изображается как свекор Фамари. Поэтому «нет сомнений, что табу на инцест мотивирует рассказ. Только современные толкователи, а не древний рассказчик, боятся воспринимать случай с Фамарью как инцест».³⁰

Можно поискать золотую середину между гипотезами. Согласно Библии, первой женой Иуды была ханаанейка (Быт 38:2). Возможно, Фамарь также была ханаанейкой (о ее происхождении не сказано: 38:6) или находилась под влиянием ханаанейской культуры (через свекровь). В свете древних ближневосточных параллелей — свекор как один из левиратных родственников — Миллер высказывает мнение: «Не исключено, что Фамарь играет по иным правилам, чем Иуда и семья Иакова».³¹ Если так, то здоровое зерно есть в обеих версиях. А именно, с точки зрения Фамари, которая следовала ближневосточному обычаю, разрешающему свекру исполнять левиратный долг, инцеста не было. А с точки зрения Иуды (и более позднего девтеронимического закона), инцест имел место (хотя и непредумышленный). Таким образом, табу на инцест составляет часть культурного фона данной

истории (во всяком случае, если учитывать позицию Второзакония), но непонятно, допускали ли патриархальные обычаи времен Иакова исполнение левиратного долга свекром, которое не считалось бы инцестом.

Завершая обзор релевантных текстов Пятикнижия, отметим: два самых ярких случая инцеста в Книге Бытия — связь дочерей Лота с отцом — включает отношения, которые удивительным образом не упомянуты в списке запретных сексуальных связей. Почему же запрет на секс отца с дочерью отсутствует в этом перечне? И действительно ли он отсутствует? Для ответа на эти вопросы необходимо вникнуть в заповеди.

ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО ПЯТИКНИЖИЯ ПРОТИВ ИНЦЕСТА

Библейские заповеди, касающиеся инцеста, отсутствуют в книге Завета (Исх 19-24), но содержатся в Кодексе Святости (Лев 18:6-17; 20:11-12, 14, 17, 19-21) и деутерономической разработке седьмой заповеди [Втор 23:1 (СП 22:30)].

Все аподиктические («не делай того-то») законы Лев 18:7-17, касающиеся инцеста, следуют одной модели: каждый стих начинается с существительного *'erwat* в сопряженном состоянии («наготы...») и содержит отрицательную частицу с имперфектом: *lō' tēgallēh* («не открывай»).³² Фраза «открывать наготу» — эвфемизм, обозначающий сексуальные отношения. Стало быть, с соответствующими родственниками вступать в сексуальные связи нельзя (см. ниже). По сути, запрещаются и браки подобного рода, поскольку в библейском праве свободного секса не существует: пара, которая занимается сексом, должна жениться (Исх 22:15-16; Втор 22:28-29).³³ «Однако запрет касается и совокупления, и брака. Инцест не может быть легитимирован браком... Поэтому данный вопрос (о том, касаются ли запреты совокупления или брака. — Р.Д.) носит сугубо академический характер».³⁴

Запретные сексуальные связи, перечисленные в Лев 18:7-17 [и Втор 23:1 (СП 22:30); 27:20, 22-23], — это связи мужчины с его:

- матерью (стих 7);³⁵
- мачехой [«...жены отца твоего», стих 8; ср. Втор 23:1 (СП 22:30); 27:20];³⁶
- единокровной и единоутробной сестрой («...сестры твоей, дочери отца твоего или дочери матери твоей»; стих 9; ср. Втор 27:22);³⁷
- внучкой («...дочери сына твоего или дочери дочери твоей», стих 10);
- сводной сестрой («...дочери жены отца твоего», стих 11);
- тетей по отцовской линии («...сестры отца твоего», стих 12);
- тетей по материнской линии («...сестры матери твоей», стих 13);
- тетей по отцу через брак (*dôdâ*, «тетя»; «...и к жене брата его не приближайся», стих 14);³⁸
- невесткой (*kallâ*, «...невестки...», то есть «жены сына», стих 15);
- ятровкой («...жены брата твоего», стих 16);
- падчерицей («...жены и дочери ее», стих 17а);³⁹
- дочерью падчерицы («...дочери сына ее и дочери дочери ее...»);
- тещей (*hōtenet*, Втор 27:23).

Все эти запреты основаны на двух основных принципах: «Мужчина не может жениться на близкой кровной родственнице или на женщине, которая стала близкой родственницей через предыдущий брак с одним из его близких кровных родственников». ⁴⁰ Последний принцип предполагает, что брак делает мужа и жену такими же близкими родственниками, как родители и дети; поэтому кровные родственники жены считаются кровными родственниками мужа (и наоборот). Запреты, касающиеся брачного родства, часто формулируются как «открытие наготы» родственника (Лев 18:7, 8, 14, 16). Например, «открывать наготу отца» значит вступать в сексуальные отношения с мачехой. Уэнем объясняет причину: «Нам это чуждо, но считалось, что нагота жены — это нагота ее мужа и наоборот... Иными словами, брак (или точнее сказать, брачная связь) образует между мужем

и женой такое же тесное родство, какое существует между родителями и детьми. Говоря словами Быт 2:24, они “становятся одной плотью”». ⁴¹

Возникает, однако, вопрос: почему столь детальный список не включает инцест между отцом и дочерью (наиболее мерзкий в глазах людей и, пожалуй, самый распространенный с древности и доньне)?⁴² На сей счет существует множество гипотез.⁴³ Одни ученые считают, что редактор ошибся: случайно не включил данный запрет.⁴⁴ Другие предполагают сознательную стратегию редактирования, призванную создать определенное количество заповедей и получить инцестный декалог или дуодекалог.⁴⁵ Есть и попытки вывести запрет на инцест между отцом и дочерью из других текстов Книги Левит.⁴⁶ Однако все эти гипотезы содержат натяжки. А есть еще и такой вопрос: почему упомянут инцест с матерью, а не инцест с дочерью, хотя связь между сыном и матерью — самый редкий вид инцеста (во всяком случае, в наши дни), а связь между отцом и дочерью — самый частый вид инцеста?⁴⁷ И почему не упомянуты другие связи, например с полнородной сестрой? Почему Лев 20 не предписывает наказаний за инцест с матерью, родной сестрой и дочерью?

Сьюзен Рэттрей убедительно показала, что ключ к этим проблемам следует искать во вступлении к запретам.⁴⁸ Она обращает внимание на Лев 18:6: «Никто ни к кому, кто плоть от его плоти (*šē'ēr bēšārō*), не должен приближаться (*qārab*, т.е. иметь сексуальную связь. — Р.Д.) с тем, чтобы открыть наготу». Рэттрей отмечает, что фраза *šē'ēr bēšārō* («плоть от его плоти») здесь эквивалентна фразе *šē'ērō haqqārōb 'ēlāyw* («плоть, близкая к нему») в Лев 21:2,⁴⁹ и что в последнем отрывке уточняется, о каких родственниках идет речь: матери, отце, сыне, дочери, брате и девственной (незамужней) сестре. Таким образом, «согласно Лев 18:6, связь с матерью, сестрой и дочерью как с близкими родственниками автоматически запрещена. Задача списка в Лев 18 состоит в том, что объяснить, кто еще невозможен в качестве сексуальных партнеров». Запрет на секс с матерью, отцом

и дочь — подразумевается во фразе «плоть от его плоти» в Лев 18:6. Эта фраза не является лишь заголовком последующего списка: она уже подразумевает очевидные обстоятельства инцеста с участием членов нуклеарной семьи.

Но почему мать упомянута в начале списка, если она подразумевается в словах «плоть от его плоти»? «Сразу установлен принцип — со случая наименее вероятного и наиболее мерзкого в людских глазах. Иными словами, как нельзя «открывать наготу отца, которая есть нагота матери», так нельзя открывать наготу жены отца, единокровной сестры и т.д.»⁵⁰ Джекоб Мильгром думает, что есть еще более простое объяснение: «Мать и отец стоят в тандеме, чтобы заповедь выполняла эвристическую функцию и классифицировала последующие инцестные связи как посягательство на отца или на мать».⁵¹ Как бы то ни было, Мильгром считает подтверждение в Лев 20 основным общим моментом в обеих гипотезах: «То, что мать возглавляет список... и обычно считалась бы само собой разумеющейся, подтверждается, на мой взгляд, тем, что она отсутствует в соответствующем списке запретов в главе 20, где дана иная последовательность и нет необходимости начинать с матери».⁵²

Рэттрей объясняет, что в Лев 18:7-17 отбор материалов идет по принципу экстраполяции. Берется близкий родственник близкого родственника. Экстраполируемый родственник — это *šě'ēr* («плоть») одного из членов нуклеарной семьи, который есть «плоть от плоти» адресата заповеди. Сестра отца в буквальном смысле есть «плоть отца» (стих 12); сестра матери — в буквальном смысле «плоть матери» (стих 13); внук или внучка жены — ее «плоть» (стих 17). Иными словами, понятие «плоть от его плоти» в 18:6 относится не к «людям, единокровным в первой и второй степени» (как часто думают),⁵³ а к людям, единокровным в первой степени, то есть к нуклеарной семье. Стихи 7-17 объясняют, кто именно считается «плотью» по отношению к «плоти от плоти».

Рэттрей усматривает в стихах 7-17 «иерархию близости: сначала жены, затем родители и дети, затем коллатеральные родствен-

ники (сублинги и сублинги родителей)». ⁵⁴ Эти запреты простираются лишь на четыре поколения. ⁵⁵

- *Жена* (согласно Быт 2:24, столь тесно связана с мужем, что ее родственники считаются «плотью от его плоти»): запрещены сексуальные отношения с ее матерью, дочерью и внучкой (Лев 18:17; Втор 27:23).
- *Родители и дети*: запрещены сексуальные отношения (в пределах четырех поколений) с: (1) близкими родственниками отца (его женой, дочерью и сестрой; Лев 18:8–9, 12); (2) близкими родственниками матери (ее дочерью и сестрой; Лев 18:9, 13); (3) близкими родственниками сына (его женой и дочерью; Лев 18:15, 10); (4) близкими родственниками дочери (ее дочерью; Лев 18:10).
- *Коллатеральные родственники*: запрещены сексуальные отношения с родственниками жены: женой брата (Лев 18:16) и, через «патрилateralную экстраполяцию», с женой брата отца (Лев 18:14). На этом уровне запрещена и связь со сводной сестрой (Лев 18:11).

Остальные родственницы (в т.ч. двоюродные сестры и племянницы) разрешены в качестве потенциальных партнеров по браку.

Мильтром четко резюмирует последовательность запретов в Лев 18:6–17: 18:6–11 — *собственные* ближайшие родственники; 18:12–14 — ближайшие родственники *родителей*; 18:15–16 — родственники *через брак*; 18:17 — ближайшие родственники *жены*. ⁵⁶

Наказания за инцест в Лев 20 следуют той же иерархической модели. Они идут в последовательности от самых тесных уз к самым дальним, причем чем узы теснее, тем более суровая кара. «За инцест с близкими родственниками — смерть, за инцест с более дальними родственниками — *kārēt*, за инцест боковыми родственниками — *kārēt* и бесплодие». ⁵⁷

За участие в любой из «мерзостей», упомянутых в Лев 18, включая разные виды инцеста, общее наказание (18:29) — *kārēt*:

нечестивец как бы «отрезается», то есть изглаживается из Израиля.⁵⁸ Кроме того, заповеди Лев 20 упоминают смертную казнь за некоторые инцестные связи: с матерью, тещей и невесткой (20:11, 12, 14). Инцест с невесткой назван «извращением» (*tebel*): имеется в виду извращение естественного устройства вещей (20:12). Это слово используется еще только один раз в ВЗ: в запрете на скотоложство (18:23; см. главу 4). Омерзение к связи с тещей после замужества с ее дочерью отражает понятие *zimmâ* («беззаконие», «нечестие», «разврат»),⁵⁹ причем оба нарушителя должны быть сожжены (20:14): «Если кто возьмет (*lāqah*)⁶⁰ себе жену и мать ее, это беззаконие (*zimmâ*); на огне должно сжечь его и их, чтобы не было беззакония (*zimmâ*) между вами».

Второе по степени тяжести преступление — связь с единокровной или единоутробной сестрой. Оно наказывалось так: «...да будут они отрезаны (*kārēt*, божественное проклятие истреблением. — Р.Д.) перед глазами сынов народа своего» (20:17). Мильгром отмечает юридический подтекст *kārēt*: поскольку это наказание осуществляет сам Всевышний, «оно не выносится человеческим судом».⁶¹ Однако фраза «перед глазами сынов народа своего» вроде бы предполагает, что «общество увидит преждевременную смерть грешников... те не получают должного погребения и/или их дети умрут прежде них. Их род иссякнет».⁶²

В случае связи с тетей (сестрой матери или отца) наказывались оба партнера: «...грех свой понесут они» (20:19) — кара неизбежна.⁶³ Но в чем она состояла? Напрямую не сказано. Однако, поскольку сразу перед этим идет наказание *kārēt* (стих 18) и поскольку фраза «понесут грех» (*nāsā' āwōn*) используется в стихе в связи с *kārēt*, видимо, наказание в стихе 19 — также *kārēt*.

Третье по степени тяжести преступление — связь с тетей или женой брата. Наказание: нечестивцы умрут «бездетными» (*ārîrîm*) (20:20–21).⁶⁴ Не вполне ясно, чем отличались наказания *kārēt* и *ārîrîm*. Правдоподобна гипотеза раввинов: *kārēt* — это преждевременная смерть (до шестидесяти лет) плюс иссякание рода, а *ārîrîm* — иссякание рода без преждевременной смерти.⁶⁵

И наконец, запрет на связь с женой брата (Лев 20:21). Поскольку список выстроен по принципу убывания серьезности, перед нами наименее тяжкий из сексуальных грехов, упомянутых в Лев 20. О нем сказано без резких выражений и без требования смертной казни. Лишь сказано, что он есть *niddâ*, ритуальная нечистота (судя по другим случаям использования слова *niddâ* в Пятикнижии). Лишь эта связь названа в Лев 20 *niddâ*. С помощью таких текстуальных ключей 20:21 не только запрещает заниматься сексом с женой покойного брата (суля бездетность за нарушение), но и дает возможность исключения, которым является левиратный брак, описанный во Втор 25:5–10. В последнем случае вместо проклятия бездетностью следует благословение плодотворностью.⁶⁶ (Подробнее см. главу 11.)

Если супружеская измена, гомосексуальная связь и скотоложство — абсолютные преступления, за которые однозначно полагалась смертная казнь, наказания за инцест менее суровы, когда речь идет о менее тесных степенях родства. А если еще учесть, что брак между братом и сестрой некогда был неизбежным (в начале человеческой истории, дабы дети Адама и Евы «плодились и размножались») и одно время не запрещался (вспомним Авраама и Сарру), похоже, что некоторые формы брака между родственниками не безнравственны сами по себе. Как мы уже сказали (и как покажем в главе 11), исключение делается для связи с невесткой, если брат умер бездетным (Втор 25:5). Однако есть и такие виды инцеста, которые с самого начала представляли собой мерзость в очах Всевышнего. За некоторые из них впоследствии была предписана смертная казнь.

Но чем обусловлены запреты? Прямых объяснений текст не дает. Весьма возможно, что как минимум отчасти они призваны облегчить участь людей, особенно женщин. Они «повышают статус женщин в патриархальной семейной структуре древнего Израиля».⁶⁷ Кроме того, они предотвращают негативное влияние тесного инбридинга на здоровье потомства. (Достаточно посмотреть на современные культуры, в которых столетиями практико-

вался тесный инбридинг.⁶⁸) Роберт Гэггнон резюмирует возможные цели запретов на инцест:

- защитить женщин (кровных родственниц и родственниц со стороны супругов) от хищнических поведенческих мужских членов семьи;
- ослабить сексуальные искушения в семьях и предотвратить неверность, которая ведет к отчуждению и недоверию между супругами и может увенчаться разрушением семьи;
- уменьшить межпоколенческий конфликт, беспорядок и бесчестье, которым способствовало бы сексуальное соперничество внутри семьи;
- обеспечить здоровье потомства через ограничение инбридинга.⁶⁹

Однако существует ли, помимо этих возможных причин, еще и некая глубинная богословская причина? На мой взгляд, фраза «плоть от его плоти» (*šě'ēr bēšārō*) в Лев 18:6 не только помогает объяснить, почему запреты выстроены в определенном порядке и почему в них не упомянуты некоторые родственники, но и создает аллюзию на божественный идеал брака (Быт 2), показывая фундаментальное обоснование сексуальных запретов. Очень важно, что в Быт 2:24 сказано о «единой плоти» мужа и жены. Запреты на инцест «понимают отношения родства (связь через брак) в категориях принципа, согласно которому муж и жена — «одна плоть» (Быт 2:24), то есть кровные родственники».⁷⁰ Фраза *šě'ēr bēšārō* в Лев 18:6 также отсылает к словам Адама о Еве, сказанным после ее сотворения из ребра (Быт 2:23): «Вот, это кость от костей моих и *плоть от плоти моей*». Как мы уже сказали в главе 1, последнее понятие указывает на глубочайшие узы солидарности и близости между первыми супругами. Таким образом, запреты на инцест, с их аллюзией на Быт 2, говорят о запретных степенях близости. Инцест — это «секс между людьми, которые *слишком тесно связаны* кровью или браком».⁷¹ Стало

быть, глубинное богословское обоснование запретов состоит в следующем: никакая незаконная (инцестная) близость не должна нарушать и искажать законную и священную близость мужа и жены.

Все незаконные виды секса, перечисленные в Лев 18, названы «мерзостью» (*tô' ebâ*) (Лев 18:29). Запреты на инцест включены в число законов, которые Лев 18–20 возводит в ранг установлений *вечных и универсальных*: они применимы не только к израильтянам, но и к людям из других народов, живущих среди них; эти заповеди запрещают поступки, из-за которых в свое время страна исторгла ханаанеев и другие народы (и исторгнет израильтян и прочих в случае нарушения). В конечном счете богословское обоснование запретов на инцест, как и других уставов о сексуальности в Лев 18–20, состоит в необходимости сохранить святость общества (Лев 20:26). Поэтому и в наши дни «святому народу» Божьему подобает относиться к этим законам столь же серьезно, сколь мы относимся к запретам на многоженство, гомосексуальные акты, скотоложство и супружескую измену.

ИНЦЕСТ У ПРОРОКОВ

Аммон и Фамарь (2 Цар 13). Единственный случай инцеста, мало-мальски подробно описываемый у Пророков, это инцестное изнасилование Фамари Аммоном (2 Цар 13; см. главу 12).⁷² Рассказчик не только говорит о самом ужасе изнасилования, но и касается темы инцеста.⁷³ Неоднократно встречаются слова «мой брат» и «моя сестра». Во вступительной сцене Аммон говорит о Фамари: «Фамарь, сестра моя» (стихи 5–6), и сам он именуется ее «братом» (стихи 7–8). Диалог в момент, предшествующий изнасилованию, также фиксирует внимание на том, что они приходятся друг другу братом и сестрой: «Он схватил ее и сказал ей: иди, ложись со мной, сестра моя. Но она сказала: нет, брат мой, не заставляй меня» (стихи 11–12). О семейных узах неоднократно говорится и после изнасилования: «И сказал ей Авессалом, брат

ее: не Амнон ли, брат мой, был с тобой? — но теперь молчи, сестра моя; он — брат твой; не сокрушайся сердцем твоим об этом деле» (стих 20).⁷⁴

Инцест явно считался поведением недостойным. Неслучайно рассказчик сразу объясняет: «Амнону казалось невозможным (или «неуместным»; *rālā'* в нифале. — Р.Д.) что-нибудь сделать с ней» (стих 2).⁷⁵ Судя по всему, имеется в виду запрет Пятикнижия на секс с единокровной сестрой (Лев 18:9; 20:17; Втор 27:22). Невозможность/неуместность инцестного секса может предполагаться и в ответе Фамари на предложение Амнона лечь с ней. Она говорит: «Нет, брат мой, не заставляй (*innā* в пиэле; или «не насилуй», «не бесчести». — Р.Д.) меня, ибо не делается так в Израиле; не делай этой мерзости (*nēbālā*)» (2 Цар 13:12). По ее словам, на ней будет «бесчестье» (*ḥerpā*), да и сам Амнон будет считаться «нечестивым и наглым глупцом (*nābāl*)»⁷⁶ (стих 13). Но может быть, Фамарь имеет в виду изнасилование, а не инцест.

С точки зрения канонического подхода к данному рассказу неясны следующие слова Фамари: «Поговори с царем; он не откажет отдать меня тебе» (13:136). Может, Фамарь думает, что у ее царственного отца есть власть пренебречь Моисеевым уставом (скажем, ссылаясь на прецедент — женитьбу Авраама на единокровной сестре; Быт 20:12)? Или после прелюбодеяния Давида нравы царского двора пали столь низко, что, по мнению Фамари, отец не стал бы отказывать Амнону в праве на инцестный брак — с учетом собственных моральных слабостей? Или в период давидической монархии (во всяком случае, при царском дворе) брак между братом и единокровной сестрой не считался инцестом, вопреки всяким табу и законам? Или Фамарь попросту не знала о запрете на сексуальные отношения с единокровным братом?⁷⁷ Или она всего лишь пыталась выиграть время, будучи уверенной, что царь ответит отказом? Повествование дает нам слишком мало информации, чтобы мы могли остановиться на какой-либо из этих возможностей. (См. главу 12 относительно ужасных плодов обращения Амнона со своей сестрой.)

Авессалом и наложницы его отца (2 Цар 15–16). Еще один случай инцеста произошел во время восстания Авессалома против его отца, царя Давида. Давид бежал из Иерусалима, оставив смотреть за дворцом десятирех наложниц из своего царского гарема (2 Цар 15:16). Когда Авессалом вошел в Иерусалим, его советник Ахитофел дал такую рекомендацию: «Войди к наложницам отца твоего, которых он оставил охранять дом свой; и услышат все израильтяне, что ты сделался ненавистным для отца своего, и укрепятся руки всех, которые с тобой» (16:21). Авессалом послушался: «И поставили для Авессалома палатку на кровле, и вошел Авессалом к наложницам отца своего пред глазами всего Израиля» (16:22). Это возмутительное действие было призвано показать, что отныне власть Авессалома пришла на смену власти Давида. Катастрофические последствия инцеста не замедлили сказаться в последующей гражданской войне и трагической смерти Авессалома.

Другие случаи инцеста. Инцестные отношения случались и во времена разделенной монархии. Пророк Амос описывает вид инцеста, который имел место в VIII веке до н.э., возможно, в связи с обрядами культов плодородия: «Отец и сын ходят к одной женщине, чтобы бесславить святое имя Мое» (Ам 2:7; ср. Лев 18:7–8, 15, 17; 20:10–11; Втор 27:20). Такие поступки неудивительны в ханаанейских культах плодородия, поскольку мифы о Баале предполагали инцестный секс между богом бури Хададом (Баалом), основным в ханаанейском пантеоне, и его сестрой, обычно носившей имя Анат (или Ашера, супруга Баала).

В период перед Вавилонским пленом инцест все еще оставался проблемой в Израиле. В своем обличении Иерусалима Иезекииль указывает на культовые и социальные грехи, упоминая в одном отрывке такие сексуальные преступления, как прелюбодеяние и инцест с матерью, снохой и сестрой: «Наготу отца открывают у тебя... Иной делает мерзость с женой ближнего своего, иной оскверняет сноху свою, иной насилует сестру свою, дочь отца своего» (Иез 22:10–11; ср. 33:26). Зато после Вавилонского

плена уже нет письменных сообщений о случаях инцеста среди народа Божьего.

Пророки подходят к инцесту так же, как и Пятикнижие.⁷⁸ Все ветхозаветные повествования и заповеди, касающиеся инцеста, объявляют инцест противным Божьему замыслу о сексуальности. Запрещая инцест, Всевышний хочет искоренить такой интим, который разрушал бы задуманную Им близость мужчины и женщины в браке (см. Быт 1-2).

ИНЦЕСТ И МИЛОСТЬ БОЖЬЯ

Людам, которые впали в грех инцеста, ВЗ возвещает возможность милости и прощения Божьего, дает силы обрести целомудрие, — как это возможно и для тех, кто совершил другие сексуальные грехи (см. главу 8 касательно супружеской измены и внебрачного секса). Жертвам инцеста Бог дает такое же утешение, как и жертвам других сексуальных издевательств, помогая им в их боли и страдании.⁷⁹ Однако из суровых санкций против инцеста в ветхозаветном законодательстве предельно ясно: Богу противно это сексуальное извращение. Санкции предвосхищают Суд при конце времен против тех, кто легковесно относится к этим вечным и универсальным нравственным запретам.

Глава 11

ДЕТОРОЖДЕНИЕ ПРОТИВ ПРОБЛЕМ/ИСКАЖЕНИЙ (БЕЗДЕТНОСТЬ, ВНЕБРАЧНЫЕ ДЕТИ, АБОРТЫ)

УТВЕРЖДЕНИЕ БОЖЕСТВЕННОГО ИДЕАЛА

ПЕРВЫЕ ДЕТИ

Рассказ о жизни за пределами Эдема сразу утверждает сексуальность. Утверждает не только упоминанием о сексуальных отношениях, но и акцентом на зачатие и рождение ребенка (Быт 4:1). С рождением Каина начало сбываться Божье благословение, которое прозвучало при сотворении мира. И вообще Каин — ребенок промыслительный; судя по всему, Ева даже сначала сочла его обетованным мессианским семенем (ср. Быт 3:15).¹ Но и после гибели Авеля и изгнания Каина Ева осталась твердой в мессианском уповании. Она была уверена, что Сиф «назначен» Богом как «другое семя», — пусть не Мессия, не «окончательное» семя, но лишь связь с ним в генеалогии семени.² Родословные Быт 5 и 11 продолжают повествование о роде святого семени, сынов Божьих. После потопа первоначальная заповедь, данная Адаму и Еве в раю, повторяется Ною, «новому Адаму»: «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю» (Быт 9:1; ср. 1:28).³

ПЛОДОВИТОСТЬ, ЗАВЕТ И ОБРЕЗАНИЕ

Рассказы о патриархах прямо и честно касаются различных сексуальных тем, связанных с деторождением: менопаузы (Быт 18:11); зачатия, рождения и вскармливания (Быт 21:1–8); менструального цикла (Быт 31:34–35); использования афродизиаков (Быт 36:15) и бесплодия (Быт 16:1; 25:21; к последней проблеме мы вернемся ниже). Такая свобода в описаниях и метафорах характерна для всего ВЗ, причем упор делается на родовых муках и процессе рождения.⁴

С призыванием Авраама благословение прокреативной «плодовитостью» становится одним из центральных моментов вечного Завета Бога с избранным народом.⁵ Прокреация столь важна не только из-за экономических выгод, но и вследствие «идеи, что через потомков сохранится народ Завета, а с ним и благословение людям».⁶ И даже более того, Л.Л. Уокер пишет об «ожидании каждой матери (в древнем Израиле. — Р.Д.), что она может стать матерью Мессии».⁷ Я согласен: обетование о «семени» (*zera'*) Аврааму после испытания на горе Мориа включает не только весть о большом числе потомков («семья» в собирательном смысле — «умножая умножу семя твое как звезды небесные и как песок на берегу моря»), но и весть о мессианском семени, о человеке, который «овладеет вратами врагов своих» (Быт 22:17; перевод мой). Большинство современных переводов (за вычетом KJV, ESV и примечаний в NASE) упускают из виду важный нюанс, который содержится здесь в переходе к единственному числу. Однако если вспомнить, как используются личные местоимения со словом *zera'* («семья») в ВЗ, мы увидим значимость этого нюанса: когда *zera'* («семья») понимается в собирательном смысле, местоимения стоят во множественном числе, но когда *zera'* («семья») относится к одному конкретному человеку, местоимения стоят в единственном числе (как здесь и в Быт 3:15).⁸

Итак, Бог неслучайно хочет «весьма и весьма расплодить» Авраама (Быт 17:6), сделать его потомство как песок земной (Быт 13:16)

и звезды небесные (Быт 15:5). В конечном же счете должно появиться мессианское семя. Поэтому неудивительно, что мужской орган размножения должен, по замыслу Творца, нести на себе знак Его завета с избранным народом. В науке есть много теорий относительно того, откуда и почему пошла практика обрезания, но в ВЗ этот обычай, распространенный на древнем Ближнем Востоке, обретает новый смысл.⁹ Если в других культурах древнего Ближнего Востока обрезание, судя по всему, совершалось по достижении мужчинами совершеннолетия (видимо, «как обряд инициации, после которого человек считался мужчиной и мог вступать в брак»¹⁰), евреи обрезывали мальчиков на восьмой день после рождения (Быт 17:12). Богословский смысл обряда был объяснен Аврааму (Быт 17:11): «Обрезывайте крайнюю плоть вашу, и сие будет знамением завета между Мною и вами».¹¹ Обрезание выделяет Авраама и его потомков (и других людей, которые в биологическом плане не произошли от Авраама, но пожелали войти в общину Завета) в качестве участников Завета. Обрезанный еврей «несет в своей плоти непрестанное напоминание о том, что его самосохранение есть также сохранение миссии Израиля, и рожденные им потомки — не его лишь наследники, но будущие служители и свидетели вечного Бога».¹² Обрезание есть знак личный, а не публичный: «Всевидящий Бог видит знак под одеждой и признает его носителя своим. И мужчина всякий раз, когда лицезрит свою наготу, вспоминает о долге, связанном с Заветом».¹³

Есть попытка доказать, что «отсечение» крайней плоти есть акт обязательства (пусть даже младенец не может сказать свое слово), равнозначный готовности быть «отсеченным» в случае неверности Завету (нечто вроде «пусть Бог сделает со мной это и еще большее, если я окажусь неверным»); предполагается и освящение потомков, а, в случае нечестия, их «отсечение».¹⁴

Судя по контексту Быт 17, у обрезания были и другие смыслы. Авраам ранее пытался осуществить обетование о потомках через собственные сексуальные усилия (Быт 16). Отныне же потребова-

лось отсечение той части тела, через которую должно исполниться обетование. Здесь явно скрыт глубокий смысл: благословение Божье не зависит от сексуальной силы человека, но ключевую роль здесь играют верность Бога и готовность человека полностью вручить себя Творцу.

Бог образно показывает Аврааму, что плодovitость — не то, чем Авраам может самовольно и беспрепятственно распоряжаться. Физическое умаление полового члена несет в себе символический смысл... Этот орган и связанная с ним сила отныне отчасти принадлежат Богу.¹⁵

Джон Голдингей идет в своих богословских выкладках дальше и выдвигает любопытный тезис: обрезание выделяло не людей, которые *подходят* на роль народа Божьего, а людей, которые «воплощают духовную и умственную *неготовность* для роли избранного народа». А именно — мужчин! Показательны некоторые библейские рассказы. Вспомним ситуацию с Авраамом: «Предполагалось, что Бог исполнит обетование через сексуальную деятельность Авраама. Но прежде божественного вмешательства Авраам попытался осуществить это обетование собственными усилиями». Согласно Исх 4:24–26, Моисей «нарушил важное требование Завета в Быт 17» и «не отнесся всерьез к знаку обрезания», когда не обрезал сына; от смерти же его спасла Циппора, совершив требуемый обряд.¹⁶ Для сынов Израилевых в целом обрезание есть «знак дисциплинированности, которой израильской общине не хватает». Если так смотреть на вещи, обрезание не умаляет роли женщин в отношениях Завета. Наоборот, оно показывает, что «мужчинам особенно недостает духовно-нравственной стойкости и дисциплины, которая делает возможной святость... что особенно заметно в их сексуальности». Очень важно, считает Голдингей, не лишать обрезание его «критичности по отношению к мужчинам».¹⁷

Есть в библейском тексте и другие указания на то, что обрезание не ставило женщин Израилевых вне Завета. Неслучайно в

литературном центре повествования, вводящего в Быт 17 тему обрезания, находится Сарра, — женщины включены в Завет, хотя в физическом смысле и не обрезаны.¹⁸ Более того, в конечном счете знак обрезания говорит об обрезании *духовном*, обрезании *сердца*, возможном и для мужчин, и для женщин. И хотя Втор 10:16 зовет самих израильтян «обрезать крайнюю плоть сердца», Втор 30:6 обещает, что это сделает Всевышний: «Обрежет ГОСПОДЬ Бог твоей сердце твое и сердце потомства твоего». *Весь* Израиль — мужчины, женщины, дети — могут обрести это небесное благословение, связанное с Заветом.

Пророки также говорят и о физическом, и о духовном аспектах обрезания. В Книге Иисуса Навина описывается обрезание сынов Израилевых по окончании тяжелых скитаний в пустыне, когда они были готовы перейти Иордан и войти в Землю Обетованную (Нав 5). Неоднократно упоминаются необрезанные народы, особенно филистимляне.¹⁹ Аввакум говорит об иудеях, которые напились допьяна и демонстрируют свое обрезание (Авв 2:16). У Иеремии мы находим такие слова Бога, обращенные к жителям Иудеи: «Обрежьте себя для ГОСПОДА и снимите крайнюю плоть с сердца вашего» (Иер 4:4). Господь также говорит об иудеях, у которых «ухо необрезанное, и они не могут слушать» (Иер 6:10). Он предупреждает о грядущем суде: «Посещу всех, кто обрезан лишь по плоти... (следует перечисление народов. — Р.Д.) ибо все эти народы необрезаны, а весь дом Израилев с необрезанным сердцем» [Иер 9:24–25 (СП 9:25–26)].

То, что в качестве символа религиозной идентичности Всевышним избран мужской половой орган, также указывает на позитивное отношение к человеческой сексуальности. Повествования об Аврааме содержат дополнительные свидетельства в пользу данного вывода. Во время торжественной клятвы — сцены с Авраамом и его рабом (Быт 24:9), затем с Иаковом и Иосифом (Быт 47:29) — клянущийся клал руку «под стегно» человека, которому клялся. Как мы уже сказали во вводной главе, слово «стегно» здесь, видимо, обозначает область гениталий в целом и,

возможно, мужской половой орган в особенности. Половой орган не есть объект стыда или отвращения, но самая сакральная часть тела, которую Бог использует для знамения своего Завета с Израилем.

БЕРЕЖНОЕ ОТНОШЕНИЕ К ДЕТАМ

Для всего ВЗ характерно глубоко бережное отношение к детям.²⁰ Родители молятся о рождении детей (например, Быт 15:2-3; 16:1-2; 20:17; 1 Цар 1:27; 2:20) и счастливы, когда дети рождаются (Иер 20:15). Чуткие отцы вроде Иакова «идут медленно», чтобы дети поспевали (Быт 33:14). Родители делают сбережения для детей (Пс 17:14 (СП 16:14)). Вместе с псалмопевцем Израиль восклицает: «Вот наследие от ГОСПОДА: дети, награда от Него — плод чрева. Что стрелы в руке сильного, то сыновья молодые. Блажен человек, который наполнил ими колчан свой!» [Пс 127:3-5 (СП 126:3-5)]. Ветхозаветная литература Премудрости, особенно Книга Притчей, содержит множество советов относительно семьи и детей.²¹ Пророки говорят о «нежно любимых (*ta'ânûg*) детях» (Мих 1:16) и «вождеденном (*maḥmad*) плоде утробы» (Ос 9:16). Некоторые заповеди обеспечивают заботу о детях и призваны защитить их от дурного обращения [Лев 18:21; 20:3-4; Втор 33:9; Нав 1:14; Мал 3:24 (СП 4:6)]. Сам Бог обещает защищать детей [Пс 72:4 (СП 71:4); Ос 11:10; Ис 49:25], особенно беспомощных и сирот [Пс 10:14, 18 (СП 9:35, 39); 68:6 (СП 67:6); 146:9 (145:9)]. Особенно мерзки в очах Божьих жертвоприношения детей в языческих культах плодородия (см. ниже). Утверждение Богом прокреации и детей достигает своей ветхозаветной кульминации, когда Всевышний называет себя любящим Отцом и Матерью (см. главу 3) и Сам становится Младенцем/Сыном — Мессией [Ис 7:14; 9:5 (СП 9:6)].

Хотя ВЗ подчеркивает важное место детей в семье, он также дает понять, что сексуальные отношения существуют не только лишь с целью рождения потомства. Как мы уже сказали в главе 6,

женщины ценны сами по себе, а не только вследствие своей способности рожать (Мариам, Девора, Анна, Есфирь). В описаниях интимной близости в разделе Писаний (особенно Притч 5:18–19) сексуальность имеет смысл и ценность независимо от прокреации. Сексом можно наслаждаться ради него самого, ради красоты и экстаза, взаимной радости. Он не нуждается в оправдании некой высшей целью (рождением потомства).

БЕЗДЕТНОСТЬ

ОРИЕНТИРЫ И ТЕРМИНОЛОГИЯ

О важности прокреации в еврейском народе мы уже говорили. Дело не только в словах, которые прозвучали при начале творения: «Плодитесь и размножайтесь». Сохранение рода имело значение духовное, мессианское. Неудивительно, что бездетность считалась бедствием и даже позором, унижением (Быт 18:12; 30:1), более того — проклятием от Бога (Быт 16:2; 20:18).

Для описания бездетности ВЗ использует разные понятия: прилагательные *‘āqār* (мужской род) и *‘āqārā* (женский род) — «неплодный», «нерождающий»;²² прилагательное *‘ālīl* — «одинокий», «бездетный»;²³ прилагательное *galmūd* — «бесплодный»;²⁴ глагол *šākal* в породе каль («лишаться детей»)²⁵ и пиэль («лишать детей», «обесчадить»);²⁶ плюс несколько прилагательных и существительных, образованных от последнего глагола.²⁷ Среди других выражений: «быть бездетным» (Быт 11:30); «заключить (*‘āṣār*) чрево» (Быт 16:2); «заключить (*‘āṣōr ‘āṣār*) всякое чрево» (Быт 20:18); «бесплодная утроба» (*ōṣer*) (Притч 30:16); «не дать (*tāna*) плода чрева» (Быт 30:2).

ПЯТИКНИЖИЕ

Удивительно, что через бездетность прошли все жены патриархов: Сарра, Ревекка, Рахиль и Лия.²⁸ Роберт Альтер и другие ученые

показали, что повествования о женах патриархов, как и три других ветхозаветных рассказа с темой бездетности (о жене Маноя, Анне и сунамитянке), следуют определенной модели («благовещение») и содержат общие элементы: (1) указание на бесплодие женщины; (2) обетование Божье об окончании бесплодия; (3) зачатие и рождение обещанного сына.²⁹

Согласно Книге Бытия, в знак своего гнева Бог затворил утробы всех женщин в доме Авимелеха (Быт 20:17-18). В одном случае жена патриарха (Быт 16:2), а в другом случае патриарх (Быт 30:2) отмечает, что затворяет утробу — именно Всевышний. Заметим, однако, что Библия никоим образом не винит женщин в таком положении дел. Они вовсе не находятся под божественным проклятием. И они все еще могут радоваться сексу с мужьями, хотя этот секс и не приводит к рождению детей. В то же время несколько раз говорится, что Господь открывает утробы, дабы жены могли родить (Быт 21:1-2; 29:31; 30:22), особенно в ответ на ходатайственную молитву, как Исаак молился о жене (Быт 25:21).

Великие ветхозаветные слова о праведности через веру — Авраам «поверил ГОСПОДУ, и Он вменил ему это в праведность» (Быт 15:6) — сказаны в контексте избавления от бездетности. Аврааму и Сарре же в какой-то момент не хватило веры, и они попытались взять ситуацию в свои руки: обычай оставлял возможность суррогатного материнства, и они ею воспользовались (Быт 16:1-2).³⁰ Чудо, явленное отцу верных, связано с сексуальностью и окончанием бездетности: Господь посетил Сарру в старости ее; она забеременела и родила Аврааму сына, Исаака, «сына по обетованию» (Быт 21:1-5).

Если иметь в виду «типичные сцены благовещения» в Книге Бытия, можно задаться вопросом: *почему* все жены патриархов прошли через бездетность? Можно ли считать случайностью, что все прародительницы евреев не могли зачать без сверхъестественного вмешательства? Прямого ответа на этот вопрос мы в тексте не находим. Однако снова и снова рассказы о бездетности

преподают урок: в конечном счете человеческих амбиций и действий недостаточно, чтобы линия обетования продолжилась. Народ Завета возникает не естественным путем, а через веру в обетование Божье и через особое вмешательство Бога.

Яхве не только заботится о прокреативной функции человеческой сексуальности, но и правит ею. Из рассказов о патриархах видно, что «Яхве есть истинный и единственный Бог плодородия, единственный бог, от которого Израиль должен ждать исполнения обетования о потомках, а значит, продолжения и роста численности избранного народа».³¹ В эпоху, когда считалось, что плодородие обеспечивают терафимы (домашние божества), — этот вид идолопоклонства встречался даже в домах патриархов (Быт 31:20–35; 35:1–2)³² — а земля ханаанеев была полна культов плодородия, Бог явил себя как Тот, кто открывает утробы даже тех женщин, которые, казалось бы, физиологически неспособны забеременеть (из-за менопаузы). Последние слова Бога о бездетности в рассказах о патриархах таковы: «Есть ли что трудное для ГОСПОДА?» (Быт 18:14).

Тема бесплодия продолжается и в других книгах Пятикнижия, особенно в связи с благословениями и проклятиями Завета. Благословения за верность Завету, главным образом, делают упор на плодovitости и отсутствии бесплодия (Исх 23:26; Втор 7:14; 28:1–4, 15–18), видимо, включая определенные конгенитальные условия, избавление от травм при беременности, а также наличие супруга. Среди проклятий за измену Завету — бездетность, лишение детей (Лев 26:2; Втор 32:25). Небесная кара за некоторые формы инцеста, секса с близкими родственниками, также включает бездетность (Лев 20:20–21; см. главу 10).

ПРОРОКИ/ПИСАНИЯ

В сходном ключе обсуждается тема бездетности у Пророков. Мы уже упоминали о трех классических примерах бездетности: жена Маноя (Суд 13), Анна (1 Цар 1–2) и сунамитянка (4 Цар 4).

Мы говорили о высоком достоинстве этих женщин (см. главу 6) и отметили наличие типовой сцены благовещения. В каждом случае Бог избавлял от бездетности, давал великое счастье родителям, обретавшим ребенка как дар свыше. Жена Маноя и Анна — глубоко верующие женщины, готовые отказаться от владения даром Божиим ради народа. На примере же Анны видно, сколь действенной бывает просительная молитва об избавлении от бесплодия.³³

Как и в Пятикнижии, среди наказаний за непослушание Богу — бездетность и выкидыши.³⁴ Мелхола, дочь Саула и жена Давида, была наказана бездетностью, видимо, за гордыню: свысока отнеслась к пляске Давида перед Богом при возвращении ковчега в Иерусалим (2 Цар 6:20–23).³⁵ В то же время у Пророков обетование о будущем эсхатологическом спасении включает благословение плодovitостью,³⁶ благословение, которое заставит бесплодную женщину петъ и веселиться (Ис 54:1).

Переходим к разделу Писаний. В гимнах/литературе Премудрости псалмопевец славит Господа, ибо Он «неплодную вселяет в дом матерью, радующейся о детях» [Пс 113:9 (СП 112:9)]; в обличении нечестивых упомянуто проклятье бездетностью [Пс 58:9 (СП 57:9)]. Иов в своем несчастье жалеет, что его мать не была бездетной и что он не родился мертвым (Иов 3:7, 16); с болью говорит об угнетении бездетных (24:21) и считает бездетность наказанием за грехи (30:3; ср. 15:34). В то же время, как мы сказали, согласно литературе Премудрости, сексуальные отношения хороши сами по себе, независимо от прокреации, и нет необходимости оправдывать их целью деторождения (см. особенно Притч 5:18–19; и главу 13).

УСЫНОВЛЕНИЕ/УДОЧЕРЕНИЕ (АДОПТАЦИЯ)

На древнем Ближнем Востоке одним из способов решить проблему бездетности было усыновление/удочерение. Эта практика

позволяла заботиться о детях, лишенных семьи (сиротах, незаконнорожденных и подкидышах). Уставы на сей счет содержатся в разных ближневосточных законодательных кодексах.³⁷ До нас дошли также договоры об усыновлении (главным образом, старовавилонского и средневавилонского времени)³⁸ и некоторые другие релевантные тексты³⁹ (в частности, из Египта).⁴⁰ Месопотамские договоры обычно содержат утверждение об усыновлении, оговорки о расторжении договора, клятву сторон, имена свидетелей и дату.⁴¹

Самая распространенная форма адоптации — пара усыновляла одного или нескольких сыновей (или удочеряла дочерей). Письменный контракт обычно указывал, что в обмен на наследование собственности приемный сын согласен нести определенную ответственность: например, кормить своих новых родителей, платить по их долгам и улаживать финансовые дела. В случае невыполнения приемным сыном условий следовали суровые наказания: его могли оштрафовать, лишить родителей и даже продать в рабство.⁴²

Кодекс Хаммурапи пытается защитить благополучие приемных детей и приемных родителей. Допустим, человек усыновил и вырастил малолетнего ребенка, — впоследствии родители ребенка не вправе затребовать его обратно (§ 185); однако если он усыновил ребенка, а приемыш захотел вернуться к своим биологическим родителям, он может это сделать (§ 186). Если человек усыновил ребенка и научил ремеслу, ребенка уже нельзя оспаривать по иску (§ 188), но если не научил, ребенок может вернуться в дом родного отца (§ 189). Если приемный отец ставит усыновленного ребенка ниже других детей, ребенок имеет право вернуться к родному отцу (§ 190). Если приемный сын воспитан человеком, у которого не было собственных детей, но впоследствии они появились, а он задумал лишить наследства приемного сына, приемный сын имеет возможность потребовать наследство в том же размере, что и родные сыновья (только первенец все-таки получит вдвое больше: § 191).

Что касается подкидышей, на древнем Ближнем Востоке пара теряла права на младенца, если оставляла его в амниотической жидкости и крови (ср. Иез 16:4–5). Таких брошенных младенцев можно было усыновлять, не боясь, что их придется возвращать биологическим родителям.⁴³ Ближневосточный обычай усыновления подкидышей можно проиллюстрировать не только внебиблейскими примерами,⁴⁴ но и, видимо, жизнью Моисея (Исх 2:1–10). Судя по всему, Иез 16:1–7 имеет в виду этот обычай; в свете ближневосточных параллелей упоминание о девочке (= Израиль!), «брошенной в кровях» (16:6), «намекает на существование уз адаптации между нею и Богом», а фраза «в кровях твоих, живи!» (*bēdāmayik ḥāyī*) может быть понята как «формальное заявление об адаптации».⁴⁵

В Писании мы находим отголоски следующего ближневосточного обычая: бездетные пожилые муж и жена усыновляли взрослого раба: он становился их сыном и заботился о них в старости. В Быт 15:2 бездетный и пожилой Авраам говорит Богу, что мог бы усыновить своего раба Элиэзера⁴⁶ (ср. параллели этому обычаю в текстах из Нузи второго тысячелетия до н.э.).⁴⁷ Согласно древнему ближневосточному обычаю, приемный раб должен был служить усыновителям, пока они живы, а затем обеспечить им должное погребение и траурные обряды. За это он назначался наследником их имущества. В случае, если у пары появятся собственные дети, приемный раб переставал быть главным наследником, но все же наследником оставался.

Древние месопотамские тексты сообщают и о многих других видах адаптации: существовали приемные братья и сестры, даже приемные отцы, а то и ученики; рабы получали освобождение через адаптацию; незаконнорожденных легитимировали; женщин удочеряли, чтобы выдать замуж; во имя семейной гармонии объявляли сестрой вторую жену; бездетный отец мог усыновить зятя, чтобы сохранить собственность в семье. Имела место даже продажа адаптации: покупателя усыновляли и «давали» ему землю, чтобы обойти запреты на продажу имущества предков посторонним людям.⁴⁸

Лексика клинописных текстов, связанная с адаптацией, была многообразной: «сделать сыном» (*ana māri epēšu*); «придать статус сыновства» (*ana mārūti epēšu*); «войти в сыновство» (*ana mārūti erēbu*); «связать в сына/сыновство» (*ana māri / mārūti rakāsu*); «поставить на сыновство» (*ana mārūti nadānu*); «записать (в табличке) для сыновства» (*ana mārūti šatāru*); «поставить в статус наследника» (*ana mārūti šakānu*; ср. библейский аналог в Иер 3:19); «взять в статус сыновства» (*ana mārūti leqū*).⁴⁹ Что касается последнего примера, отметим четкую параллель с *lēqāhāh... lēbat*, «взял ее... в качестве дочери», в Есф 2:7 (ср. 2:15), где Мардохей удочеряет Есфирь.

Формула адаптации могла выглядеть по-разному. На древнем Ближнем Востоке мы встречаем такие заявления: «Ты — мой сын»; «он — твой сын»; «вы — мои дети»; «я, царь, назвал его своим сыном»; «отныне Мурсилис — мой сын»; «да будет он моим сыном».⁵⁰ Если говорить об описательных формулировках, вот типичный вариант в старовавилонских договорах об усыновлении из Ниппура: «Такой-то принял такого-то в качестве сына».⁵¹ Бывало, что сын устно произносил и записывал следующие слова: «Он принял меня как отец».⁵² Параллели к этим формулировкам содержатся и в Писании. Усыновляя (образно) давидического царя, Яхве произносит: «Возвещу определение ГОСПОДА: Он сказал мне: “Ты — сын Мой, Я ныне родил тебя”» (Пс 2:7). Еще одну формулу адаптации мы находим в 2 Цар 7:14 (божественное обетование, к которому, видимо, отсылает Пс 2): «Я буду ему отцом, и он будет Мне сыном». Возможно, аллюзия на формулу адаптации содержится в рассказе об исходе из Египта, когда Яхве велит Моисею сказать фараону: «Израиль есть сын Мой, первенец Мой» (Исх 4:22; ср. Втор 8:5; м14:1; Иер 3:19; 31:9; Ос 11:1). А вот описательная формулировка в Есф 2:7, 15, где Мардохей удочеряет Есфирь: «И по смерти отца ее и матери Мардохей взял ее в качестве дочери... настало время Есфири, дочери Аминадава, дяди Мардохея, который взял ее в качестве дочери...»

И все-таки ВЗ не содержит ни одного ясного примера адаптации среди древних израильтян Палестины.⁵³ Вышеназванные

библейские примеры — это либо метафоры (Яхве «усыновляет» Израиля и давидического царя), либо случаи патриархальных времен, когда Израиль еще не стал народом (Авраам упоминает Элиэзера как потенциального приемыша), либо имеют место в чужеземной культуре (Моисей в Египте, Есфирь в Персии).⁵⁴ Добавим, что на сей счет нет библейских заповедей. Поэтому есть версия, что институт адаптации был чужд древнему Израилю.⁵⁵ Однако, как отмечает Дэниэл Бок, частый мотив усыновления Господом народа Израилева и давидического царя «усиливает впечатление, что адаптация встречалась достаточно часто, — иначе эта метафора была бы бессмысленна!»⁵⁶

Впрочем, весьма возможно, что особенно уж частым явлением адаптация не была.⁵⁷ Среди возможных причин: «(1) хорошо развитое племенное сознание создавало искусственные семейные узы; (2) было распространено многоженство, делавшее адаптацию практически ненужной».⁵⁸ Еще одна гипотеза: для тех случаев, когда муж умирал, не оставив детей, в Израиле существовал особый институт, позволявший решить проблему бездетности, — левиратный брак.

ЛЕВИРАТНЫЙ БРАК, ЗАКОНЫ О НЕМ И ГРЕХ ОНАНА

Важность потомства в исполнении обетований о последующих поколениях (например, Быт 17:7–9) заметна и в обычае левиратного брака. Согласно этому обычаю, брат покойного должен был жениться на его бездетной вдове, чтобы обеспечить покойному наследника. В других странах древнего Ближнего Востока существовали похожие, но не вполне идентичные обычаи.⁵⁹ Само слово «левиратный» происходит от латинского *levir*, «деверь» и отражает еврейское понятие *yābām* («деверь», «брат мужа», в особенности брат, которому подобает исполнить левиратный долг). Это существительное, его женский аналог *yēbēmet* («невестка», «жена брата» — имеется в виду вдова покойного брата)⁶⁰ и глагол *yābam* в пиэле («жениться на вдове покойного брата»), используются

в ВЗ только в связи с тремя упоминаниями о левирате: в рассказе о Фамари (Быт 38), заповеди о левиратном браке (Втор 25:5-10) и Книге Руфь.⁶¹

ЛЕВИРАТ И «ОНАНИЗМ» В ПОВЕСТВОВАНИЯХ ПЯТИКНИЖИЯ

Бытие 38. В главе 7 мы уже касались рассказа о Фамари и Иуде в связи с вопросом о способе соблазнения, который избрала Фамарь (проституция). Сейчас нас интересует, зачем женщина так себя повела. Согласно Быт 38:6-8, Ир, первенец Иуды, умер (в наказание за нечестие), оставив свою жену, Фамарь, бездетной. По обычаю левиратного брака, который, видимо, существовал уже во времена патриархов, Онан, брат Ира, должен был исполнить для Фамари долг *yābām* и «восстановить семья» Иру.

В Быт 38:8 Иуда не говорит Онану *жениться* на Фамари, а лишь следующее: «Войди к жене брата твоего и исполни свой долг деверя (*yābām*) перед ней. Восстанови семья брату твоему». Поэтому есть даже такое толкование: левиратный долг (во всяком случае, во времена патриархов) означал лишь необходимость дать ребенка вдове, без обязательной женитьбы на ней.⁶² Однако нельзя ожидать, что повествование сразу объяснит все детали. И обратим внимание на последующие события, особенно в 38:14, где о нарушении долга Иудой сказано так: Фамарь «...не дана ему (Шеле, следующему брату. — Р.Д.) в жену». Судя по всему, долг *yābām* нормальным образом включал не только необходимость сделать вдову беременной, но и необходимость жениться на ней.⁶³

Постыдным образом Онан пренебрег своим долгом (см. подробнее следующий раздел), и Бог умертвил его. Иуда не настоял на том, чтобы его следующий сын, Шела, исполнил свой долг деверя, и женщина решила взять ситуацию в свои руки. Некоторые ученые думают, что во времена патриархов левиратный долг мог исполняться не только деверем, но и свекром, и что Фамарь пыталась заставить Иуду выполнить этот долг и сделать

ее беременной.⁶⁴ Обычай, сходный с левиратным браком в других ближневосточных обществах (особенно у хеттов),⁶⁵ допускал подобную роль для свекра. И в принципе, такая интерпретация Быт 38 возможна. Ведь сказано, что Иуда овдовел (38:12) и тем самым (если учесть богопротивность многоженства) мог снова жениться. В свете заповедей Пятикнижия (см. ниже), такой поступок не противоречил бы широкому пониманию более поздней заповеди — при отсутствии подходящего брата.

Однако, по-моему, это не очень вяжется с Быт 38. Узнав, от кого беременна Фамарь, Иуда признает: «Она правее меня» (38:26). И после этого он «не познавал ее более», то есть больше не вступал с ней в сексуальные отношения (и надо полагать, не женился на ней). Если 38:8 предполагает, что в патриархальные времена обычай левирата включал брак (а не только обязанность сделать вдову беременной), то Иуда не выполнил левиратную функцию во всей ее полноте, во всяком случае, согласно тогдашнему обычаю.

Как мы уже сказали в главе 10, возможен следующий вариант: увидев, что Иуда забыл свое обещание (38:11) дать ей Шелу в мужа, Фамарь повела себя не по обычным правилам левиратного брака, а больше по хеттским обычаям, которые предполагали, что свекор имеет право осуществить левиратный долг вместо деверя. Обещал же ей Иуда «левира», — пусть сам выполнит сказанное, раз деверь недоступен. Еще одна возможность: Фамарь не искала полностью законного «левира», а лишь пыталась родить сына, который продолжит род покойного мужа. Тогда возможен такой вывод: «Связь Фамарь с Иудой не была левиратной. Это был отчаянный поступок женщины, которая желала иметь детей из того же дома, что и дом ее мужа».⁶⁶

У нас недостаточно информации, чтобы сделать однозначный вывод. Согласно более позднему библейскому закону, Иуду нельзя считать законным «левиром». Однако каким был левиратный обычай во времена патриархов, не вполне ясно. Похоже, что концовку Быт 38 нельзя назвать идеальной, как если бы Фамарь

забеременела от человека, который законно и полностью исполнил долг «левира». ⁶⁷ Однако, несмотря на отсутствие нормальных левиратных отношений, женщина достигла цели: у нее родился сын (даже два сына!), и функция левирата оказалась выполненной. Семья покойному мужу было восстановлено.

Бытие 38:8–10: «онанизм». Быт 38:9–10 сообщает: «Онан знал, что семя будет не ему, и потому, когда входил к жене брата своего, изливал семя (буквально «тратил напрасно». — Р.Д.) на землю, ⁶⁸ чтобы не дать семени брату своему. Зло было пред очами ГОСПОДА то, что он делал; и Он умертвил и его».

Прерывание полового акта было регулярным, а не однократным. Это ясно видно из еврейского оригинала, ⁶⁹ но теряется в большинстве английских переводов. Более того, вина Онана состояла не в прерванном акте как таковом — библейские заповеди его не запрещают, — а в попытке «не дать семени брату своему» (38:9). И дело даже не в отказе Онана исполнить долг «левира». Заповедь о левиратном браке (Втор 25; см. ниже) не обязывает это делать (хотя и предписывает посрамляющий обряд за отказ). Свобода выбора могла существовать и во времена патриархов, хотя напрямую об этом в тексте не сказано. Скорее всего Онан был наказан за другое: он *делал вид*, что исполняет левиратный долг, хотя на самом деле не доводил половой акт до конца, а значит, не давал Фамари возможности зачать, — ее сын лишил бы Онана наследства брата и стал бы продолжателем рода. ⁷⁰ Уловка Онана лишала его брата потомков (т.е. потомков, которые считались бы потомками брата). Притворяясь, что исполняет левиратный долг, он также не давал Фамарь возможности быть свободной и выйти замуж за кого-либо еще (из близкой родни), кто восстановил бы семя ее первому мужу.

В наши дни «онанизмом» называют мастурбацию. Это неудачное название, поскольку Быт 38:9–10 вовсе не описывает мастурбацию (во всяком случае, в обычном смысле слова — самоудовлетворение через самовозбуждение). (О мастурбации см. главу 7.)

Зачастую «онанизмом» уничижительно называют прерванный половой акт (в свете Быт 38:9), однако более широкий контекст Книги Бытия и ВЗ в целом не позволяет вынести столь негативного суждения о прерванном половом акте как таковом.

ЛЕВИРАТ В ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВЕ ПЯТИКНИЖИЯ: ВТОРОЗАКОНИЕ 25:9–10

Перейдем к Моисеевой заповеди, касающейся института левиратного брака. Она содержится во Втор 25:5–10. Стихи 5–6 приводят базовое установление:

Если братья живут вместе и один из них умрет, не имея у себя сына, то жена умершего не должна выходить на сторону за человека чужого, но деверь ее должен войти к ней и взять ее себе в жену, и жить с ней, — и первенец, которого она родит, останется с именем брата его умершего, чтобы имя его не изгладилось в Израиле.

Затем стихи 7–10 объясняют, как быть, если брат не выполнит левиратный долг: пусть невестка изложит ситуацию перед старейшинами, и те попытаются его переубедить. Если он упрямится, она должна снять башмак с его ноги и плюнуть ему в лицо со словами: «Так поступают с человеком, который не созидает дома брату своему». Отныне дом этого брата называется «домом разутого».

В связи с этим отрывком возникает несколько серьезных и широко обсуждаемых проблем.

Зачем нужен левиратный брак? Прежде всего, зачем нужен этот закон? Частичный ответ мы видели в Быт 38:8: чтобы «восстановить семя» покойному брату. Аналогичным образом объясняет Второзаконие: первенец⁷¹ от левиратного брака «останется с именем брата его умершего, чтобы имя его (покойного брата. — Р.Д.) не изгладилось в Израиле» (Втор 25:6). Отметим и стих 7: жена

говорит старейшинам, что деверь «отказывается восстановить имя брата своего в Израиле». Плюя ему в лицо, она повторяет, что он не захотел «созидать дом брату своему» (стих 9).

Реймонд Уэстбрук пытается доказать, что слово «имя» в этих отрывках равнозначно «праву на... земельную собственность». С его точки зрения, левират вообще призван решить юридический вопрос о наследовании собственности.⁷² И действительно, наличие темы наследства здесь отрицать невозможно. Заметим, однако, что данные стихи не упоминают напрямую об имуществе и наследстве, хотя еврейское право разработало для подобных целей удачную юридическую терминологию. На мой взгляд, как и в случае с законом о разводе во Втор 24:1-4, Уэстбрук слишком узко трактует текст, ограничивая смысл вопросами собственности и наследства.⁷³

Как мы уже сказали, в древнем Израиле старались обеспечить сохранение рода. Считалось трагедией, когда мужчина умирал без потомка. И дело не только в собственности и наследстве (вопреки ближневосточным параллелям — за возможным исключением Угарита): речь шла о сохранении рода и памяти о нем.⁷⁴ Первенец от левиратного брака представляет имя покойного брата, то есть «равнозначен сыну покойного и обеспечивает покойному потомство в Израиле».⁷⁵ Величайшее наказание нечестивцу в Израиле — *kārēt*, «отрезание»: не только его самого ждет гибель, но исчезает и потомство.⁷⁶

Конечно, говоря о второстепенности темы наследства, нельзя отрицать самого ее наличия. Обетованию о семени сопутствовало обетование о земле (например, Быт 12:7). В конечном счете земля принадлежит Богу (Лев 25:23), но Бог дал уделы каждому колену в бессрочное владение (Числ 26:52-56; 33:54; 34:13).⁷⁷ В истории с дочерьми Целофхада (Числ 27:1-11; 36:1-13) мы видим заботу о том, чтобы «имя» израильтянина не «исчезло» (*gāra'*, стих 4) из-за отсутствия сына. Отсюда стремление обеспечить наследством его потомков и вообще привязать каждого к изначальному уделу его отцов. Аналогичным образом вдова во Втор 25

не должна искать мужа за пределами своей семьи/клана, чтобы имущество не ушло из семьи покойного.

Итак, заповедь о левиратном браке обеспечивала продолжение рода и наличие наследника, что не позволяло имуществу уйти из семьи. Судя по всему, была у этой заповеди и третья цель: защитить вдову. Напрямую об этом не сказано, но Втор 25:5 ясно говорит, что брат покойного должен «взять ее себе в жену». Самый простой способ обеспечить вдову — это брак. Данная причина предполагается в рассказе о Фамари (Быт 38:14) и составляет часть картины в рассказе о Руфи и Воозе (см. ниже).⁷⁸

Кто подходит на роль «левира»? Следующий вопрос: кто подходит на роль *yābām*, который должен исполнить левиратный долг? Отвечая на него, следует учесть оговорку, которая вводит заповедь (Втор 25:5): «Если братья⁷⁹ живут вместе...» Зачем об этом сказано? На сей счет существует множество гипотез.⁸⁰ Пожалуй, наиболее общепринятая из них та, которую сформулировал Уэстбрук, основываясь на более ранних выкладках Давида Даубе.⁸¹ Следуя Даубе, Уэстбрук пытается доказать, что «данная фраза относится к периоду после смерти отца, когда его сыновья еще не получили каждый свою долю наследства, но живут совместно с неразделенным имуществом».⁸² Он далее усиливает тезис Даубе предполагаемыми параллелями в месопотамском праве, где упоминается «особый юридический статус сыновей до разделения наследства».⁸³ Согласно этой гипотезе, пока имущество не разделено, имеет место общее владение и каждый партнер теоретически обладает целым.

На первый взгляд звучит правдоподобно. Однако если вдуматься, здесь есть ложная предпосылка, а ближневосточные параллели неубедительны.⁸⁴ Да, гипотеза не исключена. Но заповедь и ее интертекстуальные параллели можно понять гораздо проще. Приведем комментарий еще одного специалиста по древнему ближневосточному праву на фразу «если братья живут вместе»: «Пока младший брат не женился и не завел детей, он остается в доме

отца или старшего брата».⁸⁵ С точки зрения Энтони Филлипса, имеется в виду всего лишь географическая близость: пока неженатый младший брат не завел свою семью, он живет со старшим женатым братом. Соответственно, заповедь о левиратном браке предполагает, что левиратный брат не женат. Филлипс подытоживает свое понимание левирата: согласно Втор 25:5-19, «если человек умирает бездетным, его *неженатый* брат, живущий с ним, должен жениться на вдове; тогда первый сын от этого союза будет считаться сыном покойного брата и тем самым носить его имя и наследовать его имущество».⁸⁶

Однако даже если речь идет о сонаследниках, как думает Уэстбрук, в качестве «левира» больше всего подходит *неженатый* младший брат. Филлипс прав, что только неженатого брата реально убедить исполнить долг «левира»: иначе человек будет переживать за благополучие и достаток собственной семьи.⁸⁷ Многие другие ученые — консервативные христианские и критические — также полагают, что в роли «левира» выступает неженатый брат.⁸⁸

Возьмем еще аналогию с заповедью во Втор 22:28-29 и ее ближневосточными параллелями, где соблазнитель должен жениться на жертве. Как мы уже отметили в главе 8, Втор 22:28-29 не говорит о брачном статусе соблазнителя, но сходные установления в среднеассирийских законах примерно той же эпохи оговаривают исключение на случай, если соблазнитель женат. Возможно, аналогичное исключение предполагается Библией в ситуациях, когда брат уже женат (хотя следует всегда быть осторожнее в выводах на основании ближневосточных параллелей).⁸⁹

Хотя фраза «когда братья живут вместе» вроде бы предполагает, что в качестве «левира» должен выступить неженатый брат, допустимо и более широкое толкование в свете переключек с Быт 13:1-6 и 36:6-7. Быт 13:6 дважды использует фразу «жить вместе» (ср. Втор 25:5), а в Быт 13:8 Авраам говорит своему племяннику Лоту: «мы — братья» (ср. Втор 25:1). Аналогичным образом Быт 36:6-7 использует фразу «жить вместе» и существительное «брат». Это единственные места Писания [за вычетом более

позднего Пс 133:1 (СП 132:1)], которые содержат эту общую фразеологию.

Похоже, что переключки между Втор 25:5–10 и Быт 13, 36 дают ключ к пониманию термина «братья» в заповеди Второзакония. «Братья» Иаков и Исав (Быт 36) были сыновьями одних родителей, а «братья» Авраам и Лот (Быт 13) — лишь близкими родственниками. Не намекают ли аллюзии на Книгу Бытие, что фраза о «братьях, живущих вместе» (т.е. по соседству), относится главным образом к сыновьям одних родителей (ср. Иаков и Исав), но если такой возможности нет, теоретически (но необязательно) в роли «левира» может выступить близкий родственник (ср. Авраам и Лот)? Может быть, случайно «леvir» обозначается словом *yābām*, которое, как мы уже сказали, первоначально обозначало не просто «деверя», но «прародителя». Если принимать столь широкий спектр понятия «брат» во Втор 25:5, то применение заповеди о левирате к более дальнему родственнику в Книге Руфь созвучно со Второзаконием.⁹⁰ О Книге Руфь у нас пойдет речь ниже.

Ведет ли левиратный брак к инцесту? Третий вопрос: как получилось, что заповедь о левиратном браке предлагает жениться на невестке, если подобные отношения в других заповедях считаются инцестом? Как мы уже отметили в разговоре об инцесте (см. главу 10), на сексуальную близость между столь близкими родственниками наложен запрет (Лев 18; 20). Лев 18:16 гласит: «Наготы жены брата твоего не открывай, это нагота брата твоего». Лев 20:21 добавляет: «Если кто возьмет жену брата своего, это нечистота; он открыл наготу брата своего, бездетны будут они».

Некоторые ученые пытаются разрубить гордиев узел: мол, Книга Левит запрещает секс между мужчиной и его невесткой лишь *при жизни брата*,⁹¹ а после смерти брата запрет снимается. Однако секс с невесткой при жизни брата — это прелюбодеяние, за которое предписывается *kārēt* (гибель нечестивца и лишение его потомства) и смерть (см. 18:20 и 20:10). А здесь, похоже,

идет речь о другом. Более того, в 20:21 использован глагол *lāqah* («брать»): «Если кто *возьмет* жену брата своего...» А это — явное указание на брак. Женщина не замужем, хотя может быть разведенной или вдовой.

Если внимательно вчитаться в 20:21 (и сравнить 20:21 с другими текстами о запретной близости между родственниками), станет ясно, в чем дело. И неслучайно именно эти отношения названы «нечистотой» (*niddâ*). В других местах Пятикнижия *niddâ* — это всегда нечистота *ритуальная*, а не нравственная (в частности, связанная с менструациями или прикосновением к трупам).⁹² Женщина и воин не могут избежать такой ритуальной нечистоты. И никак этим не грешат. Грех возникает лишь в том случае, если они вовремя не очистятся.

Как мы уже сказали в главе 10, Лев 20 приводит запрет на секс с невесткой последним в списке сексуальных грехов, составленном по принципу убывания серьезности. Значит, из упомянутых в сексуальных запретах этот — наименее жесткий. Другие запретные отношения названы «извращением» (стих 12), «беззаконием» (стих 14), «срамом» (стих 17) и «грехом» (стих 20); нечестивцы предаются смерти (стих 12), сжигаются (стих 14) и «отрезаются пред глазами сынов народа» (стих 17), причем «кровь их — на них» (стихи 11–12); они несут «наказание» (стихи 17, 19) и «последствия своего греха» (стих 20). Применительно к связи мужчины с его невесткой столь резкие выражения не использованы и смертная казнь не предписана. Однако такая связь есть *niddâ*, то есть ритуальная нечистота.

Почему же эта связь стоит особняком и определяется лишь как *niddâ*? Лексика подобрана таким образом, чтобы оставить возможность для исключения — левиратного брака. С одной стороны, запрет на секс с невесткой стоит в одном ряду с запретами на другие незаконные виды секса, упомянутые в Лев 18, причем за все эти виды полагается *kārēt* (18:29), а значит, согласно принятым нормам, секс с невесткой есть нравственный грех. С другой стороны, явно сделано исключение для левиратного брака:

в других местах Пятикнижия слово *niddâ* означает «нечистоту», неизбежную и даже ожидаемую в определенных ситуациях.

Таким образом, заповедь в Лев 18:16 и 20:21 действительно оберегает целостность семейной структуры в общих интрасоциальных отношениях и выражает уважение к сексуальности невестки: как правило, мужчина не имеет права жениться на невестке после смерти брата — за нарушение следует (небесное) наказание бездетностью. Однако своеобразная формулировка этих отрывков резервирует возможность для исключения, а именно левиратного брака (Втор 25:5-10), который также защищает целостность семейной структуры и уважает сексуальность невестки.⁹³ Когда мужчина женится на вдове покойного брата, чтобы исполнить долг «левира», вступает в силу исключение из правила, изложенного в Лев 18:16 и 20:21. Вместо кары бездетностью следует благословение потомством, которое продолжает род покойного брата. Бездетность обращается в плодovitость.⁹⁴

Что означает обряд с башмаком? Четвертый вопрос: каков смысл обряда, предписанного в случае отказа мужчины исполнить левиратный долг по отношению к покойному брату? Это единственный случай в законодательстве Пятикнижия, когда человек наказывается позором. Есть сенсационная гипотеза, что данная церемония образно воспроизводит то, что Онан сделал с Фамарью.⁹⁵ Однако она уж слишком экзотична, спекулятивна и плохо обоснована.⁹⁶ Проще предположить, что башмак знаменует власть/ответственность, снятие башмака — «отказ брата от ответственности», а плевок — заслуженный братом «позор».⁹⁷ Хотя дело носит семейный характер и суд не выносит непосредственного карательного приговора, нежелание человека нести ответственность и восстановить род брата навлекает публичное и вечное бесчестье на его имя и дом.

Этот обряд находится в центре хиастической структуры, идущей от стиха 4 до стиха 14, что еще сильнее подчеркивает тему заслуженного стыда и позора за отказ использовать свою прокреа-

тивную силу для «созидания дома брату».⁹⁸ Более того, весьма вероятно, что церемония еще и нацелена на благо вдовы: она «более не связана с семьей покойного мужа и может выйти за муж за кого пожелает».⁹⁹

Обряд посрамления говорит нечто важное о статусе и правах женщин. Перед нами убедительное библейское свидетельство против «представления (видимо, свойственного другим древним ближневосточным обществам. — Р.Д.) о том, что женщина — часть семейной собственности, которую родственник покойного наследует вместе с остальным имуществом... Активная роль женщины в левирате, описанном во Втор 25, показывает, что женщина не вещь, которую передают из рук в руки».¹⁰⁰ Из стихов 7–9 видно, что в этой общественной церемонии женщина имеет право действовать в юридической сфере, представляя покойного мужа: она подает старейшинам жалобу на него и наказывает того, кто отказывается быть «левиром».¹⁰¹

Почему эта заповедь находится в этом месте Второзакония? Последняя проблема связана с контекстом заповеди во Второзаконии. Здесь я следую анализу композиции Второзакония, выполненному Стивеном Кауфманом: Втор 12–26 представляет собой «тщательно продуманную структуру, в которой основные тематические разделы сгруппированы согласно последовательности заповедей Декалога, а именно Декалога в пятой главе Второзакония».¹⁰² Ранее мы уже апеллировали к выводам Кауфмана и, в частности, заметили, что преступления на сексуальной почве рассмотрены в разделе, соотносящемся с седьмой заповедью («не прелюбодействуй»), а закон о разводе — в разработке восьмой заповеди («не укради»: нельзя «красть» достоинство и самоуважение женщины).

А каково место закона о левирате в общей динамике Второзакония? На первый взгляд, ответ может показаться неожиданным: этот закон входит в разработку и иллюстрацию десятой заповеди («не желай...»)¹⁰³ Если вдуматься, замечает Кауфман, это глубоко

не случайно, и можно лишь восхититься работой боговдохновенного автора. Левиратный брак есть «социальный институт, который предполагает легальное исключение из базового запрета десятой заповеди. И он (составитель Второзакония. — Р.Д.) объясняет нам, что существует институт, в котором мужчина может законно претендовать на жену брата».¹⁰⁴ По замечанию Кауфмана, здесь важно понять, что слово «брат» может указывать как на «ближнего (израильянина)», так и на брата в буквальном смысле слова.¹⁰⁵

Майкл Мэтлок во многом согласен с Кауфманом, но сомневается, что левиратный брак является «легальным исключением» из десятой заповеди: скорее уж это «путь подлинного послушания десятой заповеди».¹⁰⁶ Выкладки Мэтлока меня убедили.

«Левир» должен решить, что законно и незаконно, то есть что правильно и достойно в очах Яхве, а что неправильно и греховно. Он может поступить достойно: дать наследника покойному брату и тем самым продолжить имя покойного, обеспечить должное распределение собственности среди глав кланов и позаботиться о вдове. А может поступить постыдно: возжелать богатства покойного брата и защитить лишь наследство собственных детей. Если он выберет вторую из этих возможностей, он нарушит десятую заповедь.¹⁰⁷

Десятая заповедь запрещает желать имущества ближнего («брата»), а в институте левирата имущество брата, сколь бы желанным оно ни было для человека, остается имуществом брата. И как невозможно юридически обеспечить соблюдение запрета *желать* чужого, так невозможно заставить человека вступить в левиратный брак (разве что путем социального давления, через церемонию посрамления).

Соблазн возжелать имущества брата был сильным и, поддавшись ему, человек мог отказаться исполнить долг «левира», узурпировать собственность покойного брата. И напротив, согласиться на роль «левира» значило сказать «нет» соблазну. Таким

образом, закон о левиратном браке не только обеспечивал сына и наследника покойному и поддержку вдове, но и противостоял любостязанию среди семей Израилевых.

«НЕСКРОМНАЯ И АГРЕССИВНАЯ ЖЕНЩИНА»:

ВТОРОЗАКОНИЕ 25:11–12

Сразу за законом о левиратном браке идет интересная заповедь, которая, как мы увидим, тесно связана с темой бездетности (а потому рассматривается нами здесь).¹⁰⁸ Вот распространенный перевод Втор 25:11–12 (СП):

Когда дерутся между собой мужчины, и жена одного из них подойдет, чтобы отнять мужа своего из рук бьющего его, и протянув руку (*yād*) свою, схватит (*ḥāzaq* в гифиле. — Р. Д.) его за срамной уд (*mēbušīm*), то отсеки руку (*kar*) ее: да не пощадит ее глаз твой.

Если этот перевод правилен — а в этом русле понимают текст NASB и большинство английских переводов — перед нами единственный явный случай наказания через увечье в древнеизраильском праве.¹⁰⁹ Получается, что женщина защищала своего мужа как могла, — повредила яички его обидчику, — а ей за это ампутируют руку. Вспоминаются среднеассирийские законы (A § 8): «Если женщина в драке повредила семенник мужчины, ей должно отрезать палец. А если несмотря на то что врач наложил повязку на семенник, второй [тоже] воспалился и омертвел или если в драке поврежден и другой семенник, ей должно вырвать оба...»¹¹⁰ Согласно такому толкованию, глагол *ḥāzaq* в породе гифиль указывает на очень грубое действие, влекущее за собой непоправимое увечье яичкам мужчины, в результате чего он теряет возможность зачать детей.¹¹¹

Если традиционное понимание правильно, то в свете важности прокреации и потомства у евреев, заповедь следует рассматривать как мощное позитивное утверждение сексуальности. Тогда

дело обстоит примерно следующим образом: «Репродуктивная сила враждебного мужчины важнее, чем «естественное» желание женщины помочь мужу любым способом. Настолько существенно, чтобы мужчина родил детей, что защита органов, которые дают ему способность к репродукции, получает абсолютный приоритет».¹¹² Может показаться, что традиционное толкование объясняет, почему данный закон идет сразу после закона о левиратном браке (и даже связан с ним в хиастической структуре).¹¹³ Тогда оба закона имеют отношение к одной теме: угрозе прокреации и опасности бездетности. «Средоточие этих странных заповедей Второзакония — святость прокреации и ее орудий».¹¹⁴ Если левиратный брак борется с бездетностью, заповедуя «левиру» обеспечить потомство покойному брату и его жене, заповедь о «нескромной и агрессивной женщине» пытается предотвратить бесплодие, к которому приводит повреждение мужских репродуктивных органов. В обоих случаях наказание включает публичное и постоянное посрамление нарушителя и хорошо сдерживает попытки нарушить закон.¹¹⁵

Лайл Энслингер предлагает иное толкование.¹¹⁶ Основываясь на символической сексуальной интерпретации, которую Кармайл дал обряду с башмаком (см. выше), Энслингер попытался доказать, что «рукой» (*кар*) здесь названы женские гениталии и что перед нами типичный *lex talionis*: за увечье мужским гениталиям женщина наказывается сходным увечьем (видимо, через клиторидэктомию). Здесь два основных аргумента. Во-первых, Энслингер относит Быт 32:26, 33 к приему Иакова в борьбе: будто Иаков схватил противника за гениталии (но для такой трактовки нужна текстуальная эмендация, чтобы хватающим был именно Иаков). Во-вторых, он относит *кар* в Песн 5:5 к фаллосу. На мой взгляд, оба тезиса сомнительны,¹¹⁷ хотя (сознательная?) двусмысленность слова *кар* в этих отрывках может иметь сексуальный подтекст.

Джером Уолш подытожил толкования, включая традиционное,¹¹⁸ согласно которым женщине наносится постоянное и серьезное увечье: ей ампутируют руку или уродуют гениталии (слово

кар эвфемистически обозначает гениталии). Да, в подобных толкованиях (особенно традиционном) есть свои резоны. Однако Уолш показывает: если вчитаться в текст внимательнее, становятся ясными их филологические и лексические минусы (не говоря уже об аномалии — тогда получается, что перед нами единственный закон во всем еврейском законодательстве, который легитимирует физическое увечье).

- Этот закон описывает драку между мужчинами (буквально: человека с его «братом»), а не нападение внешнего врага. Вряд ли мужчина, которого бьют, находится в смертельной опасности.
- Глагол *ḥāzaq* в породе гифиль необязательно указывает на повреждение яичек. Если бы об этом шла речь, степень наказания варьировалась бы в зависимости от серьезности травмы. И тогда потребовался бы закон, который оговаривал подобные нюансы (как в среднеассирийском праве: см. выше). А поскольку библейское законодательство в эти детали не вдается, скорее всего, речь идет не о постоянном увечье мужским яичкам, но о самой постыдности ситуации (женщина хватает мужчину за половые органы). Отметим, что «яички» здесь обозначаются еврейским словом *mēbušim*, которое связано с глаголом «стыдиться».¹¹⁹
- «Руку» во Втор 25:12 обозначает слово *кар*, а не *yād* (как в предыдущем стихе, описывающем преступление). В ВЗ слово *кар* обычно обозначает «ладонь», — неужели 25:12 содержит «странный образ ампутации ладони»?¹²⁰ Конечно, можно поискать и другие значения. Скажем, это может быть «ступня» (4 Цар 19:24; ср. Ис 37:25), открытый сосуд (блюдо, чаша или ложка — см. особенно Книгу Чисел), пальмовые кисти (Лев 23:40), карман пращи (1 Цар 25:29). Всюду общий элемент — «открытая и вогнутая поверхность».¹²¹ По мнению Уолша, Энслингер мыслит в верном направлении, когда усматривает намек на гениталии в слове *кар* в Быт 32:26,

33 и Песн 5:4–5, но уж «слишком хитроумно» уточняет, какая именно часть тела названа *кар*,¹²² причем теряется указание на «открытую и вогнутую поверхность». Уолш считает, что оба стиха «имеют в виду область таза в целом, а не какие-то конкретные органы», причем *кар* — это «вогнутая поверхность области таза», что точнее всего соответствует нашему понятию «паховая область».¹²³

- (На мой взгляд, решающий довод.) Еврейский глагол *qāṣaṣ* в 25:12 обычно переводят как «отсекать», но таков смысл этого глагола в пиэле,¹²⁴ а *здесь-то у нас порода каль*! Три случая употребления *qāṣaṣ* в породе каль за пределами Втор 25 относятся к группе обитателей пустыни во времена Иеремии, которые имели обыкновение «срезать» или «брить» (*qāṣaṣ* в породе каль, пассивное причастие) волосы на висках. Поэтому резонно предположить, что в породе каль глагол *qāṣaṣ* означает «стричь/брить волосы», а не «ампутировать» (особенно когда речь идет о части тела, покрытой волосами). Если *qāṣaṣ* (в породе каль) в 25:12 подразумевает именно стрижку или бритье, то *кар* в 25:12 — это место, на котором растут волосы (т.е. паховая область, а не ладонь, ибо на ладони волос нет). Отсюда вытекает такой перевод Втор 25:12: «...то выбрей (волосы) у нее в паху». В других текстах ВЗ бритье лобковых волос, как и обнажение гениталий, упоминается в контексте наказания через унижение (2 Цар 10:4–5; Ис 7:20; ср. Ис 3:17; 20:4; Иез 16:37).¹²⁵ Такова была ситуация и в других странах древнего Ближнего Востока.¹²⁶

Я согласен с выводом Уолша, который мы уже цитировали в главе 6: «Снижая строгость наказания с ампутации до временного стыда из-за депиляции, такой перевод позволяет рассматривать наказание как справедливое и адекватное «бесстыдству» женского поступка. Она публично унизила мужчину, схватив за гениталии (но, видимо, не причинив им серьезного вреда), и наказана не увечьем, а публичным унижением, связанным с гениталиями».¹²⁷

Однако Уолш не вполне удачно объясняет, зачем понадобилась эта заповедь. Как и многие другие, он усматривает «тяжесть проступка» в том, что «замужняя женщина инициирует сексуальный контакт с другим мужчиной».¹²⁸ Однако не будем забывать контекст: непосредственно перед этой заповедью идет закон о левиратном браке (Втор 25:5-10), призванный решить проблему бездетности. Судя по всему, и здесь половые органы мужчины защищаются с целью сохранить его способность к прокреации (см. выше о традиционном толковании отрывка).

Если согласиться с традиционным толкованием, наказание постоянное и очень суровое: отсекается рука. Если прав Уолш, наказание все равно нешуточное: применен *lex talionis* и кара через стыд, распространенная на древнем Ближнем Востоке. Как бы то ни было, серьезность преступления подчеркивается в последней кульминационной фразе: «Да не пощадит ее глаз твой» (стих 12).¹²⁹ Яхве твердо намерен защитить способность к прокреации.

ЛЕВИРАТ В ПРОРОКАХ/ПИСАНИЯХ: КНИГА РУФЬ

Третий ветхозаветный отрывок, касающийся левиратного брака, содержится в Книге Руфь. Хотя отдельные ученые сомневаются в наличии этой темы в этой книге,¹³⁰ наличие ряда перекличек между Втор 25:5-10 и Книгой Руфь убедительно обосновано.¹³¹ Среди терминологических привязок мы находим такие выражения, как «жена умершего» (Втор 25:5; Руфь 4:5); «войти к ней и взять ее себе в жену» (Втор 25:5; ср. Руфь 4:13); «останется с именем брата его умершего, чтобы имя его не изгладилось» (Втор 25:6; ср. Руфь 4:5, 10); «пойдет к воротам, к старейшинам» (Втор 25:7; ср. Руфь 4:1-2); «снимет башмак его с ноги его» (Втор 25:9; ср. Руфь 4:7); «созидает дом брату своему» (Втор 25:9; ср. Руфь 4:11). Гулдер делает справедливый вывод: «Такое количество лексических пересечений с Втор 25:5-10 не может быть случайным».¹³² Дональд Легgett показывает, что Книга Руфь содержит аллюзии на левиратный брак не только в параллелях, указанных

Гулдером, но и в 2:20; 3:10, 13 и 4:12.¹³³ А Кэлам Кармайкл выдвигает гипотезу о параллелях в сексуальной символике между Втор 25 и Книгой Руфь.¹³⁴ В общем, представляется ясным, что о левиратном браке в Книге Руфь действительно говорится.

Между тем, на первый взгляд, между установлением Второзакония о левирате и Книгой Руфь имеются определенные различия.

- Во Второзаконии на вдове женится брат покойного, а в Книге Руфь — дальний родственник.
- Второзаконие ставит своей целью сохранить имя покойного, Книга Руфь делает упор на выкупе собственности.
- Во Второзаконии «левир» практически обязан взять на себя ответственность, а в Книге Руфь это не так.
- Второзаконие говорит о «девере» (*yābām*), а Книга Руфь — об «искупителе» (*gō'ēl*).
- Во Второзаконии обряд с башмаком означает позор для человека, а Книга Руфь не сообщает об этом.

Однако эти противоречия более кажущиеся, чем реальные. Как мы уже отметили в анализе Втор 25:5–10, закон о левирате говорит прежде всего о братьях, но переключки с другими библейскими текстами намекают на более широкое применение закона (если брата нет или он не хочет выполнить долг «левира»). В случае с Руфью оба сына Ноемини умерли, а потому расширенное применение было весьма кстати.

Как мы уже видели, в институте левирата была важна и тема потомства, и тема собственности. Ученые показали, что обе они дают важный ключ к пониманию ситуации, описанной в Книге Руфь.¹³⁵ Поскольку одна из основных функций «искупителя» (*gō'ēl*) в древнем Израиле касалась собственности (Лев 25:25), естественно, что в определенных обстоятельствах левират и функции родственника могли объединяться, как это и происходит в Книге Руфь. «Когда бездетная вдова была связана с имуществом, которому угрожала опасность быть потерянным для семьи по

причине бедности, имя покойного возрождалось не только через рождение сына, но и через выкуп его наследия... Двойная цель закона о левирате — восставить потомков покойному и предотвратить отчуждение семейной собственности — реализуется Воозом, когда он женится на Руфи и выкупает собственность». ¹³⁶ «Вооз просто проговаривает то, что всегда предполагалось левиратным долгом». ¹³⁷

Обряд с башмаком действительно задуман как позорный (Втор 25). Однако основной-то смысл состоит в том, что брат снимает с себя левиратную ответственность. И в четвертой главе Книги Руфь мы находим сходную картину. Снимая башмак, ближайший родственник символически отказывается (в пользу Вооза) от выкупа собственности и женитьбы на Руфи. «Степень позора прямо пропорциональна тому, сколь близким родственником является человек». ¹³⁸ А здесь-то нет братьев, которые исполнили бы левиратный долг. И поскольку речь идет о более дальнем родственнике, жесткого требования брать на себя левиратную ответственность уже нет.

Итак, левиратный брак, изображенный в Книге Руфь, полностью согласуется с заповедью Второзакония, хотя и осложняется необходимостью *gō'ēl* выкупить собственность и отсутствием брата, который выполнил бы левиратный долг. «Противоречия между заповедью Второзакония и Книгой Руфь не существует. Просто Книга Руфь описывает более сложный случай. Второзаконие говорит о бездетной вдове, а в Книге Руфь бездетная вдова еще и вот-вот лишится земли, принадлежавшей ее мужу». ¹³⁹

Как мы уже сказали, даже в ветхозаветные времена исполнение левиратного долга не навязывалось, хотя отказ от него считался постыдным. Если подходящим «левиром» является неженатый брат покойного (см. выше), теоретически ничто не мешает продолжать обычай левиратных браков и в новозаветную эпоху. Однако вспомним основную цель левиратного брака: восставить потомка покойному и предотвратить отчуждение семейной собственности. В наши дни это уже не столь актуально, и есть спо-

собы решать подобные проблемы, не обращаясь к институту левиратного брака. Однако принцип заботы о нуждах вдов остается чрезвычайно важным.

ЗАБОТА О ВДОВАХ И СИРОТАХ

ВЗ и другие древние ближневосточные тексты неоднократно выказывали заботу о вдовах¹⁴⁰ и сиротах. Защита вдов, сирот и нищих была распространенной общественной политикой на древнем Ближнем Востоке и считалась добродетелью богов, царей и судей.¹⁴¹ Конечно, ближневосточные обычаи в этом плане очень многообразны, а потому обобщения делать трудно. Однако не вызывает сомнений, что ближневосточное право пыталось обеспечить вдове защиту, достаточную для полноценного существования (если она нуждалась в такой защите).¹⁴² Заповеди Пятикнижия запрещают угнетать вдову и сироту [Исх 22:20–23 (СП 22:21–24)] и говорят об их защите высшим Судьей, Господом (Втор 10:18). Вдовы имели право вкушать от (второй) десятины, приносившейся на праздники (Втор 14:28–29; ср. 16:11, 14; 26:12–13), а также от плодов урожая (Втор 24:17–22; ср. Руфь 2). Всякий, кто попирает их права, проклят (Втор 27:19).¹⁴³ Согласно литературе Премудрости, сам Всевышний защищает вдов [Пс 146:9 (145:9); Притч 15:25], а всякий притеснитель вдов и сирот оскорбляет своего Творца (Притч 14:31) и именуется нечестивцем (Иов 24:1–4). Пророки неоднократно призывают «защищать сироту, вступаться за вдову» (Ис 1:17; ср. Иер 7:6; 22:3; Зах 7:10) и обличают угнетателей вдов (Ис 1:23; Иез 22:7). И мы также должны внять их зову...

ВНЕБРАЧНЫЕ ДЕТИ

Законодательство Пятикнижия

Втор 23:3 (СП 23:2) запрещает «мамзеру» (*tamzēr* — обычно переводят как «незаконнорожденный») входить в общество Господне. Понятие *tamzēr* встречается в ВЗ лишь дважды (здесь и в Зах 9:6), и точный его смысл неясен. Согласно другим библейским заповедям, соблазнитель должен жениться на соблазненной им девушке — стало быть, потомство от этой пары незаконнорожденным не являлось (Втор 22:29). Поэтому, возможно, *tamzēr* — плод инцестной связи, за которую не полагалась смертная казнь (например, Лев 20:19).¹⁴⁴ Еще один вариант: поскольку слово *tamzēr* может происходить от глагола *nāzar* (в гифиле — «посвящать»), речь идет о ребенке, ««посвященном» чужеземному богу, ибо зачатом в ходе храмового ритуала плодородия».¹⁴⁵ Насчет этимологии можно поспорить, но в пользу последней гипотезы свидетельствует Зах 9:6, где данное понятие относится к смешанному слепоглухонемому населению, частью состоявшему из почитателей иных богов, в том числе богов плодородия.¹⁴⁶ Если так, то вполне понятно, что «дети, зачатые и рожденные в обстановке, напрямую связанной с чужеземным культом, будут мерзостью в глазах израильтян и Бога».¹⁴⁷ (О богопротивности сексуальных обрядов в культах плодородия см. подробнее в главе 3.)

Исключение детей, рожденных от незаконной связи¹⁴⁸ — какая бы связь ни имелась в виду, — из общества Израилева¹⁴⁹ до десятого поколения, очевидно, отражает уважение Бога к святости брака и богопротивность незаконного секса. Казалось бы, чем виноват сам ребенок? Однако с точки зрения Бога, целостность семьи и сексуальности в семье столь важна для сохранения общины Завета, что последствия нарушения этой целостности должны быть предельно ясными.

ПРОРОКИ/ПИСАНИЯ

Согласно Суд 11:1, Иеффай был «сыном блудницы». Из повествования видно, как презирали в израильском обществе детей, рожденных вне брака: «И жена Галадова родила ему сыновей. Когда возмужали сыновья жены, изгнали они Иеффая, сказав ему: ты не наследник в доме отца нашего, потому что ты сын другой женщины» (стих 2).¹⁵⁰ Фраза явно неслучайна, ибо в следующем стихе говорится, что «убежал Иеффай от братьев своих и жил в земле Тов» (стих 3). Согласно стиху 7, презирали и изгоняли Иеффая не только братья, но и все горожане, ибо Иеффай спрашивает старейшин: «Не вы ли возненавидели меня и выгнали (*gāraš* в пиэле. — Р.Д.) из дома отца моего?». Несмотря на такое отвращение к Иеффая, его способности к руководству и военным действиям перевесили обстоятельства, связанные с рождением, и он был избран главой и военачальником Галаада. А в итоге Бог определил Иеффая быть судьей Израилевым (Суд 11-12).

Еще возможный пример внебрачных детей: некоторые из сыновей Гомери, «жены-блудницы», с ее «детьми блуда» (Ос 1:2). Не исключено, что кто-то из них был зачат Гомерью во внебрачной связи. Возвещая суд Израилю и Иудее, Осия говорит, что люди «Господу изменили, потому что родили чужих (*zār*) детей» (Ос 5:7). Без сомнения, это относится к духовному отступничеству: многие называли своим «Отцом» Баала, а не Яхве, и в этом смысле были (духовно) внебрачными.¹⁵¹ Но могут подразумеваться и буквальные дети, рожденные от незаконных союзов в связи с ханаанейским культом плодородия.¹⁵² Упоминание Иез 16:4-6 о брошенной девочке-ребенке (олицетворение Иудеи!) также может быть отсылкой к языческому обычаю бросать детей (особенно девочек), рожденных вне брака в связи с ритуалами культов плодородия, обычной проституцией и прочими видами внебрачного секса. К этим и другим способам «контроля за рождаемостью» мы сейчас и перейдем.

КОНТРОЛЬ РЕПРОДУКЦИИ/ПОПУЛЯЦИИ И ПРОБЛЕМА АБОРТА

КОНТРОЛЬ РЕПРОДУКЦИИ/ПОПУЛЯЦИИ

На древнем Ближнем Востоке существовали разные методы контроля репродукции/популяции: стерилизация/кастрация, половое воздержание, альтернативные формы половых отношений, контрацепция (через химические антиспермициды), прерванный половой акт, детоубийство (лишение жизни новорожденных) и аборты.¹⁵³ Едва ли эти методы были широко распространены: все-таки всюду [и не только в еврейском обществе — Пс 127:5 (СП 126:5)] ценилось, когда дом полон сыновей. С репродукцией были связаны такие проблемы, как бесплодие и бездетность, детская смертность¹⁵⁴ и малое число детей. Однако в некоторых случаях беременность считалась нежелательной, неожиданной или незаконной (например, у тех ближневосточных жриц, которые дали обеты не иметь детей).¹⁵⁵ И тогда контролировалась рождаемость (относительно целибата и прерванного полового акта см. главу 7). Сексуальное воздержание, по-видимому, было скорее исключением, чем правилом,¹⁵⁶ хотя на время ритуальной нечистоты у женщин секс возбранялся (см. главу 7 о воздержании в период менструаций). Альтернативные формы половой связи на древнем Ближнем Востоке могли быть связаны с проституцией (см. главу 7) или гомосексуальной практикой — у шумерских и вавилонских слугителей культа (см. главу 4).

Механические методы контрацепции, особенно модные у египтян, включали экзотические зелья (например, кору ивы, смешанную с сожженными яичками кастрированного осла) и тампоны во влагалище (шерстяные тампоны, смоченные в меде).¹⁵⁷ Такие способы могли быть знакомы и евреям. Молчание ВЗ на сей счет обусловлено, видимо, «либо отказом от подобной контрацепции из-за высокой ценности детей... либо тем, что эта практика считалась естественной и не заслуживающей упомина-

ния».¹⁵⁸ Поскольку евреи считали, что секс не подчинен цели деторождения и имеет ценность сам по себе¹⁵⁹ — несет супругам удовольствие, — в богословском плане ничто не мешало еврейским парам использовать контрацептивы по мере необходимости. Однако, поскольку большие семьи были в чести, возможно, контрацептивы оставались вопросом спорным.

Возможно, в древнееврейское общество (особенно во дворцы) проникла такая ближневосточная практика, как кастрация. Еврейское слово *sārîs* — заимствование из аккадского языка и в допленные времена обозначало чиновника при дворе, совсем не обязательно кастрированного.¹⁶⁰ Однако в период плена и после плена так стали называть евнухов, поставленных на службу при царе и/или на охрану гарема.¹⁶¹ Как мы уже отметили в главе 7, Пятикнижие запрещает кастрацию [Лев 21:20; Втор 23:2 (СП 23:1)]. Поэтому понятие *sārîs*, возможно, относится большей частью (хотя и не исключительно) к чужеземцам (ассирийцам, вавилонянам, персам) или иудеям, кастрированным в плену.¹⁶² Царские дворы новоассирийской, нововавилонской и персидской империй часто использовали евнухов в качестве надзирателей гарема. В рассказе о периоде объединенной монархии Библия упоминает о евнухах только в связи с правлением Ахава: у царицы Иезавели были евнухи (*sārîsim*), которые впоследствии выбросили ее из окна царского дворца (4 Цар 9:32–33). Использование кастратов подчеркивает вопиющее пренебрежение Иезавели к закону Яхве. Возможно, данный обычай сохранился и при последующих израильских и иудейских царях, которые «делали зло в очах ГОСПОДА».¹⁶³ Как мы подчеркнули в главе 7, Бог обещает евнуху, который ощущает себя «сухим деревом», что он будет особенно почтен в доме Божьем: «...тем дам Я в доме Моем и в стенах Моих место и имя лучшее, нежели сыновьям и дочерям; дам им вечное имя, которое не истребится» (Ис 56:3–5).

В израильское общество попал и такой ближневосточный способ контроля за рождаемостью, как отказ от новорожденных девочек, которых попросту оставляли умирать. Судя по всему,

практика отказа от детей была распространена в древней Месопотамии в течение всего периода библейской истории. Меир Малул показывает, что детей выбрасывали на улицу, оставляли в лесу и в горах, бросали в реки и колодцы, болота и даже лужи.¹⁶⁴ Как правило, поступали так сразу после рождения ребенка, когда ребенок был еще в кровях.¹⁶⁵ По-видимому, именно на данный обычай намекает Иез 16:4-5, где Яхве рассказывает «дщери Иерусалима», как нашел ее: «...ты выброшена была на поле, по презрению к жизни твоей, в день рождения твоего. И проходил Я мимо тебя, и увидел тебя, брошенную на поприще в кровях твоих, и сказал тебе: "Живи!" Да, Я сказал тебе в кровях твоих: "Живи!"» Из обращения Бога с выброшенным младенцем, видно, насколько мерзок Ему этот обычай: Всевышний хочет жизни, а не смерти всем детям, даже выброшенным.

Не менее богомерзки детские жертвоприношения. Что касается Ближнего Востока — где время от времени людей в жертву приносили, особенно в более древний период, — во втором тысячелетии до н.э. детские жертвоприношения практиковались преимущественно в Ханаане.¹⁶⁶ Судя по всему, такое случалось в условиях национальной опасности, в частности при осаде ханаанейских городов. Самые же жуткие обычаи подобного рода связаны с ханаанейским культом Молоха.¹⁶⁷ Библия неоднократно обличает их.¹⁶⁸ Детей приносили в жертву и в североафриканском городе Карфаген (около 750–146 годов до н.э.), как явствует из раскопок гигантского кладбища с останками жертв. Это место называлось «Тофет», как и в Иерусалиме (4 Цар 23:10; Иер 7:31–32; 19:6, 11–14). Хотя контроль популяции не был основной функцией детских жертвоприношений в Палестине и раннем Карфагене, создается впечатление, что к IV–III векам до н.э. так стали поступать уже в целях контроля за рождаемостью.¹⁶⁹ Как мы увидим, основной вызов израильтянам в Ханаане состоял именно в этих жертвоприношениях, а не в абортах.

Существуют ближневосточные свидетельства о практике абортов. Судя по клинописным текстам¹⁷⁰ и египетским источникам,¹⁷¹

для прерывания беременности употребляли определенные зелья. Не исключено также, с учетом достаточно высокого уровня хирургии, что бытовали и хирургические методы (хотя известные нам древние ближневосточные тексты о них не упоминают).

Впрочем, похоже, что в разные времена на абортыв смотрели по-разному. В этом смысле особенно показательны месопотамские законы о выкидышах. Как мы увидим, ранние кодексы (шумерское право и кодекс Хаммурапи) не считали плод личностью, а потому не возбраняли абортыв. Ко времени среднеассирийских законов (считается, что они отражают ассирийские воззрения XV века до н.э. и введены примерно в 1400–1200 годах до н.э.) ситуация изменилась: плод уже считали личностью, а потому абортыв были объявлены вне закона.

Из всех древних ближневосточных законодательств только среднеассирийские законы (около 1400 года до н.э.) касаются вопроса об абортыв. §53 напрямую запрещает абортыв, причем наказание весьма сурово: виновную женщину сажали на кол и не хоронили; если же она умерла при попытке сделать аборт, все равно ее тело сажали на кол и не предавали погребению.¹⁷² Тяжким же считали ассирийцы данное преступление! «Жестокость наказания (посаждение на кол) и отказ в погребении не оставляют сомнений, что речь идет о великом злодействе и даже святотатстве». Г.Р.Драйвер и Майлз делают вывод, что в ассирийском праве посаждение на кол «назначалось за худшее, что может сделать мать, — убить дитя в своей утробе». Закон не объясняет причин, но, с точки зрения Г.Р.Драйвера и Майлза, «как и в случае с самоубийством, своим нечестием женщина пролила священную кровь семьи и тем самым навлекла гнев небес не только на себя, но и на все сообщество».¹⁷³

Судя по всему, в Ханаане абортыв не были регулярной практикой. Быть может, именно поэтому библейские заповеди и повествования о них не упоминают. Сколь существенно это молчание с учетом решительного «нет» абортыв в среднеассирийском праве конца второго тысячелетия до н.э.? Библейские собрания законов,

подобно их аналогам в других странах древнего Ближнего Востока, не ставили своей задачей охватить все стороны жизни.¹⁷⁴ Дэвид Инстон-Бруэр объясняет: «Из знакомства Пятикнижия с ближневосточными законодательствами можно предположить, что Ветхий Завет хранит молчание там, где согласен с господствующими обычаями».¹⁷⁵ Эндрю Хилл применяет этот принцип к абортам и отмечает, что молчание — вовсе не знак согласия: «Скорее всего, евреи исходили из того, что в их среде запреты на аборт — норма, тем паче, что в древности аборт вообще делались крайне редко. Евреи не видели необходимости осуждать действия, преступность которых самоочевидна».¹⁷⁶ Мередит Клайн приходит к сходному выводу: «Задумать аборт было для израильтянки настолько немыслимо, что законодательство даже не сочло нужным упомянуть аборт».¹⁷⁷

СТАТУС ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ПЛОДА И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ВОПРОСА ОБ АБОРТАХ

Древний ближневосточный контекст. Как мы уже сказали, шумерские законы и кодекс Хаммурапи, касаясь темы выкидышей, не придавали плоду в утробе юридический статус личности: отсюда и наказание — штраф, без всякого *lex talionis*. Согласно законам Липит-Иштара (около 1934–1924 годов до н.э.), тридцать сиклей серебра должен был уплатить человек, ударивший чью-либо дочь, если это привело к выкидышу (§d);¹⁷⁸ и пять сиклей платил тот, кто ударил чужую беременную рабыню, если это привело к выкидышу (§f).¹⁷⁹ Согласно шумерским законам (около 1800 года до н.э.), человек, случайно ударивший женщину, должен был уплатить десять сиклей серебра в случае выкидыша (§1);¹⁸⁰ если же удар, приведший к выкидышу, был намеренным, штраф составлял двадцать сиклей (§2).¹⁸¹ Кодекс Хаммурапи (около 1760–1750 годов до н.э.) дает сходные правила (но разные для высшего, среднего и низшего класса): если аристократ (*awīlu*) спровоцировал выкидыш у дочери другого аристократа, он должен был

заплатить штраф в десять сиклей серебра (§ 209);¹⁸² если страдала дочь простолюдина, наказание составляло пять сиклей (§ 211);¹⁸³ если страдала рабыня, наказание составляло два сикля (§ 213).¹⁸⁴ И наконец, хеттские законы (около 1650–1500 годов до н.э.) определяют штраф в десять сиклей серебра тому, кто спровоцирует выкидыш у свободной женщины на десятом месяце беременности, и пять сиклей — при выкидыше на пятом месяце беременности (§ 17);¹⁸⁵ сумма в пять сиклей выплачивалась, если случился выкидыш у рабыни на десятом месяце беременности.¹⁸⁶

Итак, древнейшие собрания законов говорят лишь о штрафах. Напротив, среднеассирийские законы (около 1400 года до н.э.) используют принцип *lex talionis*, предполагая, что нерожденный плод имеет юридический статус личности, человека. Согласно А§ 50, если мужчина ударит женщину и у нее случится выкидыш, с ним нужно поступить соответственно: если у мужа пострадавшей не было сыновей, «за плод ее ударившего должно убить».¹⁸⁷ В А§ 52 сказано: «Если человек ударил проститутку и причинил ей выкидыш, должно нанести ему удар за удар, и он должен заплатить жизнь». Хотя фраза «заплатить жизнь» может означать «выплату фиксированной суммы, представляющей ценность личности»,¹⁸⁸ это не меняет вывода: плод считается личностью, и применяется принцип *lex talionis*.

Исход 21:22–25. Закон Моисеев не касается темы абортов напрямую, но в одном отрывке рассматривается важный релевантный вопрос: можно ли считать плод человеком? Приведем этот отрывок в расхожем переводе:

Когда дерутся люди, и ударят (wēnāgrû, от nāgar. — Р.Д.)¹⁸⁹ беременную женщину, и она выкинет (wēyāš'û yēlādêhā, буквально «и выйдут дети»¹⁹⁰. — Р.Д.),¹⁹¹ но не будет другого вреда ('asôn), то взята с виновного пеню, какую наложит на него муж той женщины, и он должен заплатить оную при посредниках (biplilîm);¹⁹² а если будет вред ('asôr), то отдай душу (nereš) за душу (nereš), глаз за глаз,

зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу, обожжение за обожжение, рану за рану, ушиб за ушиб.

На протяжении столетий многие толкователи,¹⁹³ в том числе некоторые христианские сторонники права женщины совершать аборт,¹⁹⁴ усматривали в Исх 21:22-25 обоснование тезису в том, что плод — не полностью человек, а потому имеет меньшую ценность. Большинство из них понимают фразу *wēyās'û yēlādēhā* как указание на выкидыш, то есть мертворожденного ребенка (стих 22а). Поскольку плод не вполне человек, от обидчика требуется всего лишь штраф (стих 22б). Лишь в случае дополнительного вреда (если сама женщина получила серьезную травму или умерла) применяется принцип эквивалентного наказания (*lex talionis*).

Однако это толкование плохо учитывает лингвистические особенности текста. Обратим внимание на некоторые нюансы еврейского оригинала.

- Фраза *wēyās'û yēlādēhā* (стих 22а) буквально означает «и дети выйдут». Существительное *yeled* («дитя») — обычное для ВЗ обозначение ребенка в возрасте от младенчества до двенадцати лет.¹⁹⁵ А «мертворожденного ребенка» обозначает слово *pēreḥ*,¹⁹⁶ которого здесь нет.
- Глагол *yāṣā'* («выходить») регулярно описывает *обычное* рождение детей.¹⁹⁷ Когда речь идет о мертворожденном ребенке, этот глагол всегда сопровождается какой-либо формой глагола *mūt* («умирать»),¹⁹⁸ который опять же отсутствует в Исх 21:22.
- В ВЗ выкидыш обозначается не словом *yāṣā'*, а словом *šākāl* («выкидывать»),¹⁹⁹ и последний глагол использован чуть дальше в кодексе Завета (Исх 23:26). Если бы Моисей имел в виду «выкидыш», он обязательно употребил бы то же слово *šākāl*, что и в последующем отрывке.

Напрашивается вывод: фраза *wēyās'û yēlādēhā* указывает не на выкидыш, а на преждевременные роды. Этот вывод разделяют

многие исследователи и комментаторы.²⁰⁰ Также и современные евангельские переводчики ВЗ всерьез считаются с вышеупомянутыми лексическими особенностями и переводят фразу как указание на преждевременные роды.²⁰¹

Требует внимания и слово *'āsôn* («вред», «повреждение»)²⁰² За пределами данного отрывка оно встречается в ВЗ лишь трижды, причем только в рассказе об Иосифе, где Иаков опасается «вреда» своему сыну Вениамину в случае, если тот пойдет в Египет (Быт 42:4, 38; 44:29). Судя по всему, оно имело довольно общий смысл и обозначало любой серьезный вред, включая несчастный случай, заканчивающийся смертью.²⁰³ В Исх 21:22–23 проблема состоит не столько в том, что такое *'āsôn*, сколько в том, кому этот «вред» наносится». Толкователи, которые считают, что в стихе 22 речь идет о выкидыше, считают, что вред уже нанесен через выкидыш, поэтому подставляют в стихах 22–23 слово «другой» или «дальнейший» (вред): мол, имеется в виду дополнительный вред, нанесенный матери, который и требует воздаяния по принципу *lex talionis*.²⁰⁴ Однако, если отрывок говорит о преждевременных родах, в подобной подстановке нет необходимости, ведь серьезной и роковой травмы не случилось. Таким образом, понятие *'āsôn* сразу после фразы «и дети выйдут», — коль скоро нет еврейского слова *lāh* («ей»), ограничивающего вред женщиной — носит неопределенный характер. Оно относится как минимум к недоношенному ребенку, а возможно, и одновременно к матери и ребенку.²⁰⁵

Получается следующая картина. Согласно стиху 22: если ни матери, ни ребенку не причинен вред, с обидчика лишь взыскивается штраф — видимо, с целью компенсации физического и морального урона, или «поскольку здоровье матери и ребенка оказалось в опасности», или из-за «беспокойства родителей по поводу преждевременных родов».²⁰⁶ Стих 23 говорит: если матери или ребенку нанесен серьезный или роковой урон, вступает в силу закон *lex talionis*.²⁰⁷

Подводя итоги, можно обозначить два ключевых момента.

- Фраза *wěyāṣ'û yělādêhā* относится к преждевременным родам, а не к выкидышу.
- Понятие *'āsôn* включает вред матери и вред ребенку.

Можно сделать вывод: закон справедливого воздаяния (*lex talionis*) в стихе 23–24 применялся не только к матери, но и к плоду. Тем самым, плод получал статус человеческого существа, наряду с матерью.²⁰⁸ А если плод — полностью человек, то напрашивается и следующий вывод: данный отрывок никоим образом не подтверждает легитимность абортот. Напротив, отнять жизнь у человеческого плода значило совершить убийство, как и отнять жизнь у матери.

Другие ветхозаветные отрывки, касающиеся статуса человеческого плода. Ряд других ветхозаветных отрывков показывают, что Бог действительно считает нерожденное дитя человеком. Например, согласно Книге Иова, Бог лично формирует каждого человека во чреве матери:

Твои руки трудились надо мною
и образовали всего меня кругом, —
и Ты губишь меня?
Вспомни, что Ты, как глину, обделал меня,
и в прах обращаешь меня?
Не Ты ли вылил меня, как молоко,
и, как творог, сгустил меня,
кожей и плотью одел меня,
костями и жилами скрепил меня,
жизнь и милость даровал мне,
и попечение Твое хранило дух мой?
(Иов 10:8–12)

Относительно участия Всевышнего в создании себя и других людей Иов также говорит: «Не Он ли, Который создал меня во чреве, создал и его и равно образовал нас в утробе?» (Иов 31:15).

Сходное богодухновенное свидетельство дает псалмопевец:

Ибо Ты устроил внутренности мои
и соткал меня во чреве матери моей.
Славлю Тебя, потому что я дивно устроен.
Дивны дела Твои,
и душа моя вполне сознает это.
Не сокрыты были от Тебя кости мои,
когда я созидаем был в тайне,
образуем был во глубине утробы.
Зародыш (*gōlem*)²⁰⁹ мой видели очи Твои;
в Твоей книге записаны
все дни, для меня назначенные,
когда ни одного из них еще не было.
[Пс 139:13–16 (138:13–16)]

Изучив мотив *creation corporis* («сотворение индивида») в Пс 139 (СП 138), Уильям Браун замечает: «Каждая физическая нить, сплетаемая втайне, несет в себе нравственный заряд существа. При зачатии была установлена и физическая, и нравственная конституция человека».²¹⁰ Браун также говорит о значении Пс 139 (СП 138) и Иов 10: «С точки зрения обоих авторов, утроба есть обитель, где происходит творческая и созидательная деятельность Бога. Здесь сходятся физическая природа и нравственное воспитание. Утроба — это убежище, неуязвимое для физического и нравственного вреда... На счастье или на горе себе, Иов и псалмопевец рассматривают *creation corporis* как знак и печать Божьего безусловного залога верности. Это дар, сродни дару Завета, который Всевышний дает еще в утробе».²¹¹ Правильно уловил пафос Пс 139:13–16 (СП 138:13–16) Джон Стотт: «Плод рассматривается не как орган материнского тела, который можно удалить подобно миндалинам и аппендиксу, и даже не как потенциальный человек, но как человеческая жизнь, пусть еще не зрелая, но способная вырасти в полноту человечества, которым плод уже обладает».²¹²

Сходные мысли мы находим у Исайи: «Так говорит ГОСПОДЬ, искупивший тебя и образовавший тебя от утробы матери: Я ГОСПОДЬ, Который сотворил все...» (Ис 44:24). Иеремия приводит свидетельство Всевышнего о том, как Он созидал Иеремию: «Прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя, и прежде нежели ты вышел из утробы, Я освятил тебя: пророком для народов поставил тебя» (Иер 1:5).

Джон Дэвис пишет о значении данных отрывков: «Все эти тексты показывают, что особые отношения Бога с людьми могут начинаться задолго до того, как они сами осознают личные отношения с Ним. Бог вступает с людьми в отношения глубоко личностные задолго до того, как сообщество начнет обращаться с ними как с личностями «в полном смысле слова»... Действия Бога разительным образом контрастируют с нынешними представлениями о личном начале».²¹³ Пол Фаулер добавляет: «Личные отношения Бога с теми, кто еще не рожден, сообщают им личностную ценность. Если мы — личности, поскольку Бог вступает с нами в личностные отношения, то нерожденные — также личности, поскольку забота Бога о них начинается еще в утробе».²¹⁴

Дополнительные аргументы в пользу такой трактовки можно найти в упоминаниях о том, что плод в утробе обладает духовной/нравственной природой. Согласно Псалмам, грешная природа присуща уже плоду: «С самого рождения отступили нечестивые, от утробы заблуждаются, говоря ложь» [Пс 58:4 (СП 57:4)]. Оказывается, плод обладает нравственной природой даже с момента зачатия [Пс 51:7-8 (СП 50:5-6)]. Когда Нафан обличил Давида в прелюбодеянии с Вирсавией, Давид покаялся: «Вот, я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя». Дэвид Далглиш пишет об этом стихе: «В Пс 50:5 псалмопевец соотносит свою греховность с самым началом жизни, возводит свое развитие к периоду до рождения... к своему формированию в материнской утробе и даже к часу зачатия».²¹⁵

Фаулер пишет о значении этих стихов для понимания нравственной природы плода и его взаимосвязи с образом Божиим:

«Коротко говоря, нравственные и духовные качества присущи плоду еще в утробе. Если образ Божий имеет отношение к нравственной природе человека, то эта природа передавалась от Адама (Быт 5:3). Не приходится сомневаться, что если некто имеет нравственные качества, он — личность».²¹⁶

Ветхозаветные авторы также учили о базовой преемственности между пренатальной и посленатальной человеческой жизнью. В Пс 139 «Давид *видит* себя живущим в материнской утробе [Пс 139:13сл. (СП 138:13сл.)]».²¹⁷ Джон Стотт пишет об этом псалме: «Псалмопевец выделяет в своей жизни четыре периода: прошлое (стих 1), настоящее (стихи 2–6), будущее (стихи 7–12) и время до рождения (стихи 13–16). Всюду он выступает как «я». Он, взрослый и зрелый человек, и он в утробе матери — одно и то же лицо».²¹⁸ Аналогичным образом дело обстоит со многими стихами, которые мы уже цитировали, где пророк использует личные местоимения («я», «меня», «мой» и т.д.), описывая не только постнатальную человеческую жизнь, но и плод в утробе.

Особенно показательно, что зачастую библейские авторы описывают пренатальную и постнатальную жизнь одним и тем же понятием. К примеру, слово *geber*, обычно обозначающее «молодого и сильного мужчину»,²¹⁹ описывает в Иов 3:3 зародыш: «Погибни день, в который я родился, и ночь, в которую сказано: зачался человек (*geber*)!» Слово *yeled*, которое обычно указывает на ребенка от младенчества до двенадцати лет,²²⁰ использовано и в Исх 21:22 (см. выше). Слово *bēn* («сын»)²²¹ употреблено в Быт 25:22 во множественном числе по отношению к детям в утробе Ревекки: «Сыновья (*habbānīm*) в утробе ее стали биться».

Из ветхозаветных высказываний о статусе плода в утробе²²² Брюс Уолтке делает следующий очевидный вывод: «Образ Божий присутствует уже в утробе... На богословских и экзегетических основаниях можно прийти к выводу, что тело, жизнь и способность человека к нравственному суждению возникают одновременно при зачатии». Затем Уолтке дает «четкое суждение о нравственности индуцированных аборт. Плод — это человек

и имеет такое же право на жизнь, какое имеет любой другой человек. Более того, умерщвление плода есть убийство, посягательство на жизнь ближнего, который получил жизнь от Бога, и нарушение заповеди “не убий”». ²²³

Здесь не место обсуждать вопрос о том, как применять библейское учение о прокреативной сексуальности к этическим проблемам современной Церкви (в частности, исследованию стволовых клеток, клонированию, генной инженерии, искусственному оплодотворению, попытке влиять на пол ребенка через сортировку спермы). Однако ВЗ дает базовые принципы, которыми можно руководствоваться в выборе этической линии.

ПРОБЛЕМЫ/ИСКАЖЕНИЯ ПРОКРЕАТИВНОЙ СЕКСУАЛЬНОСТИ И МИЛОСТЬ БОЖЬЯ

О какой бы из вышеупомянутых проблем ни шла речь, для людей открыта милость Божья. Эта милость отражена в ритуале обрезания: Всевышний видит, что люди не могут слушаться Его как надо, и дает прикровенный намек на то, что сила Его совершается в нашей слабости. Божья милость сияет и среди многочисленных случаев бесплодия: иногда Бог чудесным образом дает детей, и всегда Он заботится о бездетных, всегда дарит им чувство Своего присутствия. Он милостив к вдовам и сиротам. За благополучие всех нуждающихся вдов и сирот Бог берет личную ответственность. А именно бездетным вдовам Он предлагает институт левиратного брака, сиротам же — адаптацию: адаптацию людьми или осознание того, что Бог есть Отец всем покинутым (Иез 16:1-7). Всевышний творит чудо и для тех, кто рожден вне брачных уз: в Его очах они становятся законными детьми. Родители же, которые зачали детей вне брака, находятся под постоянной опекой Божьей (Ос 1-3).

Детям, которым Бог в неисповедимой мудрости своей попустил пострадать от руки врага, Бог дает утешение и исцеление, а

также обетование о возмездии обидчикам. Возмездие ждет и тех, кто совершал немыслимый грех перед невинными детьми, принося их в жертву. Однако прощает Всевышний тех, кто раскаялся в пролитии невинной крови и даже крови собственных детей (ср. Манассия; 4 Цар 21:6, 16; 2 Пар 33:10–17).

Бог готов простить и очистить тех, кто совершил аборт, как Он готов простить и любого другого убийцу. В своей вдохновенной молитве Давид кается не только за прелюбодеяние с Вирсавией, но и за «кровопролитие», убийство [Пс 51:16 (СП 50:16)]. Сказанное в этом псалме о прелюбодеянии (см. главу 8) применимо и к убийству. Впрочем, небесная милость не спасла Давида от последствий греха: четырех сыновей он потерял.

И все-таки, несмотря на все свое желание говорить о необъятности милости Божьей, повальное в Церкви и обществе пренебрежение к библейскому учению заставляет заканчивать главу на более грустной ноте, словами тревоги. Ведь воля Божья предельно понятна: аборт — это убийство, нарушение шестой заповеди («не убий»). Когда, наконец, верующие услышат вопль бесчисленного множества нерожденных людей, которых убили, прежде чем они получили возможность говорить? Бог, призвавший на суд древний Израиль за убийство детей, которых проводили через огонь во имя языческих богов, призовет на суд и нынешнее поколение, которое не желает слушать ни Его голос, ни голос тех, кому не дали родиться.²²⁴

Глава 12

КРАСОТА ПРОТИВ НАСИЛИЯ И ПАРОДИИ НА КРАСОТУ

ПОЛОЖИТЕЛЬНЫЕ УТВЕРЖДЕНИЯ РАЙСКОГО ИДЕАЛА

ПОВЕСТВОВАНИЯ ПЯТИКНИЖИЯ

Еврейская фраза *ṭôb mē'ôd* («хорошо весьма»), с ее указанием на абсолютную благость и целостность, уместность и красоту, относится в Быт 1:31 ко *всему* творению Божьему, включая человеческую сексуальность. Первый же стих, описывающий человеческую историю после грехопадения, показывает, что сексуальность осталась благой: «Адам познал Еву, жену свою; и она зачала, и родила Каина» (Быт 4:1). Как мы уже отметили в главе 10, глагол «познавать» (*yāda'*) часто намекает на глубоко личные отношения с объектом познания, а упоминание о зачатии и рождении отражает начало исполнения благословения, данного людям («плодиться и размножаться»). Даже за пределами Эдема сексуальность должна быть красивой, целостной и благой.

Книга Бытие не так часто углубляется в повседневную сексуальную жизнь патриархов и их жен, чтобы мы ясно увидели их положительное отношение к целостной красоте сексуальности,

но есть красноречивые детали. Рассказчик вовсе не обходит стороной сексуальную красоту. В частности, он обращает внимание на физическую красоту Сарры. Авраам говорит жене: «Я знаю, что ты женщина, прекрасная видом (*yěpat-mar'eh*)» (Быт 12:11); и египтяне «увидели, что она женщина весьма красивая (*yārâ... mē'ōd*)» (Быт 12:14). Аналогичным образом сказано о Ревекке. Ревекка выходит к источнику, и слуга Авраама видит, что «девица прекрасна видом (*tōbat mar'eh mē'ōd*)» (Быт 24:16). Так и Исаак видел свою возлюбленную жену: «Она прекрасна видом (*tōbat mar'eh*)» (Быт 26:7). Рассказчик говорит, что Рахиль «была красива станом и красива лицом (*yěpat-tō'ar wiypat mar'eh*)» (Быт 29:17). (Среди мужчин так описан Иосиф в контексте искушения женой Потифара: «Иосиф был красив станом и красив лицом (*yěpēh-tō'ar wiypēh mar'eh*)» (Быт 39:6).) Контекст каждого из этих утверждений физической красоты показывает, что перед нами и намек на красоту характера (как мы уже видели в анализе рассказов о женах патриархов; см. ниже об Иосифе).

Патриархи и их жены не только считали друг друга привлекательными, но и любили друг друга. Иногда повествование говорит об этом напрямую. Например, Исаак не только «взял Ревекку, и она сделалась ему женой», но «он полюбил (*'āhēb*) ее» (Быт 24:67). Три раза рассказчик сообщает, что Иаков любил Рахиль: с помощью глагола *'āhēb* в Быт 29:18, 30 и существительного *'ahābā* в Быт 29:20.

А вот мимолетная сцена чувственной любовной игры: царь видит в окно, как «Исаак играет (*mēšahēq*) с Ревеккой, женой своей» (Быт 26:8). Слово *mēšahēq*, причастие породы пизель, создает переключку с именем Исаака (которое содержит те же согласные и по значению связано с темой «игры») и предполагает интенсивный и продолжительный обмен «супружескими ласками». ¹ Можно понять, что радостно и страстно любили друг друга Иаков и Рахиль: Иаков отработал семь лет, чтобы добиться ее руки, и эти годы «показались ему за несколько дней, потому что он любил ее» (Быт 29:20).

Уважение Бытописателя к красоте и чистоте сексуальной любви заметно в композиции второй половины книги (Быт 25–50). Как мы отметили в предыдущих главах, центр хиастической мегаструктуры приходится на Быт 38–39. Моисей явно желал противопоставить искаженной сексуальности в отношениях Иуды и Фамари целомудрие Иосифа с его достоинством и верностью. «Наконец, когда мы возвращаемся от Иуды к рассказу об Иосифе (Быт 39), мы переходим от темы сексуальной невоздержанности к кажущемуся поражению, а затем триумфу через сексуальное воздержание — к Иосифу и жене Потифара».² Быт 39 содержит возвышенный рассказ о чистоте и принципиальности Иосифа, который отверг эротические посягательства жены Потифара. Подчеркивается, что Иосиф понимал: сексуальный грех есть грех против Бога. Когда жена Потифара зазывала его вступить в связь с ней, он ответил: «Как же я сделаю это великое зло и согрешу пред Богом?» (Быт 39:9).

ЗАКОНОДАТЕЛЬНОСТЬ ПЯТИКНИЖИЯ

Здесь утверждение целостности и красоты сексуальности следует осмысливать в свете общего характера правового материала. Заповеди, которые мы рассматривали в предыдущих главах, имели форму запретов. Такова тенденция закона в целом: он оберегает «жизнь, свободу и стремление к счастью», ограничивая деятельность, которая угрожает этим фундаментальным правам.

Нельзя сказать, чтобы заповеди, касающиеся сексуальности, сильно выделялись на фоне остальных. Сексуальные грехи не считаются какими-то особенными или более зловещими, чем остальные грехи. Более того, секс нигде не показан как зло сам по себе. Как и в случае с заповедями по другим вопросам, цель заповедей, связанных с темой секса, состоит в том, чтобы уберечь отношения внутри семей и отношения человека с Богом. В предыдущих главах мы уже показывали, что Закон Моисеев высоко ставит святость и достоинство человеческой сексуальности.

Некоторые делают далеко идущие выводы из самого факта запретов: мол, сексуальность плоха сама по себе, и Бог лишь терпит ее, попутно налагая суровые ограничения. Однако Закону Моисееву чужд подобный подход. Это ясно как минимум из одной заповеди с позитивным повелением относительно сексуальности. Втор 24:5 гласит: «Если кто взял жену недавно, то пусть не идет на войну, и ничего не должно возлагать на него; пусть он остается свободен в доме своем в продолжение одного года и увеселяет (*wēšimmaḥ*, пиэль от *šāmaḥ*. — Р.Д.) жену свою, которую взял». Без сомнения, отчасти это обусловлено заботой о деторождении: мужчине дана возможность зачать ребенка, прежде чем он попадет на войну. Однако формулировка — «увеселяет» (или «увеселяется...») — показывает, что дело не только в прокреации. Бог хочет, чтобы супруги образовали крепкую семью и радовались сексу.³

Важен контекст этой заповеди во Второзаконии. Как показал Стивен Кауфман, Втор 24:5 входит в разработку восьмой заповеди [«не укради»; 23:20 (СП 23:19)–24:7]. Подобно предшествующей заповеди о разводе (24:1–4), эта заповедь предотвращает кражу «нефеша» (т.е. жизни, души).⁴ Сразу после нее идет запрет брать в залог только один из пары жерновов (24:6), — Кауфман увязывает его с законом о защите жениха и невесты. Закон о жерновах расположен в этом месте не случайно, а по аналогии с женихом и невестой: верхний жернов (*rekeb*, буквально «всадник») не должен отделяться от нижнего, как и жених не должен отделяться от невесты. На уровне еврейского оригинала не исключена и сексуальная коннотация в понятии «молотьбы», которая увязывает обе заповеди в одно целое.⁵

Короче говоря, Втор 24:5 защищает красоту и счастье сексуальной любви в браке, пока она есть лишь нежный росток в отношениях новобрачных, — чтобы узы любви укрепились и сексуальная радость и красота сохранилась надолго даже по окончании первого совместного года. Никто и ничто не должно лишать новобрачных счастья сексуальной любви в браке. Муж и

жена так же не должны быть лишены «единоплотия», как верхний жернов не должен быть оставлен без нижнего.

Пророки/Писания

Целостность и священная красота сексуальности особенно ярко видны у Пророков, когда Бог уподобляет браку свои отношения с Израилем. Исайя (VIII в. до н.э.) сообщает, что Всевышний радуется этому браку и своей невесте: «...но будут называть тебя: «Мое благоволение к ней», а землю твою — «Замужней», ибо ГОСПОДЬ благоволит (*ḥārēṣ*) к тебе, и земля твоя сочетается... и как жених радуется о невесте, так будет радоваться о тебе Бог твой» (Ис 62:4-5). Глагол *ḥārēṣ* означает «радоваться чему-либо», «желать» и намекает на глубокую радость в человеческом браке, каким его задумал Бог.

Осия, другой пророк VIII века, также свидетельствует, что Всевышний хочет, чтобы любовь в браке отличалась красотой и радостью. Как мы отметили в главе 10, Бог, романтический Возлюбленный, говорит о своих планах: «Посему вот, и Я увлеку ее, приведу ее в пустыню, и буду говорить к сердцу ее... и она будет петь там, как во дни юности своей» [Ос 2:16-17 (СП 2:14-15)]. Романтическое ухаживание и ответная песнь любви!

А как обстоит дело с разделом Писаний? В гимнах/литературе Премудрости мы находим Псалом 45 (СП 44), озаглавленный «Песнь любви». Судя по всему, он был написан по случаю брака израильского (или иудейского) царя — быть может, самого Соломона!⁶ Этот псалом напрямую упоминает красоту жениха и невесты. О женихе сказано: «Ты — прекраснейший их мужчин; благодать излилась из уст твоих; посему благословил тебя Бог навеки» [45:3 (СП 44:3)]. Описание невесты: «И возжелает царь красоты твоей... Облачена царская дочь в покоях своих в одежду, шитую золотом» [45:12, 14 (СП 44:12, 14)].

Уильям Пропп называет Псалом 45 «одной из самых эротических поэм Библии»: многочисленные фразы с эротическим

подтекстом «снимают напряжение, как бы поддразнивая жениха и невесту». ⁷ Он отмечает следующие возможные намеки.

- Слово «лилии» (*sosanîm*) в описании мотива, на который следует петь эту песнь любви (стих 1), является эротическим символом, как и в Песни Песней (2:16; 6:2–3).
- «Меч» [Пс 45:4 (СП 44:4)] и «стрелы» (стих 6) — эротические аллюзии, поскольку «длинные пронзающие орудия кровопролития, вроде мечей, копий и стрел, суть фаллические символы во всей ближневосточной литературе». ⁸
- С военной терминологией связаны упоминания о «бедре» (*yārēk*, стих 4), которое здесь, как и в других местах Писания — эвфемизм «пениса» (например, Быт 46:26; Исх 1:5; Суд 8:30), это касается и еврейского глагола *rākab*, «ехать верхом» [Пс 45:5 (СП 44:5)], который используется в аккадском языке в сексуальном смысле, и здесь имеет сексуальный подтекст.
- Возможны фаллические намеки в понятии «десница» (*yāmîn*, стих 4) в свете угаритских параллелей, где «рука» иногда указывает на гениталии.
- Фраза «жезл праведности/прямоты» (*šēbeṭ mišōr*) в стихе 7 в контексте брачного псалма имеет явный сексуальный подтекст.
- Упоминания о «елее радости» (стих 8), «смирне, алоэ и кассии» (стих 9) имеют эротическое звучание, ибо «тогда, как и теперь, благовония и секс были неразрывно связаны, — как легко поймет и любой любитель Песни Песней (ср. также Притч 7:17)». ⁹
- Редкое слово *šēgal* («царица») в стихе 10 содержит эротический подтекст, ибо перекликается с еврейским глаголом *šāgal* («брать женщину агрессивным образом»). ¹⁰

Пропп резюмирует основные понятия, которые могут содержать сексуальный подтекст, и констатирует свою неспособность решить, действительно ли они присутствуют в тексте.

Да, при желании, хотя и не без усилия, можно и не усматривать намеков. Иногда меч — всего лишь меч, бедро — всего лишь бедро, завоевание — всего лишь завоевание, лук — всего лишь лук, рука — всего лишь рука, нога — всего лишь нога, а прямой жезл — всего лишь прямой жезл. Но в брачной песне?...Я не могу уйти от мысли, что грубоватые подтексты в Псалме 45 реальны и сознательны. И это интересно!¹¹

Действительно, некоторые намеки выглядят очевидными (в частности, лилии и благовония). Однако другие гипотетические аллюзии более шатки, и уверенности здесь нет. Вместе с тем возможно, как думает Пропп, что «поэтические намеки на древние образы любви и похоти — слишком тонкие и туманные для современной аудитории»,¹² включая меня самого. Если Пропп прав в оценке всех или многих сексуальных подтекстов данного псалма, в этих подтекстах нет ничего «грубоватого» и низменного. Вопреки мнению Проппа нет здесь и похоти.¹³ Напротив, намеки исполнены красоты и тонкого вкуса, наполняя возвышенную и богодухновенную «Песнь любви» эротической радостью.

Самые яркие образы красоты и радости секса мы находим в Книге Притчей. В главе 10 мы уже говорили о теме ласк в Притч 5:15–23, где описана не только близость, но и целостная красота брачной любви. Мудрец не стыдится говорить о сексуальных отношениях, благословенных Богом, откровенно эротическим образом. Он дает такой прямой совет:

Родник твой да будет благословен;
и утешайся женой юности твоей,
любезной ланью и прекрасной серной;
груди ее да упоят тебя во всякое время,
любовью ее услаждайся постоянно.
(5:18–19)

Физическая чувственность, радостное удовлетворение мужа (*rāwâ*, пизель, буквально «насыщение»)¹⁴ грудями жены, его постоянное

(*tāmîd*) опьянение (*šāgâ*)¹⁵ любовью жены — вот образ целостной и заповеданной Богом сексуальности.

Вальтер Кайзер исследовал пять различных слов, обозначающих воду в 5:15–20. Все они указывают на места, где можно взять воду, — водоем, колодец, источники, потоки, родник — и выступают в роли «метафор брачной любви». Кайзер отмечает, что в жаркой стране с ограниченными запасами воды мудрец «сравнивает глоток холодной освежающей воды с той радостью, которую дарит обладание супругой... Образы водоема, колодца, источника и потока используются потому, что жена, подобно влаге, утоляет желание».¹⁶ Как мы уже сказали, слово *rāwâ* («удовлетворять») имеет коннотацию «насыщаться». Так могут говорить о насыщении водой, а в данном отрывке так усиливается тема радостного упоения сексуальной близостью.

Более того, жена названа «любезной ланью и прекрасной серной» (стих 19): стало быть, она «проворная, грациозная и красивая».¹⁷ И в том же стихе упоминание о женских грудях (*dad*) содержит игру слов с еврейским понятием «любовь» (*dôd*). Стих 18а называет «родник» (целостной брачной сексуальности) «благословенным», что перекликается с первоначальным благословением сексуальности в Эдемском саду. И наконец, основной пафос отрывка содержится в стихе 18б: «...утешайся (или «радуйся»; *šāmaḥ min.* — Р.Д.) женой юности твоей». «Этот программный призыв («радуйся...») вмещает в себя смысл всей пословицы».¹⁸ Целостная брачная сексуальная любовь, какой ее задумал Бог, воистину есть дар, которому можно только радоваться.

Согласно мудрецу (Притч 30:18–19), целостная и красивая человеческая сексуальность — «путь мужчины к девице» — «удивительна», «дивна» (*pālā'* в нифале). Она настолько удивительна, что ее невозможно полностью понять. Сексуальность красива, и красота эта — не поверхностная. Ведь Книга Притчей говорит не только об эротике и чувственности, но и о духовно-нравственном измерении, без которого физическая привлекательность пуста.

Таким образом, с одной стороны, «кроткая жена приобретает славу» (11:16), а с другой —

Что золотое кольцо в носу у свиньи,
то женщина красивая и безрассудная.
(11:22)

Последняя глава Книги Притчей четко расставляет иерархию ценностей:

Миловидность обманчива и красота суетна;
но жена, боящаяся ГОСПОДА, достойна хвалы.
(31:30)¹⁹

Путь мудрости есть страх Господень. Это благоговение перед Всевышним должно составлять и основу брачных отношений. Тогда сексуальность во всех своих аспектах будет здоровой, красивой и благой.

Книга Екклесиаста утверждает, что путь мудрости возможен в целостных сексуальных отношениях. Согласно Екклесиасту, Бог «все соделал прекрасным в свое время» (3:11), и это «все» включает сексуальность. Секс красив. Поэтому есть «время обнимать» (3:5) и «время любить» (3:8). Екклесиаст призывает: «Наслаждайся жизнью с женой, которую любишь» (9:9).

В ВЗ, особенно в Пророках/Писаниях, любовь Божья часто описывается через сексуальные метафоры. Об этом мы уже говорили в главе 3. В своем глубоком исследовании образа источников и колодцев в ВЗ Ларри Лайк показал, что «богословский и человеческий аспекты этих метафор по сути нераздельны».²⁰ «Синхронность богословского и человеческого регистров» в ветхозаветных образах любви — «один из главных путей освящения человеческой сексуальности».²¹ В ВЗ человеческая сексуальность свята. В отличие от языческих культов, она не обожествляется, и ей не придается сакральный характер. Ее святость — в том, что она отражает святость любви Божьей.

Таким образом, всюду в ветхозаветном каноне утверждается и восхваляется целостная и святая красота человеческой сексуальности. Однако сказано и об искажениях этого великого небесного идеала. К ним мы сейчас и перейдем.

ИСКАЖЕНИЯ КРАСОТЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СЕКСУАЛЬНОСТИ: ИЗНАСИЛОВАНИЕ

Многое омрачает целостную и святую красоту небесного идеала сексуальности, но более всего — изнасилование. Оно является собой жуткую и чудовищную сторону сексуальности, начисто лишенную всякого подобия красоты.

ДРЕВНИЙ БЛИЖНЕВОСТОЧНЫЙ КОНТЕКСТ

Древние ближневосточные законы, касающиеся изнасилования, обычно излагаются в контексте темы прелюбодеяния. Эти казуистические законы затрагивают два основных момента: брачный статус изнасилованной женщины и наличие согласия с ее стороны. Относительно изнасилования необрученных девственниц среднеассирийские законы (А § 55) гласят следующее: отец жертвы имеет право изнасиловать жену насильника, а также имеет право потребовать, чтобы насильник женился на его дочери без права развода; если отец захочет, он может принять плату, а дочь выдать за кого-либо еще.²²

Что касается изнасилования девушки обрученной, за которую уже внесен калым — де-факто обручение делало пару мужем и женой, — насильник наказывался смертью, а женщина оставалась свободной (кодекс Ур-Намму § 6; кодекс Эшнунны § 26; кодекс Хаммурапи § 130).²³ Аналогичным образом приговаривался к смерти человек, изнасиловавший замужнюю женщину; саму жертву не наказывали (среднеассирийские законы А §§ 12, 23; хеттские законы § 197).²⁴

Среднеассирийские законы (А§ 12) исходят из того, что женщина пыталась защититься, но не смогла (а значит, невиновна), если дело было на улице (где, надо полагать, женщина ничего плохого не делала); если же насильника застигли на месте преступления, или изнасилование было впоследствии доказано свидетелями, его казнили, а женщину отпускали. Хеттские законы (§ 197) предполагают невиновность женщины в том случае, если дело было «в горах»; если же женщиной овладевали у нее дома, она считалась виновной и приговаривалась к смерти. Если муж застиг их на месте преступления, он имел право тут же убить их: это не считалось преступлением.

Шумерское право учитывало также социальный статус жертвы (и знание его насильником) и то, были ли в курсе родители, что их дочь находится «на улице». Согласно шумерскому закону § 7, если (свободные) родители изнасилованной девственной дочери не знали о пребывании девушки на улице, а она утверждает, что ее изнасиловали, родители вправе заставить насильника жениться на ней.²⁵ Согласно шумерскому закону § 8, если (свободные) родители девственной дочери сознательно позволили ей оказаться на улице, а насильник клянется, что не знал о ее принадлежности к свободному классу, насильника не наказывают.²⁶

На основании вышеуказанных текстов Джекоб Мильгром констатирует: «На древнем Ближнем Востоке изнасилование считалось клеймом». Напротив, как мы увидим, «в Израиле на изнасилованной (или соблазненной) одинокой девушке не было клейма» (если только она не дочь священника).²⁷

Повествования Пятикнижия

Дочери Лота (Быт 19). В главе 4 мы уже касались Быт 19 и пришли к выводу, что содомитяне возжелали гомосексуальной связи с двумя гостями Лота.²⁸ Стоит добавить, что на уме у них было групповое изнасилование мужчин.²⁹ Затрагивается и тема изнасилования женщин: Лот предлагает содомским мужчинам изнаси-

ловать двух своих девственных дочерей вместо (ангельских) гостей (19:8). И если бы не вмешательство ангелов, дело могло бы кончиться для девушек печально. Рассказчик явно подчеркивает жестокость, бессердечность и ужас изнасилования.

Дина (Быт 34). Быт 34 описывает изнасилование, которое реально произошло. Описание весьма лаконично (стихи 1–2): «Дина, дочь Лии, которую она родила Иакову, вышла посмотреть на дочерей земли той. И увидел ее (*wayyar' ōtāh*) Сихем, сын хиввея Еммора, князя земли той, и взял ее (*wayyiqqah' ōtāh*), и спал с ней (*wayyiškab' ōtāh*), и сделал ей насилие (*way'annehā*)». Получается такая последовательность событий: Дина идет общаться с язычниками, Сихем испытывает к ней желание и в пылу страсти овладевает ею и спит с ней.

Идет ли речь об изнасиловании? Некоторые толкователи пытаются доказать, что Дина согласилась вступить в незаконный сексуальный союз.³⁰ В пользу такого понимания выдвигались следующие доводы.

- **Первое.** Действие Сихема описывается (стих 2) с помощью более нейтрального глагола «брать» (*lāqah*), а не с помощью глагола *hāzaq* («хватать»), как в случае с темой изнасилования во Втор 22:25–27.
- **Второе.** Глагол *'innā* в пиэле («делать насилие») иногда описывает не изнасилование в строгом смысле слова, а ситуацию, когда «мужчина, у которого был секс с женщиной без должных договоренностей, считается «изнасиловавшим» (*'innā*) ее... даже если она была согласна».³¹ Есть и попытка доказать, что здесь этот глагол вообще не указывает на изнасилование, а выступает в качестве «оценочного понятия в юридическом контексте, описывая нисхождение по социальной лестнице... а потому означает что-то вроде «унижать»».³²
- **Третье.** Ситуация после секса вроде бы не такая, какая должна быть при изнасиловании: Сихем влюбляется, разговари-

вает с Диной ласково, и спустя некоторое время Дина все еще находится в его доме (Быт 34:26). Судя по всему, братьям пришлось забирать ее оттуда (сишком?), когда они разоряли город.³³

На первый взгляд звучит убедительно. Я и сам сначала так думал. Однако затем изменил свое мнение, когда пригляделся к особенностям грамматики, особенно к использованию предлогов и аналогии с рассказом о Фамари и Амноне (2 Цар 13).³⁴ Если переводить буквально, то в Быт 34:2 сказано, что Сихем «уложил ее» (глагол *šākab*³⁵ употреблен в переходном значении и с прямым дополнением *’ōtāh*), а не «лег с ней (*’immāh*)». Это подчеркивает использование силы в ходе сексуального преступления.³⁶ Предлог *’im* («с») предполагает разрешение. Например, жена Потифара говорит Иосифу: «Ложись со мной (*’immī*)» (Быт 39:7). В рассказе об изнасиловании Фамари Аммон сначала просит разрешения: «Иди, ложись со мной (*’immī*)» (2 Цар 13:11). И лишь столкнувшись с отказом, «изнасиловал и уложил ее (*’ōtāh*)» (13:14; перевод мой). Эта параллель между двумя рассказами об изнасиловании, вкупе с несколькими деталями в Быт 39, показывают, что Сихем изнасиловал Дину. В некоторых современных переводах Библии на английский язык верно схвачен данный нюанс: *he lay with her by force* («он лег с ней насильно»).³⁷ Дина явно стала жертвой изнасилования (быть может, такого, которое мы назвали бы «изнасилованием на свидании»).

Глагол *’innā* (в пизеле), «делать насилие», — технический термин, который обозначает незаконную сексуальную связь. Он «используется в юридических контекстах, где показывает, что пенетрация (и эякуляция) действительно имела место».³⁸ Он относится к незаконному сексуальному акту (или его последствиям), но сам по себе не сообщает, дала ли женщина свое согласие. Однако в ряде отрывков он использован в контексте изнасилования³⁹ и вполне может переводиться как «изнасиловать». В контексте Быт 34 — особенно в свете грамматической конструкции в 34:2

(см. выше) и того факта, «что нигде Дина не обвиняется в случившемся»,⁴⁰ — можно сделать вывод, что Дина не соглашалась. А значит, речь идет именно об изнасиловании.

Череда трех глаголов — «взял», «уложил», «сделал насилие» — похожи на гендиадис, то есть фигуру речи, выражающую одно понятие двумя или более словами. В данном случае «выражается акт насилия. Использование гендиадиса подчеркивает этот факт. На другом уровне эти три слова намекают на усиливающуюся резкость поведения. Они подчеркивают, что Сихем вел себя с Диной все более жестоко».⁴¹

Судя по всему, после изнасилования Сихем еще и похитил Дину: привел к себе в дом (стих 26) и начал обхаживать. «И прилепилась (*watidbaq*) душа его к Дине, дочери Иакова, и он полюбил (*wayye'ēhab*) девицу и говорил по сердцу (*'al-lēb*) девицы» (стих 3).⁴² Здесь использовано то же самое слово *dābaq* («прилепляться»), что и в Быт 2:24 (где оно описывает узы брака), но с совсем иным смыслом: «прилепление» происходит после секса, но вне брака. Фраза *dibbēr 'al-lēb* («говорил по/к сердцу») используется в ВЗ десять раз, причем всегда «в отнюдь не идеальных ситуациях, где есть чувство вины или покаяния, и А пытается убедить В в своих чувствах».⁴³ Попытки Сихема ублажить Дину, переговоры его отца с Иаковом о браке между Сихемом и Диной, и даже то, что Сихем был «более всех уважаем из дома отца своего» (34:19) — ничто из этого не уменьшает тяжести совершенного преступления.⁴⁴

Итак, скорее всего, Сихем изнасиловал девушку. Впрочем, стопроцентной уверенности здесь нет. Однако даже если Дина дала согласие Сихему, имело место то, что мы называем «изнасилованием по статутному праву» или «изнасилованием через злоупотребление властью». Пусть даже физически Сихем не насиловал Дину: его статус («сын хиввея Еммора, князя земли той» 34:2) предполагал психологическое давление.⁴⁵

В своих статьях и диссертации Сюзанна Шольц показала: многие современные толкователи (большинство из них?), если и

соглашаются, что в Быт 34 речь идет об изнасиловании, исходя из «ряда предпосылок, де-факто снижающих значение изнасилования».⁴⁶ Однако внимательный анализ отрывка, который в христианской экзегезе пошел еще от Мартина Лютера, заставляет взглянуть в глаза ужасной природе изнасилования.⁴⁷ Рассказчик называет (стих 7) поступок Сихема «низостью» (*něbālâ*). В других местах ВЗ это слово описывает сексуальные преступления и другие виды «вопиющей распущенности и необузданности, которые ведут к разрыву межплеменных, внутрисемейных, деловых, брачных отношений и отношений с Богом».⁴⁸ Это «худший вид (преступления. — Р.Д.), нечто абсолютно невыносимое в Израиле».⁴⁹ Рассказчик также предполагает, что (во всяком случае, по мнению братьев Дины) весь город виновен в бесчестии их сестры. Быт 34:27 гласит: «Сыновья Иакова пришли к убитым и разграбили город за то, что те (т.е. горожане. — Р.Д.) обесчестили (*ṭimm'û*) сестру их».⁵⁰ Конечно, убивать жителей Сихема в отместку за жуткое преступление было нельзя: одна жестокость не оправдывает другую. Тем не менее братья справедливо возмущены изнасилованием. Их нравственное чувство справедливо задето поступком, который нанес сильный удар по общественному укладу.⁵¹

Бытописатель не только осуждает поступок Сихема: тщательно продуманные нюансы, а где-то и молчание, подчеркивают умаление и угнетение женщин.⁵² Ведь Дина в рассказе молчит. Ее изнасиловали, однако, как отмечали феминистские толкователи, она не поднимает голос протеста. И хотя братья мстят за преступление против сестры,⁵³ Дина как личность, видимо, не получает полного уважения.⁵⁴

...Иаков ругает сыновей за то, что они сделали его и его дом «ненавистным для жителей сей земли», убив в отместку за сестру мужчин Сихема (Быт 34:30).⁵⁵ Сыновья отвечают риторическим вопросом: «Разве можно поступать с нашей сестрой, как с блудницей?» (34:31). Вопреки мнению некоторых толкователей здесь не имеется в виду, что после изнасилования Дина оказалась подобна блуднице. «Сыновья хотят сказать, что *если они не посто-*

ят за честь сестры, это будет означать, что они относятся к ней как к блуднице... Сыновья ясно понимают, что *при изнасиловании мужчины (или сообщество) обращается с женщиной так, как блудница обращается с собой*.⁵⁶ Изнасилование наносит вред всему существу женщины: ее телу, уму и духу.⁵⁷

Законодательство Пятикнижия

Исход 22:15–16 (СП 22:16–17) и Второзаконие 22:28–29. Об этих отрывках мы уже говорили в связи с многобрачием (глава 4) и добрачным сексом (глава 8). Скорее всего, ситуация в них ближе к той, которую мы называем «изнасилованием по статутному праву»: женщина добровольно уступает настойчивому желанию мужчины заняться сексом. Однако согласие согласием, а сказано, что мужчина «унизил ее», «сделал ей насилие» (*'innāh*). Согласно замыслу Божьему, чистоту женщины следует уважать и защищать. Здесь этот замысел нарушается. Наказание же таково: насильник должен жениться на соблазненной им женщине и поддерживать ее финансово всю жизнь (без возможности развода); впрочем, отец девушки (как ее юридический защитник) может отказать ему и потребовать денежной выплаты, эквивалентной плате на вено (в последнем случае соблазнитель не женится на девушке).

Отметим, что хотя женщина могла добровольно пойти на такую связь, Закон предписывает дать «столько серебра, сколько полагается на вено девицам» [Исх 22:16 (СП 22:17)]. В денежном плане она проходит по категории девственниц. Это утверждает ценность женщины перед мужчиной, который повел себя с ней нечестно, и в то же время ставит лишний барьер перед изнасилованием. Как отмечает Мильгром, можно также сделать вывод, что в древнем Израиле на изнасилованных девушках не было позорного клейма.

Второзаконие 22:25–27.⁵⁸ Здесь явно идет речь об изнасиловании: «Если же кто в поле встретится (*yimšā'*) с отроковицею

обрученной и, схватив ее (*wēheḥēziq-bāh*), ляжет с нею (*wēšākab 'immāh*), то должно предать смерти только мужчину, лежавшего с нею...» (22:25, СП). В этом отрывке мы находим не слово *pātā* («соблазнять») или слово *tāpaś* («хватать»), а более сильное слово *ḥāzaq* (гифиль с предлогом *bē*), «принуждать», которое часто указывает на применение силы человеком более сильным к более слабому.⁵⁹ Следующие стихи показывают, что так оно и есть: девушка невиновна и является жертвой (подобной жертве убийства), ибо ее заставили. Предполагается, что она кричала в поле, но ее никто не слышал.

«Библейский закон исходит из ее невинности, не требуя свидетелей (стих 27. — Р.Д.); ей не нужно доказывать, что она не давала согласия... Если женщина *могла* быть невинной, ее невинность предполагается».⁶⁰ Однако мужчина, который с ней поступил подобным образом, заслуживает смертной казни. Закон Моисеев защищает сексуальную чистоту обрученной женщины (а также человека, с которым она обручена), назначая самое суровое наказание мужчине, который осмеливается на нее сексуально посягнуть. «Он говорит мужчине: секс — это близость, возможная лишь в условиях отношений, в которых люди связаны договором, взаимными обязательствами. Если хочешь заняться сексом с какой-либо женщиной, будь готов поддерживать ее всю оставшуюся жизнь».⁶¹

Левит 21:7–14. Лев 21:7–9 перечисляет запреты, касающиеся брака священников, а стихи 10–15 — запреты для первосвященников. Об этом отрывке мы уже говорили в связи с темой развода (глава 9), а сейчас отметим запрет жениться на изнасилованной женщине.

Они (рядовые священники. — Р.Д.) не должны брать за себя блудницу (*zōnā*) или оскверненную (*ḥālālā*); не должны брать и жену, отверженную мужем своим, ибо они святы Богу своему... Вдову, или отверженную, или опороченную (*ḥālālā*), или блудницу (*zōnā*), не должен он

(первосвященник. — Р.Д.) братъ, но девицу из народа своего должен он брать в жену (стихи 7, 14).

Некоторые толкователи понимают *ḥālālā* как указание на осквернение женщины (культовой) проституцией. Однако Мильгром, проанализировав эту и другие гипотезы, убедительно обосновал иной перевод: «изнасилованная».⁶² Он показывает, что стих 7 перечисляет запрещенных женщин в порядке убывания дефектов, а потому женитьба на *ḥālālā* менее плоха, чем на блуднице (*zōnā*), но хуже, чем на разведенной. Напротив, стих 14 называет запрещенных партнеров (для первосвященника) в порядке возрастания дефектов. Если *zōnā* — женщина, которая добровольно занимается незаконным сексом, то *ḥālālā* — женщина, которую к этому принудили, то есть изнасиловали. Кроме того, по мнению Мильгрота, в этом понятии произошло семантическое сращивание смысла глагольного корня *ḥll* («осквернять») с *ḥll*^{II} («пронзать»). Стало быть, *ḥālālā* — «оскверненная и пронзенная, или изнасилованная».⁶³ Да, в древнем Израиле на жертве изнасилования не было клейма: она могла выйти замуж (за обычного человека). Однако, как мы уже сказали в связи с темой развода (глава 9), есть определенная градация святости. Обычный человек мог взять в жены любую из вышеназванных женщин, запретных для священников; рядовой священник не имел права жениться на проститутке и разведенной, но имел право жениться на вдове. Первосвященник же мог взять в жены лишь девственницу из собственного дома, которая никогда не была замужем. И как мы отметили в главе 9, в центре этих запретов стоит репутация, а не девство.⁶⁴ Невеста священника должна удовлетворять более высокому стандарту чистоты (репутации), чем невеста обычного человека. Такие «более высокие требования к особым служителям Божиим»⁶⁵ впоследствии будут обозначены и в Новом Завете (см. Послесловие).

Изнасилование в Пророках/Писаниях

За пределами Пятикнижия есть несколько отрывков, в которых пророк предсказывает или описывает завоевание чужеземной нацией какого-либо народа (Иудеи, Вавилона) и изнасилование женщин.⁶⁶ В Песне Деворы и Варака мать царя Сисары выглядывает в окно, ожидая возвращения сына после битвы, и думает: «Верно, они нашли, делят добычу, по девице (буквально, *raḥam*, «утроба», «матка». — Р.Д.), по две девицы на каждого воина...» (Суд 5:30, СП). «Мать Сисары бездушно и грубо называет израильских девушек «матками», которых вполне могут изнасиловать Сисара и его ханаанейские солдаты».⁶⁷ Помимо общих упоминаний об изнасиловании, есть три подробных рассказа, в которых изнасилование женщины — одно из ключевых событий: групповое изнасилование наложницы левита (Лев 19), изнасилование Вирсавии Давидом (2 Цар 11) и изнасилование Фамари, дочери Давида, ее единокровным братом Амноном (2 Цар 13).

Наложница левита (Суд 19). В связи с темами конкубината (глава 4) и гомосексуальности (глава 5) мы уже упоминали о групповом изнасиловании наложницы левита. Здесь у нас пойдет речь, главным образом, об ужасе самого этого события, а также о не меньшем ужасе бессердечного равнодушия со стороны мужчин, которые поощряли насилие.⁶⁸ Законы гостеприимства словно не распространяются на наложницу! Хозяин дома предлагает наложницу и даже собственную девственную дочь толпе и дает разрешение насиловать женщин: «Насилуйте их и делайте с ними, что вам угодно» (Суд 19:24). Рассказчик показывает бесчувственную жестокость уже в описании действий левита: «...схватил свою наложницу и вытолкнул к ним на улицу» (стих 256).⁶⁹ Когда левит вывел наложницу к толпе, «они познали ее, и ругались над нею всю ночь до утра. И отпустили ее при появлении зари» (стих 25). Сочетание глаголов «познать (в сексуальном отношении)» (*yāda'*) и «ругаться/пытать» (*'ālal* в гитпаэле) описывает мерзкую реаль-

ность группового изнасилования, а фраза «всю ночь до утра» намекает на многочисленные насильственные действия.

Но даже таких резких выражений, обозначающих групповое изнасилование, рассказчику недостаточно. Чтобы лучше донести до читателей шок происходящего, он описывает последние отчаянные попытки изнасилованной женщины обрести помощь: «И пришла женщина пред появлением зари, и упала у дверей дома того человека, у которого был господин ее, и лежала до света». Это описание «измученной и полумертвой женщины» «не оставляет возможности воображать, будто она втайне наслаждалась действиями толпы... Лежа с «руками на пороге» (Суд 19:27), она из последних сил устремлялась к убежищу. Она ничего не произносит, но из описания видно, сколь страшные мучения она пережила».⁷⁰

Все это само по себе ужасно. Однако еще больше шокирует черствость левита. Наутро он просыпается и, как ни в чем не бывало, собирается в путь. Что с его наложницей, его как будто не волнует. Увидев ее лежащей у порога, он лишь коротко бросает: «Вставай, пойдем» (стих 28). Он даже не нагибается посмотреть, жива ли она! Какое там «поговорить к сердцу ее», как бывало раньше (стих 3)! Когда женщина не отвечает — из еврейского оригинала непонятно, жива она или у нее нет сил — он взваливает ее на осла, словно мешок с мукой, отвозит домой и расчленяет на двенадцать частей. Ей даже отказано в трауре и погребении. Части ее тела распределяют между коленами Израилевыми как куски животного, как части волов, которые Саул впоследствии разошлет в пределы Израильские, созывая людей на войну (1 Цар 11:7). «Из всех библейских персонажей она — малейшая... Она — собственность, вещь, предмет... Человек без имени, без слов, без прав и даже без друзей, которые бы помогли ей в жизни и похоронили после смерти... Плененная, преданная, изнасилованная, замученная, убитая, расчлененная и разбросанная — перед ней люди особенно грешны».⁷¹

Рассказчик доносит до нас мнение израильтян, узнавших о содеянном. Оно служит вечным ответом и на «беззаконное и

срамное дело» (Суд 20:6) группового изнасилования, и на мужскую черствость перед лицом женского страдания: «Обратите внимание на это, посоветуйтесь и скажите» (19:30).

Вирсавия (2 Цар 11). Следующий случай изнасилования, описанный у Ранних Пророков, мы находим в прелюбодеянии Давида с Вирсавией, женой хетта Урии. В главе 8 мы уже касались данного эпизода в связи с темой супружеской измены. А сейчас необходимо подробнее обсудить вопрос, действительно ли Давид совершил изнасилование.

Исторический рассказ о прелюбодеянии Давида с Вирсавией (2 Цар 11) представляет собой тонкий и продуманный литературный шедевр. Чтобы понять его богословский смысл, необходимо глубоко вникнуть в художественные приемы, которыми пользуется богодухновенный автор. Вопреки расхожему мнению о том, что Вирсавия здесь и сама не без греха,⁷² я утверждаю, что она — жертва: Давид фактически изнасиловал ее, воспользовавшись своим положением. И рассказчик обвиняет именно Давида, а не Вирсавию.⁷³ В пользу данного вывода можно привести восемнадцать аргументов.

1. *Литературная структура.* Иехуда Раддай выполнил литературный анализ 1 и 2 Царств и показал их хиастический характер.⁷⁴ Грех Давида с Вирсавией (2 Цар 11) находится в хиастическом центре 2 Цар, подобно тому как нежелание Саула уничтожить амаликитян (1 Цар 15) было хиастической кульминацией 1 Цар.

Первая половина 1 и 2 Цар: успешное восхождение к власти (соответственно Саула и Давида).

Центральные главы 1 и 2 Цар: главные нравственные провалы («великий грех») этих царей.

Вторая половина 1 и 2 Цар: бедствия, ставшие следствием греха.

Таким образом, 2 Цар 11 содержит осевое событие, которое запустило процесс потери Давидом прежнего достоинства и власти. В общей литературной структуре 2 Цар сделан акцент на то, что критической поворотной точкой в жизни Давида стало

его нравственное падение. Таким образом, имплицитно вина за случившееся возложена исключительно на Давида.

2. *Исторический контекст (стихи 1-2)*. Уже во вступительной части отрывка мы замечаем иронический контраст. О войне сказано пространно: «Весной, когда цари выходят в походы, Давид послал Иовава и слуг своих с ним и всех израильтян; и они поразили аммонитян и осадили Равву». О Давиде сказано всего несколько слов: «Давид же оставался в Иерусалиме». В еврейском оригинале на подлежащем сделан акцент: оно стоит на первом месте (тогда как обычное его место — после глагола). Это равносильно тому, как мы выделяем слово курсивом. В то время года когда цари обычно ходят на войну и военачальник с армией Давида (да и вообще «все израильтяне») рисковали жизнью на поле брани, — царь Давид остался дома в Иерусалиме. Первые читатели книги понимали, что ожидалось от царя: он должен возглавлять походы и вести битвы (1 Цар 8:20). Они помнили, что первоначально Давид снискал высокую репутацию силой и отвагой, когда вышел в бой, в отличие от царя Саула, который предпочел сидеть дома (1 Цар 18:19; ср. 2 Цар 5:2). «Поэтому бросается в глаза, что это первая война, в которой Давид не возглавляет войско лично».⁷⁵ Ирония усиливается в 2 Цар 11:2: народ сражается в Равве, а Давид находится в относительном одиночестве и «ведет в Иерусалиме праздную жизнь — отдыхает днем, встает под вечер, выходит на крышу гулять».⁷⁶

3. *Археологические/ топографические и архитектурные данные (стихи 2, 8-10, 13)*. В городе Давидовом археологи обнаружили почти вертикальную стену, которая во времена Давида поддерживала царский дворец.⁷⁷ Возвышенное место дворца показывает, что перед Давидом открывался вид на раскинувшиеся внизу жилища Кедроновой долины. (На эту стену, часто называемую «структурой со ступенчатыми камнями», — видимо, она есть «Милло» града Давидова (2 Цар 5:9) — и сейчас можно вскарабкаться, что я и делал, работая над данным отрывком. С нее видны дворiki домов в современной деревне Сильва.) Из текста ясно, что

дом Вирсавии был одним из таких жилищ в долине под дворцом: стихи 8–14 пять раз повторяют, что Урии было необходимо «спуститься» (*yārad*) к себе домой из дворца. Архитектурные реконструкции типичного израильского дома из четырех комнат показывают, что в нем имелся открытый дворик, где, видимо, купались его обитатели.⁷⁸ Все это означает, что с кровли Давид вполне мог увидеть купающуюся женщину. Нет никакой необходимости предполагать, что она его провоцировала.

4. *Время суток (стих 2) и цель купания (стихи 2, 4)*. Рассказчик неслучайно упоминает, когда Давид увидел Вирсавию купающейся. Дело было, если переводить буквально, «ко времени вечера» (*lě'ēt hā'ereb*). Стихи показывают цель купания: Вирсавия совершала ритуальное омовение, то есть очищалась от ритуальной нечистоты, возникшей в ходе месячных (в соответствии с Лев 15:19, 28).⁷⁹ Согласно Книге Левит, нечистота женщины длится семь дней (Лев 15:19); этот период заканчивается вечером при заходе солнца (ибо в Библии именно вечер — точка отсчета нового дня). Стало быть, вечер, сразу после захода солнца — то время, когда женщина омывается после менструаций. Ни из чего не видно, что со стороны Вирсавии здесь имели место какие-либо уловки. Она тщательно соблюдала установления Торы относительно очищения от ритуальной нечистоты — Давид же похотливо за ней наблюдал.

5. *Гуляние Давида по крыше дворца (стих 2)*. Тот факт, что Давид «прогуливался» (*hālak* в гитпаэле, стих 2) и увидел Вирсавию купающейся, также намекает на случайное стечение обстоятельств. Давид явно не выслеживает Вирсавию: поначалу он даже не знает, кто она такая, и посылает спросить (стих 3).

Вместе с тем прогулка по крыше дворца — первый и сознательный шаг к нравственному падению. Без сомнения, существовали неписанные правила приличия: нехорошо подглядывать с крыши за двором соседа в такое время, — все-таки многие люди купаются, и надо уважать их приватность. До сего дня на Ближнем Востоке всячески стараются блюсти это правило. Давид ока-

зался в неправильном месте и в неправильное время. Соблазн к нечистым мыслям и поступкам не заставил себя ждать.

То, что грех Давида имел свое начало на крыше, видно и из последующего повествования, когда Яхве возвещает суд на Давида. Нафан предсказывает наказание «мерой за меру» (*lex talionis*): «...и возьму жен твоих *перед глазами твоими*, и отдам ближнему твоему, и будет он спать с женами твоими пред этим солнцем» (2 Цар 12:116). Моше Гарсиль отмечает параллель между похотью Давида на крыше и изнасилованием жен Давида на той же самой крыше:

Смотреть с вождением на купающуюся женщину значит нарушать скромность, подобающую в отношениях между полами (Быт 24:65; Иов 31:1). Поэтому рассказчик прибегает к принципу «мерой за меру», причем с учетом места начала греха. Со своей кровли Давид видит женщину, с которой он о совершит прелюбодеяние. И на той же кровле Авессалом возьмет наложниц отца.⁸⁰

Описание того как Давид прохаживается по кровле дворца и своим взором вторгается в частную жизнь подданных, также выставляет его «в роли деспота, который смотрит куда хочет и выбирает что хочет».⁸¹

6. *Личность купальщицы (стих 3)*. Давид спрашивает, что это за женщина, и получает ответ: «Вирсавия, дочь Елиама, жена хетта Урии» (стих 3). Данная информация обретает особую значимость, если осознать, что у Вирсавии и отец (Елиам), и муж (Урия) входили в число избранной группы воинов, именовавшейся «тридцать вождей» (2 Цар 23:13, 34, 39). Это близкие товарищи Давида, которые вместе сражались еще до его воцарения. Более того, Елиам — сын Ахитофела, личного советника Давида (2 Цар 15:12; 1 Пар 27:33). Когда Давид узнал, что речь идет о «дочери Елиама, жене хетта Урии», в нем должна была бы проснуться совесть и сдержать похотливые желания. Столь тесные связи между Давидом и мужем, отцом, дедом Вирсавии делают

сексуальный грех Давида против Вирсавии особенно дерзким и ужасным. Он взял жену/дочь/внучку своих близких друзей.

7. *Ускорившийся темп повествования (стих 4)*. В стихе 4 события протекают очень быстро. Давид действует под влиянием импульса: «...послал слуг и взял ее, и она пришла к нему, и он спал с нею». Череду глаголов («увидел... послал... разведать... послал... взял... спал с нею») показывает, что вся ситуация — целиком инициатива Давида, а не Вирсавии. Эти глаголы «отражают его власть и его злоупотребление этой властью, а также дурное обращение с Вирсавией. Его действия устрашают своей внезапностью и резкостью. Нет времени для разговоров и бесед, для осторожности и уж, конечно, любви, и даже для дворцового этикета... Напротив, глаголы, описывающие действия Вирсавии в стихе 4, лишь обозначают контекст для действий Давида, их прелюдию и последствия».⁸² В частности, ее приход к Давиду (стих 4: «она пришла к нему») — послушный ответ на приказ господина, царя. «Царь позвал — она должна подчиниться».⁸³ Отметим, что то же выражение использовано применительно к ее мужу Урии: будучи позван Давидом, Урия послушно «пришел к нему» (стих 7). К приказу Давида относиться пренебрежительно не стоило, как показывают последующие события с Урией: «Урия повел себя не в соответствии с советами, приказами и манипуляциями Давида. И это стоило ему жизни».⁸⁴ Вирсавия описана как «беззащитная женщина, которая не может бороться с Давидом, — учитывая власть, пол и жестокость последнего».⁸⁵

8. *Глаголы инициативы, показывающие изнасилование через злоупотребление властью (стих 4)*. Два глагола, которые мы находим в ключевой сцене, имеют Давида в качестве субъекта действия: Давид «берет» ее и «спит с нею». В данном контексте (отправление царских слуг) глагол *lāqah* («брать»), видимо, означает «привести» или «позвать»,⁸⁶ и явно намекает на психологический нажим со стороны Давида, а не на добровольные махинации со стороны Вирсавии. Сказано, что Давид послал «слуг» (множественное число), но глагол «взять» предполагает подлежащее в единственном

числе («он взял ее»). Из многих современных переводов можно подумать, что Вирсавию во дворец «взяли» слуги. В оригинале же ее «берет» лично Давид (хотя и через посланников).⁸⁷ Используя глагол *lāqah* («брать»), рассказчик явно «делает основной акцент на ответственность субъекта за это действие».⁸⁸ Именно Давид ответствен за приход Вирсавии к нему. Все течение повествования подчеркивает уязвимость Вирсавии, когда она оказалась во дворце (и даже раньше). «Кто защитит ее от замыслов царя? Нам дают почувствовать: такого человека нет».⁸⁹

Выражение «лежать с кем-либо» (*šākab 'im*) применительно к сексуальной связи Давида с Вирсавией не подчеркивает физическую жестокость, какая имело место в случаях с Диной (Быт 34) и Фамарью (2 Цар 13).⁹⁰ Однако, как видно из законодательных материалов Пятикнижия (Втор 22:25–27), оно может обозначать изнасилование, если на то указывает контекст. С учетом же контекста — психологическое давление со стороны царя — правильное считать, что перед нами «изнасилование через злоупотребление властью»: имеющий власть злоупотребляет ею, сексуально виктимизируя нижестоящего и уязвимого человека (хотя формально жертва может дать «согласие»). Царь Давид, поставленный Богом защищать беззащитных и уязвимых, сам становится обидчиком. Подобно тому как в наши дни связь с лицом, не достигшим совершеннолетия, именуется «изнасилованием по статутному праву» (даже в случае «согласия» несовершеннолетнего), связь между Давидом и Вирсавией, его подданной, понята и описано в Библии как изнасилование (независимо от того, могла ли Вирсавия, в ситуации психологического давления со стороны властителя, согласиться на эту связь). Это сродни тому, как сейчас говорят о «психическом насилии с использованием служебного положения» (причем виноват виктимизатор, а не жертва).⁹¹

9. *Реакция Вирсавии на изнасилование (стих 4)*. Рассказчик подчеркивает, что после сексуальной связи Вирсавия вернулась домой, а не попыталась остаться во дворце (стих 4б): ей явно хотелось

быть женой Урии. Узнав о своей беременности, она послала весточку Давиду. Здесь зеркально отражено поведение Давида: он отправил слуг, чтобы они привели ее, а теперь она отправляет весть, что беременна. Тем самым рассказчик наделяет Вирсавию определенным достоинством:

Она делает то, что сделал Давид. Она посылает ему весть. Он выказал силу, — и она выказывает силу. Он утвердил свою власть над ней, изнасиловав ее. Она утверждает свою власть над ним, сообщая ему, что беременна... Для Давида это ужасные слова. Он никогда не будет прежним. Вся его история, разворачивавшаяся от 1 Цар 16 до 2 Цар 2, подходит к поворотному моменту. Перед нами не торжествующий голос женщины, которая знает, что носит во чреве вероятного престолонаследника. Это честные слова изнасилованной и брошенной женщины, которая отважно дает понять насильнику, каковы последствия его поступка.⁹²

10. *Дальнейшее использование власти Давидом с Урией (стих 6).* Стих 6 содержит лишь один глагол (*šālah*), и этот глагол используется трижды для описания того, как Давид призвал Урию: «И послал (*šālah*) Давид сказать Иоаву: «Пришли (*šālah*) ко мне хетта Урию». И послал (*šālah*) Иоав Урию к Давиду». Не следует упускать из виду параллель между поведением Давида с Вирсавией и поведением Давида с ее мужем. Сначала Давид послал за женой Урии, а теперь — за самим Урией. Как Урия беззащитен и должен выполнять царские приказы, так Вирсавия находилась под давлением царской воли. Используя власть, Давид изнасиловал Вирсавию и, используя власть, он убил Урию.

11. *Реакция Вирсавии на смерть Урии (стихи 26–27).* Глубоко эмоционально описана горесть Вирсавии, узнавшей об убийстве мужа. Мы видим, что она не была соучастницей Давида: она не просто совершает обычный «плач» (*’ēbel*, стих 27), но поднимает громкий крик (*sāpad*, стих 26). Повествователь «использует сильное выражение, чтобы описать ее рыдания и плач, гораздо

более эмоциональное, чем в следующем стихе при упоминании о ритуале скорби».⁹³

12. *Упоминание о Вирсавии и Урии после смерти Урии (стих 26)*. Рассказчик продолжает называть Вирсавию «женой Урии», а Урию — «ее мужем». Это подчеркивает супружескую верность Вирсавии. Слово *ba'al* («господин») здесь неслучайно: «если «господин» Вирсавии — Урия, то Давид — не ее господин».⁹⁴ Более того, важно отметить, что в основном эпизоде с грехом Давида рассказчик тщательно избегает упоминания имени Вирсавии. Тем самым снижается личностное начало. Пожалуй, есть и намек: женщина не несет ответственности за случившееся.

13. *Образ безжалостности Давида (стих 27)*. Согласно стиху 27, по окончании траура Давид снова послал за Вирсавией и «взял» (*'āsap*) ее. Слово *'āsap* обычно означает «собирать» (особенно «собирать урожай» или «собирать войско»)⁹⁵ Это военное и аграрное понятие лишено оттенков нежности и чуткости. В данном случае оно намекает на хищнический характер поступка Давида.

14. *Прямое обличение Давида, а не Вирсавии (стих 27)*. В этом же стихе мы находим обличение: «И было это дело, которое сделал Давид, зло в очах ГОСПОДА». «Давид, а не Вирсавия! Напрашивается мысль, что Вирсавия была невинной жертвой, а вовсе не соучастницей Давида».⁹⁶ Толкователи, которые говорят, что «она могла/должна была сказать нет», упускают из виду важнейший богословский акцент повествования.

15. *Притча Нафана обличает Давида, а не Вирсавию (2 Цар 12:1-15)*. Притча Нафана в следующей главе подтверждает вывод, что Давид виновен в виктимизации Вирсавии и Урии. «Овечка» из притчи — Вирсавия,⁹⁷ которая «на груди у него спала». Деннис делает справедливый вывод: «Теперь не остается сомнений. Овечка в притче — невинная жертва. Куда уж яснее! А это означает, что и Вирсавия в главе 11 была невинной жертвой. Конечно, если не считать, что и Нафан, и Бог ошибочно поняли ситуацию».⁹⁸

Более того, смерть ребенка, родившегося от связи Давида с Вирсавией, была наказанием за грех Давида (12:13-14), а не Давида

и Вирсавии. Ведь мог же Нафан сказать: «И ГОСПОДЬ снял с вас грех ваш» (по аналогии с другими библейскими рассказами, в которых обвиняются и мужчина, и женщина). Тогда было бы ясно, что и Вирсавия виновата. Однако всюду в данном отрывке использовано единственное число. Стало быть, речь идет лишь о грехе Давида.

16. *Честь Вирсавии как прародительницы* (2 Цар 12:24-25). После того как Давид покался и получил прощение, у него и Вирсавии родился другой сын, Соломон. Удивительным образом рассказчик замечает: «ГОСПОДЬ возлюбил его» (12:24). Всевышнему угодно, чтобы преемником Давида и продолжателем царского рода стал именно сын Вирсавии, а не какой-либо другой жены Давида (3 Цар 1). Давид сурово наказан, Вирсавия же благословлена: она выносила во чреве следующего царя Израильского.

17. *Верность Вирсавии во время восстания против Давида* (3 Цар 1). Иногда можно услышать, что в Книгах Царств Вирсавия — персонаж довольно зловещий. Это совершенно не соответствует действительности. Вирсавия неизменно верна Давиду и интересам государства, даже когда царя предают близкие люди. А ведь при дворе таких людей было немного! Вирсавия, священник Садок, пророк Нафан, да еще несколько человек не изменяют, когда даже военачальник Иовав и священник Авиафар оказываются на стороне Адонии. Решающую роль в данной ситуации играет Вирсавия: при поддержке Нафана она уговаривает Давида назначить соправителем Соломона, пока не поздно (3 Цар 1:11-31). Интересно, что дальше Вирсавия выказывает готовность прощать и даже доверчивость по отношению к Адонии. Она согласна просить у Соломона об услуге для него, явно не понимая, что эта услуга — разрешение жениться на Ависаге — есть уловка, призванная отобрать власть (2:13-22). Из концовки эпизода видно, что Соломон обвиняет не мать, а ушлого единокровного брата, который попытался воспользоваться невинным желанием Вирсавии помочь человеку, уже пытавшемуся ранее узурпировать трон (2:23-25).

18. *Вирсавия как прародительница Мессии.* Христиане могут добавить еще один аргумент. Евангелист Матфей упоминает Вирсавию среди пяти женщин, включенных в родословную Иисуса Мессии.⁹⁹ Она отнесена к числу наиболее прославленных женщин среди предков Мессии.

Подведем итоги. Вирсавия не злодейка и не была соучастницей в событиях, описанных в 2 Цар 11. Она — невинная жертва изнасилования, совершенного царем Давидом. Многочисленные литературные приемы — воистину перед нами художественный шедевр! — позволяют рассказчику показать (пожалуй, еще красноречивее, чем заповеди Пятикнижия) богопротивность изнасилования, в том числе такого, какое мы назвали бы «психическим насилием с использованием служебного положения».

Фамарь (2 Цар 13). Об инцестном изнасиловании Фамари Амном рассказано в 2 Цар 13.¹⁰⁰ Мы уже касались этого эпизода в связи с темой инцеста (глава 10) и вопросом об изнасиловании Дины (см. выше). Мы констатировали, что здесь использована специальная лексика, указывающая на изнасилование.

Напомним сюжет. Амнон, старший сын Давида, влюбляется в сводную сестру, девственную Фамарь. По совету Ионадава, своего хитрого друга, он притворяется больным и просит Давида, чтобы Фамарь о нем заботилась. Она готовит еду у него на глазах (стих 8).¹⁰¹ «Вуайеризм разгулялся по полной программе».¹⁰² Однако ему мало смотреть на девушку с вожделением. Он «схватил (*hāzaq* в гифиле. — Р.Д.) ее и сказал ей: «Иди, ложись со мной, сестра моя»» (стих 11). Она отвечает: «Нет, брат мой, не бесчести («делать насилие», *‘innâ*. — Р.Д.) меня, ибо не делается так в Израиле; не делай этого безумия (*nēbālā*)» (стих 12). Подобно Иосифу, Фамарь «пытается высказываться с высоких нравственных позиций».¹⁰³ Она взывает к насильнику: по израильским меркам такой поступок возмутителен!

Фамарь напоминает (стих 13), что на ней будет «бесчестие» (*herpâ*), а Амнон будет считаться «нечестивым и наглым глупцом

(*nābāl*)».¹⁰⁴ Она пытается выиграть время: мол, пусть Амнон поговорит с царем, и тот «не откажет отдать меня тебе».¹⁰⁵ Однако Амнона не убедить: в пылу похоти он, «будучи сильнее ее, заставил ее (*innāh*), и лежал с нею (буквально «уложил ее»; отсутствие предлога подчеркивает жестокость. — Р.Д.)» (стих 14). А затем его «любовь» — на самом деле, похоть — сменяется презрением и ненавистью. Его «преступление заслуживает презрения, а последствия ужасны».¹⁰⁶ По сути, он говорит: «Вставай и убирайся!» Она тщетно протестует и умоляет, что-то говорит в шоке и горечи, — хотя и не без остатков достоинства.¹⁰⁷ Однако Амнон велит слуге: «Прогони эту (даже не «эту женщину!» — Р.Д.) от меня вон и запи дверь за ней» (стих 17). «Она стала для него предметом, который можно выбросить, раз попользовавшись».¹⁰⁸

В данном отрывке уделено место не только насилию, но и психологической реакции женщины. С литературной точки зрения перед нами тщательно выстроенный хиазм, который подчеркивает жестокость обращения с Фамарью и показывает, что трагедия стала поворотным моментом в ее жизни.¹⁰⁹ Акцентировано многообразие насилия: оно и физическое, и психическое, и социальное. Рассказчик пробуждает в читателе возмущение насилием и сочувствие к жертве, причем, что необычно для рассказов об изнасилованиях, сообщает о страданиях женщины: когда ее, словно ненужный хлам, выкинули из комнаты насильника (стихи 15–18), она «посыпала пеплом одежду свою и разодрала разноцветную одежду, которую имела на себе, и положила руки свои на голову свою, и так шла и вопила» (стих 19).¹¹⁰ От родного брата, Авессалом, утешения не дожидаться: как типично для домашнего насилия, где семейные узы заставляют молчать и делать вид, что ничего не случилось, Авессалом не называет изнасилование изнасилованием («Не Амнон ли, брат твой, был с тобою?») и фактически затыкает Фамари рот («Молчи, сестра моя, он — брат твой; не сокрушайся сердцем твоим об этом деле» стих 20). «Подобно многим другим жертвам домашнего насилия, она присоединяется к заговору молчания, на который

обречена».¹¹¹ В течение двух лет «жила Фамарь в одиночестве в доме Авессалома, брата своего» (стих 20). Когда понятие «одиночество» (корень *šmt*) применяется в других местах Писания по отношению к людям, оно обозначает людей, пострадавших от врага или истерзанных животными (Плач 1:16; 3:11; Ис 54:1). Фамарь сломлена.

Царь Давид, ее отец, парализованный собственными моральными провалами, спускает ситуацию на тормозах. Однако изнасилование все-таки приводит к убийству: Авессалом убивает своего брата Амнона в отместку за сестру (2 Цар 13:23–34). Тем самым сбывается невольное пророчество, которое изрек Давид на самого себя («за овечку он должен заплатить вчетверо» 12:6), услышав притчу Нафана. Пал уже второй из четырех сыновей Давида.¹¹² Словно в дань уважения к этой изнасилованной женщине, рассказчик приводит информацию о детях Авессалома — три сына и одна дочь — причем названа по имени лишь дочь: «...и одна дочь, по имени Фамарь; она была женщина красивая» (14:27). Таким образом, сестре Авессалома еще при жизни был как бы поставлен памятник.

...Эти рассказы показывают, что изнасилование — «особый вид человеческого насилия... при котором тела женщин... объективируются, фетишизируются и подвергаются насилию. Угроза изнасилования остается и поныне посягательством на автономию, силу и личностное начало женщины».¹¹³ Какой должна быть наша реакция перед лицом такого оскорбления достоинства и личности женщины? Многие ученые полагают: нужно соблюдать «объективность» и эмоциональную беспристрастность, а также отказаться от описания подобных случаев как «отвратительных». Однако текст ясно дает понять: изнасилование должно шокировать и ужасать нас, вселять сочувствие к жертве. «Если в читателе ничего не всколыхнется — ужас, жалость или гнев, — получится, что библейскому автору не удалась его задумка ... Ведь нам хотя бы показать, что поступок Амнона был абсолютно омерзительным и остается таким поныне. (И Авессалом считал его омерзитель-

тельным.) А зачем еще рассказывать всю эту историю?»¹¹⁴ Трибл заканчивает анализ случая с Фамарью риторическим вопросом: «Кто защитит сестру премудрость от искателя приключений, от насильника с его ласковыми словами, блудливым взглядом и жадными руками? Непросто было ответить на этот вопрос Израилью. *И нам непросто*». ¹¹⁵

Изнасилование и милость Божья

Согласно ветхозаветному учению, Бог защищает угнетенных, в том числе жертв изнасилования. Библия не содержит ни единого намека на то, что жертва «сама виновата». «Всякий, кто полагает, что насильник почему-либо не несет на себе всю вину, исходит лишь из собственных идей, а не из Библии». ¹¹⁶ Библия свидетельствует: Бог всегда на стороне жертвы. Да, наказание насильникам иногда медлит. Однако Всевышний обещает, что в конечном счете все невинные страдальцы будут оправданы. ¹¹⁷ Писание «также вселяет более глубокую надежду жертвам изнасилования и других серьезных травм: если они будут возрастать в богообщении, *Бог обратит их боль в исцеление их самих и других людей*». ¹¹⁸

Суровое наказание за изнасилование показывает, сколь отвратительно в очах Божьих это искажение сексуальности. Однако насильники столь же вправе уповать на милость, прощение и очищение свыше, сколь и люди, совершившие другие сексуальные грехи (см. главу 8 о прелюбодеянии и внебрачном сексе). Библия ясно дает понять, что Бог предлагает прощение покающемуся насильнику. Отметим пророческое слово Давиду, сказанное после покаяния последнего: «ГОСПОДЬ снял с тебя грех твой; ты не умрешь» (2 Цар 12:13). Впрочем, прощение прощением, а правосудие правосудием. Сын, родившийся от незаконной связи Давида с Вирсавией, умер в наказание за грех Давида (12:14). ¹¹⁹

НЕЗДОРОВЫЕ, УРОДЛИВЫЕ И ЗЛЫЕ ПРОЯВЛЕНИЯ СЕКСУАЛЬНОСТИ

Изнасилование уродливо. Однако в каком-то смысле *все* искажения сексуальности, которые мы рассмотрели в предыдущих главах, являются посягательством на целостность, красоту и благость сексуальности, какой она задумана Всевышним. Упоминания о сексуальных грехах в повествованиях Пятикнижия иллюстрируют взрывную и потенциально разрушительную силу сексуальности после грехопадения. Неудивительно, что, согласно каноническому тексту Писания, для сохранения нравственности индивида, семьи и общества Бог дал законодательство — на Синае (Исход и Левит) и у границ Земли Обетованной (Второзаконие) — с детальными установлениями относительно сексуальных обычаев Израиля.

Ранние Пророки изображают в мрачных подробностях отклонение сексуальности от целостной красоты, задуманной Создателем. Яркий пример — трагедия личной жизни Самсона (см. предыдущие главы). Рассказ о Самсоне в Книге Судей хорошо показывает, как все идет наперекосяк, когда во главу угла ставится потакание необузданным и незаконным страстям. Сначала брак, основанный на физическом влечении: увидев филистимлянку, он требует ее в жены, ибо она ему «понравилась» (Суд 14:3). Потом похоть вне брака: Самсон заводит далекую от любви интрижку с проституткой из Газы (Суд 16:1-3). И наконец, он влюбляется, но без взаимности: слепая страсть порабощает его и в итоге приводит к физической слепоте и рабству у филистимлян.¹²⁰

Эротические подвиги Самсона — это упадочная сексуальность, в которой дивный небесный идеал безнадежно омрачен. Целостная сексуальность деградирует в чувственность и сентиментальность; духовный аспект остается в пренебрежении из-за эгоистического поиска того, что «нравится». Женщина — уже не помощница и благодетель в любящих отношениях, а предательница, проститутка и искусительница. Муж отныне считает

жену не равным партнером, а собственностью вроде домашней скотины: «Если бы вы не пахали на моей телке, то не отгадали бы моей загадки» (Суд 14:18). Богатые, любящие и прочные отношения между мужем и женой исчезают в огне похоти и недоверия.

Заключительные главы Суд 19–21 относятся к числу «текстов ужаса».¹²¹ В них предельно ясно виден взрывной и разрушительный потенциал упадочной сексуальности. Перед нами предстает целая гамма половых извращений, рассмотренных нами в этой и предыдущих главах книги. Левит заводит наложницу, и наложница ссорится с ним (Суд 19:1–2);¹²² мужчины Гивы, «люди развратные», хотят вступить с левитом в гомосексуальную связь (стих 22); и тогда левит и хозяин дома выдают женщин (наложницу и девственную дочь хозяина) на сексуальную потеху толпе, чтобы спасти собственную шкуру (стихи 23–24). Наложница всю ночь подвергается групповому изнасилованию, а наутро умирает у порога (стихи 25–28). Ее тело расчлениют, а части рассылают по Израилю в демонстрацию «разгула преступности» в Гиве. Многие из племени Вениамина гибнут в попытке защитить Гиву, а заканчивается книга жутким решением одной сексуальной проблемы: а именно, где найти жен для уцелевших вениаминитян. После массовой резни в Явеше Галаадском оставляют в живых четыреста юных девственниц, которых затем выдают замуж за мужчин из колена Вениамина. Однако некоторые вениаминитяне все еще сидят без жен. Им предложен такой выход: «Когда выйдут девицы Силомские плясать в хороводах (на ежегодном празднике. — Р.Д.), тогда выйдите из виноградников и схватите себе каждый жену из дочерей Силомских» (Суд 21:21). Такая сексуальность уродлива, жестока и отвратительна.

Книги Царств описывают немало искажений сексуальности (см. предыдущие главы). Давид и Соломон, вослед расхожему обычаю, заводят себе жен и наложниц. Библейские авторы честно рассказывают о конфликтах и страданиях, связанных с наличием у жен соперниц, а также о катастрофических личных

и национальных последствиях того, что цари умножали жен. Книги Царств содержат упоминания о внебрачных сексуальных связях времен монархии. Разврат сынов Илия (1 Цар 2:22), изнасилование Давидом Вирсавии (через использование власти), инцестное изнасилование Фамари Амноном, связи Авессалома с наложницами Давида, рассказы о блудницах и евнухах,¹²³ (возможно) женоподобные мужчины и мужчины-проститутки (буквально «псы», 4 Цар 8:13) — все это отражает упадок сексуальности. Параллельные повествования в Книгах Паралипоменон также документируют «грязные» истории, связанные с упадком сексуальных нравов. В течение всего периода искажения сексуальности не редкость, причем им сопутствует насилие;¹²⁴ сексуальность становится средством политической манипуляции в руках власть имущих.¹²⁵

У Поздних Пророков есть тема искажения замысла Божьего о сексуальности в сакральном сексе культов плодородия. Пророки уподобляют отход Израиля от целостных и прекрасных отношений с Богом сексуальной неверности. При этом они даже прибегают к грубоватому образу борделя (см. главу 7 о Иез 16 и 23). Красоте сексуальности здесь нет места: таковы последствия глубоко искаженного понятия о Боге и богообщении.

ИСКАЖЕННАЯ СЕКСУАЛЬНОСТЬ КАК ПАРОДИЯ НА КРАСОТУ

В разделе Писаний литература Премудрости говорит о существовании «двух путей». (И Книгу Притчей вполне можно назвать «Книгой о двух путях».)

Путь божественной мудрости: путь страха Господня, который ведет к жизни (Притч 1:6; 4:22–23).

Путь естественных глупых наклонностей: он кажется человеку прямым, но ведет к смерти (Притч 14:12; 16:25).

Два пути существуют в каждой сфере человеческой жизни, и участь нашу определит то, сделали ли мы ухо свое «внимательным к мудрости» (Притч 2:2). Пожалуй, нигде наличие двух путей не проявляется столь сильно, как в сексуальности. Поэтому автор восхваляет здоровую сексуальность и предостерегает от разрушительных сексуальных отношений. Госпожа Премудрость противопоставлена «распутнице». ¹²⁶

В первой части главы мы говорили о пути прекрасной сексуальности в браке, описанной в Книге Притчей. Однако есть и другой путь: путь глупца, путь губительных сексуальных отношений. Он соблазнителен для естественных склонностей и импульсов. Как мы отметили в разговоре о прелюбодеянии (см. главу 8), путь незаконной сексуальности искушает, суля тайные и запретные удовольствия. Он кажется восхитительным и заманчивым. Однако незаконный секс — лишь пародия на красоту. Соблазн и пленительность «чужой» и «распутной» женщины связаны с тем, что она подделывается под нечто настоящее. Как показывает тщательный литературный анализ речей о чужой женщине — она «чужеземная, блудная, нечестивая, прелюбодейная и глупая» ¹²⁷ — эта аморальная особа сознательно изображена как антитеза Госпоже Премудрости. «Обе женщины выглядят опасно похоже; они высказываются схожим образом, увлекая юношу каждая в свой дом». ¹²⁸

Отец детально (Притч 1-9) предостерегает сына от уловок «чужой женщины» (*'iššā zārā*), показывая, как ее повадки внешне напоминают пути Госпожи Премудрости. Описывая распутницу и Премудрость схожими фразами, отец дает понять: «Величайший соблазн кроется в том, что глупцов зазывают теми же словами, какими людей зовут на путь добра». ¹²⁹ Ведь *'iššā zārā* поджидает на улицах и площадях (7:11-12) — но и Премудрость громко взывает на улицах и площадях (1:20-21). Соблазнительница говорит: «Приходи!» — но таково и слово Премудрости (7:18; ср. 9:5). Обе зовут юношу к себе в дом (7:15-20; 9:4) на пир (9:17; 9:5). Более того, обе влекут одной и той же фразой: «Кто глуп, обратись

сюда!» (9:16; 9:4). Обе называют свой путь *n' t*, «приятным» (9:17; 3:17). Обе хотят быть *'hb*, «любимыми» (7:18; 4:6) и *ḥbq*, «обнимаемыми» (5:20; 4:8).

Распутная женщина говорит с наивным юношей, словно настоящая возлюбленная со своим возлюбленным, или словно жена с мужем. Она уверяет, что искала его и нашла (7:15); что надушила постель благовониями для занятия любовью (7:16–17). Она заманивает: «Зайди, будем упиваться (*ḡāwâ*) нежностями до утра, насладимся любовью» (7:18). То же слово *ḡāwâ* («упиваться», «насыщаться») обозначает утехы мужа с женой (5:19).¹³⁰

Впрочем, при всех терминологических сходствах, есть и важные богословские различия. Ведь пародия искажает нечто подлинное. Самое очевидное различие состоит в следующем: то, что дает Премудрость — путь целостной и радостной сексуальности в браке — не устает насыщать, а путь незаконного секса с развратницей недолговечен. «Любовь истинной жены всегда найдет возлюбленного. Любовь *'iššâ zārâ* преходяща. Она длится до утра, до возвращения мужа-рогоносца».¹³¹ Однако этим дело не ограничивается. Путь Премудрости (и мудрая, целостная сексуальность) ведет к жизни, а путь глупца (и незаконного секса) ведет к смерти. На это есть намек, в частности в 7:16–17, где постель соблазнительницы с ее роскошью и чувственными удовольствиями напоминает гроб: «Глупца из Притч 7 влекут слова женщины (стихи 16–17), но он не понимает, что она готовит ему похороны... Смертные тона ее спальни станут очевидными под конец отрывка (стихи 26–27)».¹³²

Пожалуй, наиболее ярко та же мысль выражена в 5:15–23 через троекратное повторение глагола *šāgâ* («шататься», «быть опьяненным»). Как мы уже отметили, он обозначает упоение мужа женой юности своей (стих 19). Однако он также использован в стихе 20, где описывает чувственное увлечение развратницей. В современных переводах это не всегда заметно, но он содержится и в стихе 23, где объясняет последствия уступки соблазну: соблазненный «умирает без наставления, и от множества безумия своего

теряется (*šāgâ*, буквально «шатается как пьяный». — Р.Д.). «У мужа есть выбор: упиваться удовольствием, которое дарит жена (стих 19), — или обнимать груди чужой женщины, во хмелю идя в объятия смерти (стих 23а)».¹³³ Погибельность незаконного секса описана в Книге Притчей очень подробно (см. главу 8 о прелюбодеянии).

Посулы развратной женщины выглядят эротично. Однако атмосфера этой фальшивки в корне отличается от целостной любви в браке. Некоторые ученые сравнили путь развратницы с образом целостной и прекрасной сексуальности в 5:15–23 и Песни Песней (к которой мы вскоре перейдем).¹³⁴ Поразителен контраст между радостным сексом в браке (Песнь Песней; Притч 5:15–23) и темным аморальным союзом с соблазнительницей (Притч 7). В обоих случаях есть эротика с образами любви (грудь/соски, упоение, постель с благовониями, ласковые слова) и темой приток (люди ищут, находят, обнимаются, целуются, дело происходит ночью). Однако тональность совершенно разная. Законной брачной любви присуща взаимность и равенство любящих (что видно из их слов и поступков), а в незаконной связи — все наоборот.

Дэниэл Гроссберг отмечает девятнадцать действий распутной женщины в Притч 7:

Эта женщина — единственный инициатор и главный герой действий. Юноша играет роль преимущественно пассивную и ведомую. Она же говорит ласково, подходит; она неугомонная и необузданная; она подстерегает, она хватается, она целует, она ведет себя вызывающе, она находит его, она застилает ложе, приглашает его напиться любви и насытиться любовью; она покоряет его и сбивает с пути; она многих губит.¹³⁵

Напротив, молодой человек является субъектом действия лишь четырех глаголов в двадцати шести стихах главы: «...переходившего площадь близ угла ее и шедшего по дороге к дому ее»

(Притч 7:8); «тотчас он пошел за ней» (Притч 7:22); «...и не знает...» (Притч 7:23). Отметим, что на всем протяжении Притч 7 он не произносит ни слова.

Отношениям между мужчиной и женщиной, как они задуманы Богом и описаны в Притч 5 и Песни Песней, присущи уникальность и неповторимость. Соблазнительница в Притч 7, напротив, неразборчива. Она создает впечатление у юноши, будто он у нее — особый: «Вышла навстречу тебе, чтобы отыскать тебя, и — нашла тебя» (7:15). Однако читатель знает то, что жертва обнаружит слишком поздно: «...многих повергла она ранеными, и много сильных убито ею» (7:26). Если Притч 5 и Песнь Песней говорят о мире и гармонии (в последнем из этих текстов корень *šlm* используется 18 раз), благословении и радости (Притч 5:18–19), то связь с распутницей влечет за собой конфликт, раздор, эксплуатацию, доминацию и насилие (см. особенно Притч 7:23). Если Притч 5 утверждает дом и семью (5:18; ср. 31:11, 15, 23, 27–28), в Притч 7 все связи с семьей ослаблены: «ноги ее не живут в доме ее» (7:11); о своем муже распутница вспоминает лишь в связи с тем, что он отправился в дальний путь (7:19–20). И наконец, как мы уже сказали, в Песни Песней и Притч 5 выше всего — любовь, которая сильнее смерти и ведет к жизни (Притч 5:19; ср. 8:35); в Притч 7 все кончается смертью (7:22–27). Воистину путь безнравственности есть гибельная пародия на подлинную близость и красоту сексуальной любви.

Целостная красота и радость сексуальной любви в браке, как она описана в Притч 5:15–23, «подводит нас к интерпретации Песни Песней («величайшей из песен»)» и даже «дает ключ к пониманию Песни Песней».¹³⁶ В свете сильных терминологических параллелей (особенно образов водоема, колодца и источника), а также общего авторства этих текстов Кайзер высказывает мысль: «Если отрывок Притч 5:15–23 призван показать уникаль-

ность брачных отношений, а также блага и радости брачной верности, можно быть уверенным, что это лучший способ понять Песнь». ¹³⁷ В следующих главах мы займемся проверкой и разработкой данной гипотезы.

«...И я покажу вам путь еще превосходнейший» (1 Кор 12:31). Сказанное апостолом Павлом о главе, посвященной любви, равно применимо к единственной книге в разделе Писаний (да и во всей Библии), которая целиком и полностью посвящена сексуальности. Эта книга, дивная Песнь Песней, является кульминацией ветхозаветной теологии сексуальности. Вернемся же в Эдем, в святое святых...

ЧАСТЬ III

ВОЗВРАЩЕНИЕ
В ЭДЕМ

Глава 13

СЕКСУАЛЬНОСТЬ В ПЕСНИ ПЕСНЕЙ: СВЯТОЕ СВЯТЫХ

«Ибо весь мир не стоит того дня, в который дана была Израилю Песнь Песней, ибо все книги — святое, а Песнь Песней — святое святых».¹ Говорят, что на соборе в Явне (около 90 года н.э.) рабби Акива так выразил свое восхищение Песней Песней. По преданию, его речь подтвердила принадлежность этой книги к канону Еврейских Писаний.²

АЛЛЕГОРИЧЕСКОЕ ТОЛКОВАНИЕ ПЕСНИ ПЕСНЕЙ

К сожалению, не всегда в Песни Песней усматривали возвышенное понятие сексуальности. Даже еврейские раввины, с их (в целом) здоровым и адекватным подходом к сексуальности, удивлялись, что такой с виду светский текст, как Шир га-Ширим (Песнь Песней) включен в священный канон. Поэтому они придумали и разработали сложное аллегорическое толкование Песни, согласно которому, основной ее смысл — тайный, духовный, а не буквальный. Когда Акива назвал Песнь Песней святым святых, он,

видимо, считал, что Песнь — сложная аллегория исторических взаимоотношений между Шехиной (Божественным Присутствием в святом святых) и народом Израилевым, начиная со времен Исхода и до прихода Мессии.³ Акива предупреждал, что в Песни Песней нельзя видеть чисто человеческую любовную песню: «Кто выводит дрожащим голосом Песнь Песней в доме пиршества и превращает ее в род светской песни, тот не имеет удела в будущем мире».⁴ Согласно раввинистической традиции, Песнь Песней нельзя было читать лицам, не достигшим тридцати лет.⁵

Христианские аллегористы пошли дальше раввинов: они не только сочли буквальный смысл второстепенным, но и почти совсем от него отказались. Под влиянием греческой философии (платоновского дуализма и стоицизма) и эллинистических римских культов они постулировали дихотомию между плотским и духовным началом.⁶ Чистота стала ассоциироваться с половым воздержанием, а всякие телесные удовольствия (в том числе сексуальные) сочли злом. Эротические образы из Песни Песней понимались иносказательно, как отношения души с Богом или Церкви со Христом. Некогда путем аллегории греческие философы превратили чувственных богов Гомера и Гесиода в возвышенные духовные идеалы, — теперь же целибатные церковные теологи умудрились через аллгорию «кастрировать Песнь, сделав из нее гимн духовной любви, не запятнанной ничем плотским».⁷

Ориген (ум. в 254 году), один из видных сторонников аллегорического подхода к Библии, написал десяти томный комментарий на Песнь Песней, состоящий почти из двадцати тысяч строк. В прологе он утверждает, что Песнь Песней безопасно читать лишь людям зрелым, которых больше не беспокоят сексуальные желания: «Я советую каждому, кто еще не освободился от томления плоти и крови и ощущает страсть телесной природы, полностью воздерживаться от чтения этой маленькой книги и вещей, которые будут сказаны о ней». Ориген ссылается на иудейскую традицию «не позволять даже держать эту книгу в руках тому, кто не достиг полного и зрелого возраста». В своем

толковании Ориген замечает, что эротические образы Песни нельзя понимать буквально: «Поэтому и мы с того положения, в котором находимся, искренне молим слушателей умерщвлять свои плотские чувства. Не следует относить ничего из сказанного к телесному, но использовать для уразумения божественных чувств внутреннего человека».⁸

С точки зрения Оригена и других раннехристианских аллегористов, буквальный смысл текста — любовь Соломона и Суламиты (в которой обычно видели дочь фараона) — в конечном счете есть ненужная «шелуха», а «подлинный» смысл и ядро состоят в любви Бога и Церкви (или человеческой души).⁹ Например, поцелуи Соломона знаменуют Боговоплощение, щеки невесты — внешнее христианство или добрые дела, золотая цепочка — веру, нард — искупленное человечество, волосы (подобные стадам коз) — народы, обращенные в христианство, пупок Суламиты — чашу спасения Господня, груди — Ветхий и Новый Заветы. Впрочем, насчет деталей мнения толкователей расходились. В грудях Суламиты видели и Церковь, кормящую духовной пищей, и заповеди любви к Богу и ближнему, и кровь с водой, которые истекли из ребра Христова при распятии, и внешнего и внутреннего человека.¹⁰

На протяжении пятнадцати веков аллегорический метод господствовал в христианской Церкви, и Песнь Песней стала «любимой книгой аскетов и монахов, которые находили в ней (и подробных толкованиях на нее) способ подняться над земными и плотскими желаниями к чистому платоническому боголюбию».¹¹ Венцом аллегорической интерпретации, пожалуй, был труд Бернарда Клервосского (1090–1153): восемьдесят шесть красноречивых проповедей на Песнь Песней (причем автор даже не дошел до конца второй главы!)¹² В эти полтора тысячелетия лишь один крупный церковный деятель отважился возразить против аллегорических толкований: Феодор Мопсуестский (ум. 428). Он высказал мысль, что толковать Песнь следует в соответствии с ясным и буквальным смыслом: как любовную песнь Соломона

о своем браке с дочерью фараона. Эту мысль сочли столь радикальной, что его собственный ученик, епископ Феодорит, назвал буквальное толкование Феодора недостойным «даже в устах безумных женщин».¹³ Пятый Вселенский собор (553 год) осудил Феодора и его воззрения как неподобающие для человеческих ушей.

В католичестве аллегорическое толкование задавало тон до самого недавнего времени. Более того, до прошлого века его в целом придерживались даже протестантские авторы. Взять хотя бы Лютера: формально он порвал с аллегорезой, но буквальное толкование Песни вызывало у него недовольство.¹⁴ Вестминстерская ассамблея (XVII век) осудила кощунников-пресвитериан, которые видят в Песни «горячий плотский трактат, написанный каким-нибудь Аполлоном или Купидоном».¹⁵ Джон Уэсли писал своим методистским последователям:

Такие описания жениха и невесты не могли приличным образом использоваться или подразумеваться в связи с Соломоном и дочерью фараона... применительно к ним многие выражения и описания были бы нелепы и чудовищны. А отсюда следует, что эту книгу следует понимать аллегорически: она говорит о духовной любви и браке между Христом и Его Церковью.¹⁶

БУКВАЛЬНОЕ ТОЛКОВАНИЕ ПЕСНИ ПЕСНЕЙ

У аллегорического толкования доньше существуют сторонники среди традиционных¹⁷ и даже критических¹⁸ комментаторов. Однако, к счастью, за понимание Песни в простом и буквальном смысле в наши дни не анафематствуют (в большинстве кругов!) Уже Кальвин порвал с традиционным аллегорическим подходом. С его точки зрения, Песнь вдохновлена Богом, но посвящена человеческой любви. Первым согласился с Кальвином, видимо, английский пуританин Эдмунд Спенсер. Двамя столетиями

позже немецкий романтик Иоганн Готфрид Гердер также толковал Песнь как естественное выражение человеческой любви.¹⁹ Со времен Гердера появилось много новых интерпретаций Песни, и у них были свои приверженцы.²⁰ Однако в последние десятилетия «наметилась заметная тенденция к пониманию Песни Песней как человеческой любовной поэзии».²¹ Хотя есть расхождения в ряде существенных деталей, в целом современные толкователи уже не «кастрируют Песнь». В 1952 году Гарольд Роули, тщательно изучив историю интерпретации Песни, вынес суждение, созвучное буквальному подходу Феодора Мопсуестского, Спенсера и Гердера, а также созвучное оценке, которая господствует в современной науке: «На мой взгляд, этот текст — то, чем кажется, а именно, песни людей, которые любят друг друга, радуются друг другу и хотят сказать что-то теплое. Все остальные гипотезы приносят в Песнь что-то чуждое ей».²²

Как мы увидим в заключение последней главы, лексические пересечения между Песнью Песней и Притч 5 — дополнительное свидетельство в пользу буквального толкования Песни. А если понимать Песнь в соответствии с прямым и буквальным смыслом, получается, что в ВЗ целая книга посвящена «достоинству и чистоте человеческой любви».²³ Может ли Библия более красноречиво возвещать, что человеческая сексуальность не дурна, дешева и уродлива, а прекрасна, целостна и достохвальна! Эта книга опровергает выкладки целого ряда христианских мыслителей прошлого: идеал девства, столь важный для церковной аскетики и монашества, исчезает, ибо целибат оказывается вовсе не божественным идеалом и путем к величайшей духовности. Перед нами «красивое, богатое и вместе с тем лаконичное изложение библейского учения о человеческой сексуальности».²⁴ Целая книга превозносит великолепие человеческой сексуальной любви, которая описана как драгоценный дар самого Господа. Вопреки мнению некоторых толкователей прославление сексуальной любви в качестве дара Божьего вовсе не означает, что «теология сексуальности», изложенная в Песни Песней, чем-то неполноцен-

на и «недотягивает до полновесной теологии».²⁵ В этой и следующих главах мы покажем, что эта теология сексуальности является квинтэссенцией ветхозаветной теологии святого святых.

ВОЗВРАЩЕНИЕ В ЭДЕМСКИЙ САД

Песнь Песней возвращает нас в Эдемский сад. Современные исследователи проанализировали и доказали глубокую взаимосвязь между ней и первыми главами Бытия.²⁶ В «симфонии любви», начатой в Эдеме, но искаженной после грехопадения», «любовная лирика предстает очищенной».²⁷ Вот как Песнь Песней, «через вариации и перестановки, творчески актуализирует главные мотивы и темы» рассказа об Эдеме:

Женщина и мужчина рождены для взаимности и любви. Они наги и не стыдятся; они равны и неповторимы. Они живут в саду, где природа радуется их единству. Животные напоминают им об их первенстве в творении, а также об их близости меньшим тварям и ответственности за них. Они могут вкушать плоды, приятные для глаза и языка. Их сад наполняют живые воды. Оба они дают имена вещам и трудятся... Чем бы еще ни была Песнь Песней, она представляет собой и комментарий на вторую и третью главы Бытия. Потерянный рай есть обретенный рай.²⁸

А вот еще более прямое описание того, как сексуальность в Песни Песней возвращает в Эдем:

В Книге Бытие люди теряют сад, изгоняются из него, а в Песни сад обретается снова благодаря женщине. Через соединение с ней ее возлюбленный открывает радость, о которой возвещал рассказ об Эдеме. В результате меняется и мир вокруг, который также становится садом, садом любви. В этот сад может на время вступить и читатель.²⁹

Песнь Песней — возвращение в Эдем, но ее герои — не совсем такие, как Адам и Ева. Поэзия Песни являет нам жизнь без греха и его тягостных последствий. Да, есть и гневные братья (1:6), и дождливая зима (2:11), и «лисенята, которые портят виноградники» (2:15), и тревога в отсутствие любимого (3:1-4; 5:6-8; 6:1), и жестокость и грубость стражей (5:7), и даже смерть (8:6). Однако любовь побеждает то, что ей угрожает.

В параллели с Быт 2:24 Песнь изображает идеал «взаимной гармонии мужчины и женщины».³⁰ Это вдохновенное размышление о божественном идеале сексуальности после грехопадения можно рассмотреть по тем же десяти пунктам, которые мы использовали в анализе сексуальности, какой она была изначально (см. выше главы 1-2 относительно Быт 1-3). О первых девяти пунктах у нас пойдет речь в данной главе, а о последнем (и самом важном в богословском смысле) — в следующей главе.

СЕКСУАЛЬНОСТЬ КАК ТВАРНОЕ УСТРОЙСТВО

Песни Песней присуще то же высокое учение о творении, что и библейской литературе Премудрости в целом.³¹ Правда, напрямую не сказано, что Бог «все соделал прекрасным в свое время» (Еккл 3:11), но о красоте творения, вышедшего из рук Творца в Шестоднев, напоминают описания природы: яркий свет, источники, изобилие вод, холмы и горы, пастбища и виноградники, деревья и цветы, солнце и луна, птицы и животные.³² Как и в Быт 2, особый упор сделан на райский сад как обитель возлюбленных.³³ Аналогичным образом, сексуальность — один из уставов творения, данный людям в наслаждение.³⁴ «Голоса Песни Песней прославляют творение сексуальности в Быт 2».³⁵

В то же время, подобно первым главам Бытия, Песнь четко размежевывает сексуальность и божество: сексуальность принадлежит к тварному устройству, а не к сфере божественного. «Нигде столь ясно не дает о себе знать протест Израиля против

насыщенной мифами атмосферы его окружения (как в Песни Песней. — Р.Д.)... Любовная лирика Песни Песней несомненно предполагает, что яхвизм несовместим с обожествлением секса». ³⁶ Песнь Песней не только не воспроизводит мифологию культов плодородия, как думали некоторые авторы, ³⁷ но, возможно, даже, как и Быт 1-3, содержит сознательную (или как минимум имплицитную) полемику с культами плодородия. В своей острой статье Конни Уайтселл подытоживает яркие параллели между шумерскими мифами плодородия и Песнью и приходит к выводу: Песнь «опровергает парадигму богинь плодородия», «пытается оторвать сексуальность от ее мифологических и магических корней и ограничить обычным человеческим опытом». ³⁸ В отличие от месопотамских мифов, где боги участвовали в оргиастических ритуалах, связанных с плодородием, в Песни «сексуальность не имеет ни магической силы, ни связи с богиней; романтическая любовь причастна плодородию и подобна ему, но не вызывает его». ³⁹

ГЕТЕРОСЕКСУАЛЬНАЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ДУАЛЬНОСТЬ И БРАК

Вторая важная особенность теологии сексуальности в Песни Песней связана с тем, что сексуальность — для *гетеросексуальных* человеческих пар. Как и при сотворении мира (Быт 1-2), мужчина и женщина формируют гетеросексуальную дуальность. ⁴⁰ Попытки найти в Песни любовный треугольник или многочисленные связи неубедительны. Наиболее популярной из них была гипотеза «пастуха». Она постулировала наличие трех основных персонажей:

- Суламита;
- ее пастух-возлюбленный;
- царь Соломон, который насильно увел ее в гарем, но после неудачных попыток соблазнить ее, позволил вернуться домой к возлюбленному. ⁴¹

Основным доводом в ее пользу является то, что в тексте как будто можно усмотреть упоминание *двух* мужских персонажей: пастуха и царя. Однако если вчитаться, становится ясно, что поэт изображает Соломона *и как царя, и как пастуха*. В Псалмах сам Всевышний описан как Царь и Пастух [ср. Пс 95-97 (СП 94-96) и Пс 23 (СП 22)]. Вообще, принятие этой гипотезы приводит к совершенно произвольному пониманию многих замечательных описаний Суламиты. «Гипотеза о трех персонажах произвольна. Ее сторонники видят в лирических стихах то, что хотят увидеть. Если один толкователь приписывает какую-то любовную песнь «пастуху», то слова — пылкие и чистые, а если другой толкователь приписывает ее же Соломону, эти же слова — похотливые и настырные».⁴²

Еще одна популярная гипотеза: Песнь Песней — лишь антология любовных песен, не связанных между собой цельностью сюжета, причем никакая конкретная пара возлюбленных не имеется в виду.⁴³ Эта гипотеза также неубедительна. Если серьезно отнестись к каноническому тексту, включая надписание, книга содержит «песнь песней» (1:1) — типичное еврейское выражение, обозначающее превосходную степень, — то есть «самую возвышенную песнь», что намекает на единую песнь, а не на антологию.⁴⁴ Более того, в ряде исследований последних десятилетий отмечены детали в самом тексте, показывающие, что перед нами целостное произведение, а не собрание разрозненных стихов. Роланд Мерфи отмечает повторяющиеся рефрены, темы, слова, фразы и элементы диалогической структуры.⁴⁵ Черил Эксам анализирует многочисленные стилистические и структурные указания на «единое авторство с сознательным замыслом».⁴⁶ Майкл Фокс пишет о четырех особенностях, которые доказывают литературное единство (и наличие в Песни лишь одной пары возлюбленных):

- ряд повторов;
- ассоциативные предложения;

- последовательность образов персонажей;
- повествовательная канва.⁴⁷

Джилл Манро показывает психологическое единство и повествовательное развитие многочисленных поэтических образов в Песни.⁴⁸

Самое детальное исследование литературного единства Песни Песней осуществила М.Тимотея Эллиотт.⁴⁹ Опираясь на детальный микроструктурный анализ Песни, Эллиотт привела целый ряд доводов в пользу ее единства, основанных на композиции и стилистике текста.

Композиция. «Большое число соответствий между частями» Песни приводит к тому, что эти «взаимосвязанные части тесно сплетены в единую ткань. Структура представляет собой органическое целое».⁵⁰ Особенно убедителен тезис, что пролог (1:2-2:7) и эпилог (8:5-14) формируют *inclusio*, причем между ними есть многочисленные лексические и структурные соответствия.

Стилистика. «Одиннадцать главных элементов стиля охватывают весь текст, объединяют его и свидетельствуют о едином авторстве».⁵¹

Исследование Эллиотт — очень сильное и утверждает единство Песни Песней.⁵²

Ряд современных анализов композиции Песни показывают наличие в ней симметрической или хиастической структуры.⁵³ Мой собственный литературный анализ⁵⁴ выявил двенадцать макроединств, маркируемых рефренами. Эти двенадцать разделов образуют изящную симметричную макроструктуру, которая включает обратный параллелизм (т.е. хиазм) и блочный параллелизм, а в кульминации находятся два стиха: A-B-CDEF-GG'-C' D' E' F'-B'-A'. Выглядит это следующим образом:

А. 1:2-2:7 Взаимная любовь

В. 2:8-17 Приход и уход

- С. 3:1–5 Греза I: утрата и обретение
 - D. 3:6–11 Хвала жениху, I
 - Е. 4:1–7 Хвала невесте, I
 - Ф. 4:8–15 Хвала невесте, II
 - Г. 4:16 Зов невесты
 - Г'. 5:1 Ответ жениха на зов; Божье одобрение
- С'. 5:2–8 Греза II: обретение и утрата
 - D'. 5:9–6:3 Хвала жениху, II
 - Е'. 6:4–12 Хвала невесте, III
 - Ф'. 7:1–10 Хвала невесте, IV
- В'. 7:11–8:2 Приход и уход
- А'. 8:3–14 Взаимная любовь

Сложная симметрия между частями пар, по-видимому, исключает возможность того, что редактор насобирал разные любовные стихи и придал им искусственную структуру.⁵⁵ Более того, как мы увидим, вдобавок к общей симметрической макроструктуре, в Песни прослеживается и горизонтальная, линейная, квазиповествовательная структура. Без сомнения, такая сложная и многогранная композиция, как и другие вышеотмеченные факты, указывают на единство Песни Песней.

И эта единая Песнь славит гетеросексуальную любовь между вполне конкретными мужчиной и женщиной.

МОНОГАМНЫЙ БРАК

Третий аспект теологии сексуальности в Песни Песней — моногамность. О какой же паре идет речь? Мы задаемся этим вопросом не из чистой любознательности: он важен для понимания смысла. И ответ неразрывно связан с вопросом об авторстве, датировке и контексте. Поскольку в данном исследовании мы ориентируемся на каноническую форму Песни, уместно всерьез

отнестись к надписанию в первом стихе: «Песнь Песней Соломона ('āšer lišlōmōh)». Скорее всего, имеется в виду Соломоново авторство. Глисон Арчер справедливо отмечает: «В иврите предлог *lē* («к») — единственный удобный способ указать на обладание или авторство, когда тот же автор мог написать много других книг».⁵⁶ Даже критические ученые, которые регулярно считают надписание неисторичным, в целом соглашаются, что *lē* в Песн 1:1 естественнее всего понять как ламед авторства.⁵⁷ В частности, Марвин Поуп: «Вероятнее всего, надписание приписывает авторство Соломону».⁵⁸ Если ориентироваться на окончательную форму текста, мы не вправе сбрасывать со счета свидетельство самой Песни об авторе.

В пользу Соломонова авторства Песни (и ее датировки X веком до н.э.) можно привести целый ряд доводов, основанных на внешних и внутренних свидетельствах.⁵⁹ Отметим особенно следующие из них:

- шесть других упоминаний о Соломоне по имени в книге (1:5; 3:7, 9, 11; 8:11, 12);
- три упоминания о «царе» [1:4, 12 (СП 1:3, 11); 7:6];
- упоминания о царской свадьбе Соломона (3:7–11), имеющие параллель в свадьбе Соломона с дочерью фараона (3 Цар 3:1);
- историческое упоминание о 1005 песнях Соломона [3 Цар 5:12 (СП 4:32)] (было бы странно, если бы ни одна не сохранилась);
- историческое упоминание об обширных познаниях Соломона в естествознании [3 Цар 5:13 (СП 4:33)] [ибо в Песни мы находим изобилие флоры (21 разновидность растительной жизни) и фауны (15 видов животных)];
- упоминание о колесницах фараона (Песн 1:8), соответствующее с фактом ввоза Соломоном лошадей из Египта (3 Цар 10:28);
- описания царской роскоши [например, Песн 1:12, 13 (СП 1:11, 12); 3:6, 9] и дорогих привозных продуктов (благо-

воний, золота, серебра, пурпура, слоновой кости, берилла и кедра), сообразные со сказочным богатством Соломона (3 Цар 10:14–23) и обширной торговлей (3 Цар 9:26–28);

- географические упоминания, которые соответствуют лишь временам неразделенного царства, особенно упоминание о прекрасном городе Тирца — значит, книга была написана «в узкий период истории, когда Тирца была значимой, но еще не относилась к враждебному государству... во времена Соломона»;⁶⁰ при этом места на Севере и Юге упоминаются без дифференциации, а город Самария вообще не упоминается;
- обширные параллели с Притчами Соломона (например, Песн 4:5=Притч 5:19; 4:11=Притч 5:3; 4:14=Притч 7:17);
- обширные лексическое и синтаксическое сходство с Книгой Екклесиаста (в частности, изобилие относительного местоимения *še*), которую предание также приписывает Соломону;⁶¹
- архаические грамматические и поэтические черты;⁶²
- обширные параллели с египетской любовной поэзией от XVIII до XII династии (1400–1070 годы до н.э.) — в плане тем, мотивов, ласковых слов, образов, лексики и использования надписаний (тогда как параллелей с поздней эллинистической поэзией мало, и они поверхностные).⁶³

Вопреки тому, что утверждалось еще несколько десятилетий назад, никакие серьезные стилистические и лексические данные не опровергают раннюю датировку книги. «Аргументы в пользу поздней датировки, исключаящие Соломоново авторство, оказались в целом несостоятельными. Сейчас даже либерально-критическая наука говорит, что книга могла быть написана во времена Соломона».⁶⁴ Роберт Альтер согласен: «Все гипотетические стилистические и лексические свидетельства в пользу поздней датировки допускают иное толкование. Вполне возможно, хотя и недоказуемо, что эти поэмы возникли еще в начале Первого

Содружества (какие бы модификации они не претерпели впоследствии)». ⁶⁵ А если лингвистических препятствий не существует, то вышеназванные факты приводят к выводу о Соломоновом авторстве Песни Песней.

С принятием Соломонова авторства Песни (и ее датировки X веком до н.э.) становится убедительной и традиционная точка зрения, что любовная пара в Песни — царь Соломон и дочь фараона. ⁶⁶

- Соломон был большим любителем женщин (3 Цар 11:1-2), но Писание выделяет лишь одну из них: дочь фараона.
- Важность дочери фараона подчеркивается ее пятикратным упоминанием в повествовании 3-й Книги Царств (3 Цар 3:1; 7:8; 9:16, 24; 11:1-2).
- Единственное ясное упоминание о свадьбе Соломона в историческом повествовании — это упоминание о его женитьбе на дочери фараона (3 Цар 3:1).
- Один и тот же глагольный корень (*hṭn*) использован в описании свадьбы Соломона (3 Цар 3:1) и в Песн 3:6. По-видимому, перед нами интертекстуальная связь.
- Согласно 3 Цар 3:1, Соломон «ввел (*bḏ'* в гифиле. — Р.Д.) ее в город Давидов». В Песн 1:4 (СП 1:3) использовано то же самое слово, что образует интертекстуальную связь: «Царь ввел (*bḏ'* в гифиле. — Р.Д.) меня в чертоги свои».
- «Городом Давидовым» в 3 Цар 3:1 явно назван Иерусалим. Песнь содержит частые обмены репликами между невестой и «дочерьми иерусалимскими» [например, 1:5 (СП 1:4); 2:7; 3:5, 11; 5:8, 16; 6:9; 8:4]. Тот факт, что «дочери иерусалимские» упоминаются как бы особняком от невесты, может означать, что сама невеста — не уроженка Иерусалима.
- Соломон уподобляет возлюбленную «кобылице в колеснице фараоновой» [Песн 1:9 (СП 1:8)]. У дочери фараона это должно было вызвать знакомые по дому ассоциации. Налицо и еще одна интертекстуальная связь с 3 Цар 3:1.

- Песн 7:2 намекает на царское происхождение невесты: ср. 7:2 («дщерь именитая», *bat-nādīb*) и упоминание о «дщери царя» (*bat-melek*) в Песни любви из псалма 45:14 (СП 44:14). Ведь этот псалом явно связан с Соломоном, как и Пс 72 (СП 71).⁶⁷
- Песн 6:12 содержит загадочное упоминание о «колесницах моего знатного народа» (*markēbôt 'ammî- nādīb*). Это вполне может подразумевать царское происхождение невесты и знаменитые египетские колесницы [ср. 1:9 (СП 1:8)].
- Игра слов между именами Соломона и Суламиты, а также словом *šālôm* («мир») (Песн 7:1; 8:10–11)⁶⁸ — все эти слова основаны на еврейском корне *šlm* — намекает на то, что женихом Суламиты является именно царь Соломон.⁶⁹

Таким образом, отождествление Суламиты с дочерью фараона — вовсе не «домыслы». ⁷⁰ Может быть, оно не стопроцентно надежное, но аргументы выглядят серьезными и убедительными.

Поскольку Соломон женился на дочери фараона в начале своего владычества, еще даже не построив свой дом и дом Господень (3 Цар 3:1; 7:8), Песнь уместнее датировать ранним периодом правления Соломона, когда он еще не впал в идолопоклонство и многоженство (3 Цар 11:1–8). Судя по рассказу в 3 Цар, брак с дочерью фараона был его первым браком: показательна не только хронология, но и описание строительных проектов. 3 Цар 7:7 описывает дом Соломона, а затем сообщает (7:8): «И в доме дочери фараоновой, которую взял за себя Соломон, он сделал такой же притвор». Согласно 3 Цар 9:24, «дочь фараонова перешла из города Давидова в свой дом, который построил для нее Соломон». Он явно строил два дома: один — себе, другой — своей единственной жене. Если на тот момент у него были другие жены, странно, что забота о них не упоминается. Пятикратное упоминание о дочери фараона в данном повествовании, при том, что о предыдущих женах не сказано ни слова, также наводит на мысль, что она была первой женой. Уместно вспом-

нить и параллельный отрывок в 2 Пар 8:11, где приведены слова Соломона, когда он привел домой дочь фараона: «Моя жена не должна жить в доме Давида, царя Израилева». И наконец, в контексте брака Соломона с дочерью фараона (3 Цар 3:1) рассказчик отмечает, что Соломон еще не отступил от заповедей и повелений Божьих: «И возлюбил Соломон ГОСПОДА, ходя по уставу Давида, отца своего; но и он приносил жертвы и курения на высотах» (3 Цар 3:3). Лишь в 3 Цар 11:1-2 будет сказано о многих других женах, которых Соломон, когда сердце его отвернулось от Бога, взял в нарушение заповедей. Песнь Песней подчеркивает, что в этот момент Суламита — единственная для Соломона. Само ее имя («Суламита» = «единственная Соломонова»; см. ниже) было бы неуместно, если бы здесь не было ничего уникального.

Писание не только подразумевает, что брак Соломона с дочерью фараона (которую я отождествляю с Суламитой из Песни Песней) — его первый брак. Как мы увидим, женщина в Песни Песней была девственна на момент свадьбы (Песн 4:12). Таким образом, брак и сексуальная активность Соломона и Суламиты в Песни имели место в моногамных отношениях.⁷¹ Часто думают, что Соломон стал многоженцем еще в начале своего правления. На самом деле между Соломоном и женой юности его существовали долгие и моногамные брачные отношения. Как мы уже сказали, Соломон женился на дочери фараона до начала широких строительных проектов (3 Цар 3:1). Строительство Храма заняло семь лет (6:38), а строительство дома для себя и дома для дочери фараона — еще тринадцать лет (7:1). Значит, в общей сложности — двадцать лет (9:10) прошло, прежде чем он привел свою единственную жену, дочь фараона (Суламиту), в ее иерусалимский дом (9:24). Моногамный брак между Соломоном и Суламитой длился не менее двадцати лет, а возможно, и значительно дольше (в зависимости от того, в каком возрасте он женился на Суламите и в каком возрасте впал в многоженство, — текст не дает здесь ясной хронологии). Сказано лишь, что Соломон стал

любить и брать в жены многих других женщин, и «во времена старости Соломона жены его склонили сердце его к иным богам» (11:1-4).

Как известно из рассказа о последующем полигамном отступничестве Соломона (11:1-8), под старость царь изменил тому, что описано в Песни. Однако пусть более мрачные реалии конца Давидова правления не отвлекают нас от идеала (и реалий начала его правления), изображенного в «повествовательной канве» Песни Песней. У Песни Песней — счастливая и моногамная литературная концовка.

Хотя есть веские основания считать возлюбленных Соломоном и дочерью фараона, теоретически не исключено, что перед нами все-таки отношения идеальной любовной пары. Однако даже если не отождествлять героев с Соломоном и дочерью фараона, в тексте имеется достаточно оснований для вывода о моногамном характере отношений. Гарретт, который считает, что речь идет об идеальной, а не исторической паре, подытоживает внутренние свидетельства в пользу данного вывода, а также его значение:

Эта любовь моногамна по своей природе. Женщина для мужчины — «сестра моя невеста» (например, 5:1). Она — цветок лилии, а все остальные женщины — колючки (Песн 2:2). Среди шестидесяти цариц, восьмидесяти наложниц и девиц без числа, «голубица моя» — совершенная и единственная (Песн 6:8-9; цифры представляют собой художественный прием, ибо мужчина не имеет в виду, что у него есть другие царицы, наложницы и девицы...). Для женщины мужчина — «возлюбленный мой», тот, «которого любит душа моя» [например, Песн 1:7 (СП 1:6); 5:10]. Он — яблоневое дерево, а остальные мужчины — лишь деревья в лесу (Песн 2:3). Он лучший из десяти тысяч мужчин (Песн 5:10). Более того, женщина возвещает: «Возлюбленный мой принадлежит мне, а я ему» (например, Песн 2:16). Считать все это «невинной ложью» и пустыми «ласковыми речами» (когда у мужчины есть несколько подруг и каждой он говорит, что

она единственная), было бы вопиющим цинизмом. Песнь изображает идеальную и совершенную любовь. Эти идеальные возлюбленные говорят, что преданы друг другу без остатка, и мы должны верить, что говорят они искренне.⁷²

Помимо этой череды отрывков из Песни, говорящих в пользу моногамии, Гарретт упоминает три отрывка, свидетельствующих о моногамном (и брачном) характере отношений этих возлюбленных.

- В Песн 2:7 (и параллельных отрывках 3:5 и 8:4) женщина по сути говорит девушкам: «Не вступайте в сексуальные отношения, пока для них не настанет правильное время... Женщина утверждает, что до брака следует хранить девственность».⁷³
- Песн 3:6-11 описывает свадьбу. «Древние читатели сразу бы увидели это и поняли, что речь идет вовсе не о внебрачном сексе».⁷⁴
- В Песн 8:6-7 «верность невесте отождествляется с верностью самой Премудрости».⁷⁵ Женщина также призывает мужа: «Положи меня, как печать, на сердце твое, как перстень, на руку твою». Эти слова, «беззастенчиво собственнические и выражающие нежелание делиться», «исключают неверность и даже многоженство».⁷⁶

Подробнее о данных отрывках мы поговорим далее в этой главе и в главе 14.

РАВЕНСТВО ПОЛОВ БЕЗ ИЕРАРХИИ

Четвертый важный аспект теологии сексуальности в Песни Песней — важность равенства и взаимности между возлюбленными. Песнь «отражает чрезвычайно положительный и эгалитарный

образ женщины и отношений женщины с мужчиной». ⁷⁷ Более того, справедливо говорит Отмар Кеель: «Нигде в Ветхом Завете равенство полов... не очевидно в такой степени, как в Песни Песней». ⁷⁸ Фиппс высказывается в сходном ключе и даже еще более решительно: «Нигде в древней литературе мы не находим аналогов такой восторженной взаимности». ⁷⁹ В плане эгалитаризма очень важен стих 2:16: «Возлюбленный мой принадлежит мне, а я ему». Этот рефрен повторяется в 6:3: «Я принадлежу возлюбленному моему, а возлюбленный мой — мне». И снова в 7:11: «Я принадлежу возлюбленному моему, и ко мне желание его». Ученые не упустили из виду значение этого трехкратного рефрена: «Любовь-эрос взаимна. Она ставит обоих партнеров на одну доску». ⁸⁰ Стих 7:11 «говорит об отношениях взаимных, о взаимной любви (с помощью той формулы, что и в 2:16 и 6:3). В Песни секс свободен от таких понятий, как контроль, власть и иерархия». ⁸¹

Эгалитаризм и взаимность прослеживаются во многом. На гендерную взаимность указывают — это показали современные исследователи — определенные литературные приемы. ⁸² Пожалуй, самый очевидный из них: слова и действия возлюбленных перекликаются друг с другом. ⁸³ И здесь расхожий стереотип, согласно которому женщина должна играть пассивную и зависимую роль, разбивается. Например, женщина, подобно мужчине, изображена способной, независимой и уверенной в себе. Подобно мужчине, она зарабатывает деньги [1:6, 7 (СП 1:5, 6); ср. 6:11]. Даже после брака — в завершении Песни — она сохраняет деловую сноровку и инициативу: подобно Соломону, она владеет виноградником и в материальном плане не зависит целиком от мужа (8:11–12). Возлюбленные уподобляют глаза друг друга голубям (4:1; 5:12); оба горды и высоки как деревья (5:15; 7:8); оба сравнивают тела друг друга с произведениями искусства (5:14, 15а; 7:26, 3а).

И в любви женщина не менее активна, чем мужчина. Она вводит его в чертоги любви (3:4), как и он вводит ее (1:4; 2:4). Она сексуально возбуждает его (8:5), как и он возбуждает ее (2:3–4;

5:2–5). Не только он о ней говорит ласковые слова, но и она о нем: «мой возлюбленный» (*ra'ātî/rē'î*, 5:2, 16), «ты прекрасна... ты прекрасен (*hinnāk yārâ/hinnēkâ yāreh*)» [1:15–16 (СП 1:14–15)]. В сходных выражениях описывают они красоту друг друга: например, глаза голубиные [1:15 (СП 1:14); 4:1; 5:12], «прекрасен... и любезен... прекрасна» [1:16 (СП 1:15); 7:2, 7], с уст каплет мед/мирра (4:11; 5:13). Перекликаются друг с другом целые разделы с хвалой красоте (4:1–16; 6:4–10; 7:2–10). Она зовет его в поле (7:12–14), и он зовет ее (2:10–14). В Песни, «где возлюбленные зовут друг друга, желание полностью взаимно. К обоим применяются образы, намекающие на нежность (лилии, голуби, серны), а также на силу и величественность (столбы, башни). В этой книге Библии женщина воистину равна мужчине».⁸⁴

Не является преувеличением следующая оценка взаимности ролей мужчины и женщины:

Во всей Песни едва ли найдется хоть одна мысль, хоть одна идея или хоть одно дело, которое не приписывается и мужчине, и женщине. И думают, и говорят, и делают возлюбленные одно и то же... Песни абсолютно чужды сексизм и гендерные стереотипы, столь частые в древней (да и современной) литературе. У героев общие роли и одинаковый статус. Для Песни Песней характерна гармония, а не доминация... В Песни никто из возлюбленных не подчинен другому, никто не играет подчиненную роль. И Песнь вращается вокруг них в равной мере. Оба — звезды, которые в центре внимания.⁸⁵

Дэвид Дорси изучил литературную композицию Песни и показал, что каждый из ее семи разделов акцентирует тему взаимности с помощью различных композиционных приемов: чередования речей, активных действий и приглашений, а также многочисленных соответствий взаимных признаний в любви.

Эти композиционные техники подчеркивают, что люди равно любят друг друга, равно восхищаются друг другом и равно готовы прояв-

лять инициативу, звать и приглашать. Идеалу равенства и взаимности в романтической любви, на который намекает композиция (и содержание речей), практически нет аналога во всей литературе древнего Ближнего Востока. Тот мир был глубоко патриархальным, и его любовная лирика зачастую изображала мужчину «быком», а женщину — подчиненной ему. И в эту эпоху Песнь Песней поставила женщину удивительно высоко, возвестив о равенстве и радостной взаимности в браке.⁸⁶

Более того, словно бы с целью подчеркнуть равенство и взаимность, а также нарушение гендерных стереотипов, Песнь отводит женщине *основную* роль.⁸⁷ Один ученый метко называет «доминацию и инициативу Возлюбленной самой удивительной особенностью Песни».⁸⁸ Песнь начинается и заканчивается словами женщины [1:2-4а (СП 1:1-3а); 8:14]. Образ сада, олицетворяющего женщину, находится в центре Песни и подчеркивает ее ведущую роль.⁸⁹ В диалоге с мужчиной женщина говорит почти в два раза больше.⁹⁰ Женщина фактически цитирует некоторые его фразы (2:10-14; 5:2), тогда как мужчина нигде не повторяет ее слов. Только женщина общается с другими важными и второстепенными героями Песни. Именно женщина иницирует большую часть встреч с ее возлюбленным. В ходе этих встреч она снова и снова берет на себя инициативу.⁹¹ Ее призывы к любви наполнены особенной прямоотой и силой (4:16; 7:13; 8:2). Большинство глаголов, стоящих в первом лице, относятся к женщине; только она использует (двенадцать раз) эмфатическое слово «я» (*’ānî*); и только к ней применяется (семь раз) интроспективное понятие «душа» (*perēš*).⁹² Лишь она ярко и уверенно высказывается о своей красоте и своем характере: «Черна я и⁹³ красива» (1:5); «я — роза Саронская, лилия⁹⁴ долин» (2:1);⁹⁵ «я — стена, и сосцы у меня — как башни»⁹⁶ (8:10). Только она приказывает стихиям: «Поднимись ветер с севера и принеси с юга, повеи на сад мой!» (4:16). Суламита говорит мудрые вещи о любви (8:6-7; ср. 2:7; 3:5; 8:4). Одним словом, как указывали исследователи, Суламита

обладает качествами, которых обычно в женщинах не видели: «Она уверенна и в отношениях берет на себя инициативу. В своем устремлении к любви она неустрашима и не боится, что ее неправильно поймут или осудят. Она ответственна в своих поступках. Она защищает своего возлюбленного и их любовь от любопытных взглядов посторонних».⁹⁷

Женщина также описана через образы, которые обычно ассоциировались с мужчинами. Кэрл Мейерс показала, что «Песнь содержит целый ряд образов и понятий, заимствованных из военной области, а значит, из мира мужчин. Без исключения эти понятия применяются к женщине... А поскольку воевали в древности почти исключительно мужчины, использование военных образов в Песни по отношению к женщине — неожиданный разрыв с обычной образностью и стереотипными гендерными ассоциациями».⁹⁸ Мейерс также изучила сравнения из области фауны. Оказалось, что некоторым животным (голубю, серне) уподобляются в Песни и мужчина и женщина, но дикие животные (лев, леопард), с их дикими местами обитания, ассоциируются только с женщиной (4:8). «Ничто не может быть дальше от философии, что женщина — для кухни. Не соответствуют стереотипным женским качествам дикость, опасность, мощь, сила, агрессивность и другие яркие черты этих хищников».⁹⁹ Есть и сочетание военной и животной метафоры: женщина уподоблена «кобылице в колеснице фараоновой» [1:9 (СП 1:8)]. Описана военная уловка: «Кобылица среди жеребцов в колеснице наносит урон эффективности войска. Женское начало обладает силой, способной уменьшить силу профессиональной армии».¹⁰⁰ Кроме того, дважды женщина названа словом *ʾāyutṭā* («грозная»):¹⁰¹ она «грозная как полки со знаменами» (6:4, 10).¹⁰²

Интересно, что в Песни женщина обладает не просто удивительной силой, но силой над мужчиной. Она пленяет (*ibb* в пие) его сердце одним взглядом очей (4:9). Ее очи смущают его, повергают в страх (*rāhab* в гифиле) (6:5). Удивительным образом

царь — один из самых могущественных людей на земле — пленен ('āsar в породе калъ) ее локонами (7:6). Налицо «кардинальное изменение обычных гендерных стереотипов». ¹⁰³

Вообще Песни присуща «гиноцентрическая тональность». ¹⁰⁴ Ведь немалую роль в развитии сюжета играют и «дщери Иерусалимские». ¹⁰⁵ Семи раз упоминаются матери (но не отцы) женщины и мужчины. ¹⁰⁶ В день бракосочетания царя увенчивает венцом именно мать (3:11). ¹⁰⁷ Более того, Песнь дважды упоминает «дом матери» (3:4; 8:2), но не дом отца. Это очень существенно и даже поразительно, если учесть, что в других местах Писания понятие «дом отца» играет важную роль.

Впрочем, акцент Песни на роль женщины/женщин не предполагает превосходства или господства женщины над мужчиной. Дело в другом: в обществе, где стереотипы и предрассудки отводили женщинам подчиненную и второстепенную роль, Песнь выправляет гендерный дисбаланс, подчеркивая достоинство женщины. Впрочем, женщина желает, чтобы мужчина «влек» ее за собою [1:4 (СП 1:3)]. Она как бы находится под защитной тенью возлюбленного. Например, она говорит: «Что яблоня между деревьями, то возлюбленный мой между юношами. В тени ее люблю я сидеть, и плоды ее сладки для гортани моей». Фрэнсис Лэнди хорошо объясняет смысл данного образа: «Яблоня здесь символизирует возлюбленного, мужскую половую функцию. Прямая и усладительная, она является яркой эротической метафорой. Яблоня дает питание и укрытие. Все это — традиционные мужские роли: любящий защитник и кормилец». ¹⁰⁸ Далее мотив мужчины-защитника продолжается: «Кто это восходит от пустыни, опираясь на своего возлюбленного?» (8:5). ¹⁰⁹ Возможно, в 8:2 описано, как муж «учит» жену плотской любви. ¹¹⁰

Подчеркивая женскую инициативу/силу и роль мужчины как защитника и кормильца, Песнь создает взвешенную картину полной взаимности и полного равенства, которую хорошо олицетворяет рефрен: «Возлюбленный мой принадлежит мне, а я ему»

(2:16; ср. 6:3; 7:11). «Песнь упоминает многих женщин, но гендерную взаимность это не нарушает. Ни мужчина, ни женщина не имеет превосходства... В эротическом мире человеческих эмоций нет подчинения женщины мужчине».¹¹¹ «Хотя феминистские авторы настаивают, что женский «голос» очень заметен, в Песни постоянно звучит и мужской голос, причем не менее сильно. Таким образом, Песнь не возвещает превосходство какого-либо пола, но славит взаимность и равенство».¹¹²

Этот взвешенный ракурс на равенство полов не только противостоит искаженным гендерным стереотипам, но и прикровенно обличает взгляды и обряды культов плодородия, где женщина выступала в роли «смертоносной и колдовской богини, которую необходимо задабривать, умиловать, а в конечном счете терпеть». Лексика и метафорика Песни содержит любопытные параллели с культами плодородия, но женщина в ней не имеет божественных/колдовских сил, которые подчиняют мужчину или угрожают ему, лишают мужского начала. Она «не смертельная лунная богиня, а всего лишь симпатичная девушка... Обличение Песнью культа богинь плодородия едва заметно. Однако читая ее, читатель, сам того не замечая, начинает отвергать богиню. Сексуальное влечение устанавливается как чисто человеческая реальность».¹¹³ Уайтселл, которая исследовала сходства и различия между Песнью и мифами плодородия, заключает:

Песнь старается выправить дисбаланс между мужским и женским началом, свойственный мифологии. В Суламите есть черты, которые в мифах бывают у богинь, но она не ужасает, не несет в себе опасности. Похоть и промискуитет, столь характерные для богини, в Суламите исчезают и преобразуются в глубокое эмоциональное влечение к одному возлюбленному. И напротив, он выигрывает в достоинстве, стабильности и престиже, формально соответствуя мифологическому типу. Результат: два человека, любящих друг друга и идеально подходящих друг другу.¹¹⁴

Некоторые исследователи отмечают, что в Песни отступают божественные суды, прозвучавшие в Быт 3:16. Любовь между мужчиной и женщиной такова, что они словно возвращаются в райский сад.¹¹⁵ Неслучайна и аллюзия на тему «желания» (*těšûqâ*) в Эдеме — данное понятие встречается лишь в Быт 3:16 и Песн 7:11, указывая на желание сексуальное. В Песн 7:11, где содержится третье из прямых утверждений женщины о взаимности любви (ср. 2:16 и 6:3), Суламита восклицает: «Я принадлежу другу моему, и ко мне — желание (*těšûqâ*) его». Согласно Божьему приговору в Быт 3:16, желание (*těšûqâ*) женщины будет устремлено к мужу, и он будет «господствовать» (*māšal*) над ней (в смысле смиренного лидерства!) Теперь же все наоборот: *мужчина* испытывает «желание» (*těšûqâ*) к возлюбленной. Феминистки усматривают здесь отказ от злоупотребления мужской властью, якобы присущий Быт 3:16. На мой же взгляд, Песнь заново утверждает небесный идеал полного равенства («единоплотия») между мужем и женой, возвещенный в Быт 2:24. Это не обязательно означает, что Быт 3:16 перестает действовать. Песнь не отменяет устав в Быт 3:16, согласно которому, смиренное лидерство мужа может понадобиться для установления домашней гармонии. Однако Песнь показывает, что и после грехопадения мужчина и женщина могут обрести взаимную любовь, в которой отношения построены не по принципу главенства и покорности, а в соответствии с идеалом равенства (Быт 2:24).¹¹⁶

Да, мы вернулись в Эдем. Возвращение к полной взаимности ознаменовано в именах возлюбленных. Как в райском саду муж и жена звались 'îš и 'îššâ (Быт 2:23) — имена сходные по звучанию и связанные в (народной) этимологии, — так в Песни имена возлюбленных снова созвучны: *šēlōmōh* (Соломон) и *šūlammîṭ* (Суламита = Соломоница).¹¹⁷ Взаимность между Соломоном и Суламитой напоминает фразу 'ēzer kēnegdô в Быт 2:18: возлюбленные возвращаются в Эдем, как партнеры, равные и одинаково любящие друг друга.

СЕКСУАЛЬНОСТЬ И ЦЕЛОСТНОСТЬ

С мотивом взаимности/равенства тесно связан пятый аспект богословия сексуальности: понятие целостности. Оно подчеркивается «одной из ключевых тем Песни»: «присутствием и/или отсутствием возлюбленных друг для друга».¹¹⁸ Всюду в Песни возлюбленным важно быть рядом. Это видно из того, что они говорят и как льнут друг к другу: «О, если бы его левая рука была у меня под головой, а правая обнимала меня!» (Песн 2:6; 8:3). Еще более показательно чувство утраты и тревоги, которое охватывает их в разлуке. Уже в 1:7 (СП 1:6) мы видим тоску по возлюбленному: «Скажи мне, ты, которого любит душа моя, где пасешь ты?» Желание быть с любимым человеком видно и из того, как радуется женщина и как спешит к ней мужчина: «Голос возлюбленного моего! Вот, он идет, скачет по горам, прыгает по холмам» (2:8).

Мотив присутствия/отсутствия достигает кульминации в тех разделах (3:1-5; 5:2-8)¹¹⁹ симметричной макроструктуры Песни,¹²⁰ которые касаются ночи/снов. Женщина взволнованно ищет возлюбленного:

На ложе моем ночью
искала я того, которого любит душа моя,
искала его и не нашла его...
«Не видали ли вы того, которого любит душа моя?» (3:1, 3)

Отперла я возлюбленному моему,
а возлюбленный мой повернулся и ушел...
я искала его и не находила его;
звала его, и он не отзывался мне. (5:6)

В 3:1-4 с помощью различных литературных приемов автор подчеркивает стремление женщины быть с возлюбленным. Она четырежды (по разу в каждом стихе) повторяет фразу, выдающую глубокую эмоциональную привязанность к возлюбленному:

'ēt še'āhābā napši («которого любит душа моя»). Три когортативных глагола и частица (*nā'*), выражающая просьбу (стих 2), подчеркивают силу желания: «Я *должна* встать... я *должна* пойти... я *должна* искать». Более того, хотя и женщина, и стражи «обходят» (*sābab*) город (стихи 2–3), женщина использует интенсивную форму глагола (*po'lei*), а стражи описаны с помощью простой формы (каль): стражи лишь делают рутинную работу, женщина же из всех сил пытается найти возлюбленного. Далее, через трехкратную игру слов с глаголом *māšā'* («находить») автор поддерживает напряжение и сильнее акцентирует мотив присутствия/отсутствия: женщина ищет возлюбленного, но не находит (стих 2); вместо этого ее находят стражи (стих 3); наконец, она находит того, кого любит ее душа (стих 4). Найдя возлюбленного, она хватается за него (*'āhaz*) и не дает ему уйти/ускользнуть (*rāpā* в гифиле).

Некоторые литературные приемы Песн 5:2–8 напоминают приемы в 3:1–4, но пыл подчеркивается смелыми действиями и словами мужчины, а также чувствами женщины, которая желает присутствия возлюбленного. В 5:2 мужчина «стучится» (*dōpēq* – причастие породы каль). В других местах Писания еврейский глагол *dāpaq* обозначает действие сильное и энергичное (ср. Быт 33:13; Суд 19:22). Значит, мужчина не просто застенчиво постучался. Он просит ее «отворить» и обращается к ней с удивительно ласковыми словами: «Сестра моя, возлюбленная моя, голубица моя, чистая моя!» Его сердце переполнено нежностью к ней. И она описывает свою тоску по нему: ее внутреннее существо жаждет его (Песн 5:4),¹²¹ а душа трепещет до обморока (стих 6);¹²² она «изнемогает от любви» (стих 8). Она столь активно и даже неистово ищет возлюбленного, что стражи, видимо, принимают ее за блудницу и пытаются изолировать (стих 7). Она умоляет спутниц, чтобы они сказали ее возлюбленному, как скучает она по нему, если они найдут его (стих 8). Вопрос дочерей иерусалимских о ее возлюбленном (стих 9) вызывает в ней *wašf*, восторженную хвалу его красоте (стихи 10–16).¹²³

Пословица гласит, что «от раздуки любовь горячее». И в Песни мотив отсутствия усиливает смысл присутствия.¹²⁴ Как и в Эдемском саду, возлюбленные нужны друг другу, чтобы составлять единое целое. Каждый из них — личность, причем личность одаренная, самостоятельная и независимая. Но в то же время они стали «кость от кости» друг другу и «плоть от плоти» (ср. Быт 2:23). Они не «душат» своей любовью. Они соединены в единое целое, но и сохранили индивидуальность. Они зависимы — и вместе с тем независимы. Они едины, но признают и принимают инаковость друг друга.¹²⁵

Это парадоксальное сочетание целостности и индивидуальности отражено в кульминационном призыве, который Суламита обращает к Соломону: «Положи меня, как печать, на сердце твое, как перстень, на руку твою» (8:6). Печать на сердце/руку подчеркивает единение возлюбленных, а сочетание повеления женщины («положи меня») с зависимой функцией печати на сердце/руке ее возлюбленного опять-таки отражает парадокс «зависимой независимости».

«Положи меня»: сказано требовательно и решительно, но и беззащитно. В Песни много неоднозначности с тем, как герои воспринимают себя и свою индивидуальность, и здесь — самая лаконичная из подобных формулировок. Женщина повелевает, но и полностью зависима; она хочет быть «печатью», орудием своего возлюбленного. Ее слова полны независимости, но она желает стать частью его... Печать — знак идентичности. С ее помощью люди ведут свои дела. Таким образом, женщина словно «отпечатана» на сердце возлюбленного, на его чувствах и мыслях — как его идентичность. Она руководит его отношениями с миром. Более глубокого единения невозможно и представить.¹²⁶

Мотив целостности в Песни состоит не только в том, что возлюбленные жаждут быть вместе и быть единым целым. Налицо целостная/холистическая концепция человека как существа

сексуального. Песнь «во многом представляет собой обличение... дуализма души и тела, часто свойственного не только народной ментальности, но и кругам утонченным».¹²⁷ Сексуальность — это не только секс. Она включает всего человека: его физическую и чувственную, эмоциональную и духовную сторону.¹²⁸ В Песни «каждое человеческое удовольствие сочетает физические, эмоциональные и духовные способности, которые в равной мере стимулируют друг друга».¹²⁹

Физическая привлекательность — это привлекательность *всего* тела, а не только половых органов. Герои описывают, как хорош каждый из них с ног до головы (5:10–16; 7:2–9). Задействованы все чувства. В библейской поэзии «лишь здесь повествуется о буйном наслаждении любовью через все пять чувств».¹³⁰ Задействованы эмоции: как мы уже сказали, женщина «изнемогает от любви» (2:5; 5:8), ее «внутренность» взволновалась от возлюбленного (5:4); ее душа теряет сознание от любви к нему (5:6). И сердце Соломона пленено.¹³¹ Ее очи волнуют¹³² его (4:9; 6:5). К ней устремлено его сильное эмоциональное желание (*těšûqâ*) (7:11).

Взаимные описания красоты (в *wasfs* и в Песни) касаются не одной лишь физической красоты.¹³³ Современные исследования показали, что местами метафоры передают не только внешний вид¹³⁴ или общий эмоциональный настрой,¹³⁵ но и основные (и похвальные) нравственные качества возлюбленных.¹³⁶ Вопрос о том, насколько сравнения в *wasfs* говорят о нравственных качествах, помимо внешнего вида или эмоций, остается дискуссионным. Однако я пришел к убеждению, что как минимум некоторые метафоры и сравнения в похвалах телу «явно имеют репрезентационную интенцию».¹³⁷ Вердикт о том, имеется ли в виду преимущественно внешний облик (формы, цвет и т.д.), эмоциональное чувство (эротическая радость, благоговение, восторг) или динамика (функция и сила символа), надо выносить в каждом случае отдельно. Кеель убедительно доказывает, что зачастую смысл сравнения в метафорах состоит не столько в

форме, сколько в функции и силе символа. Он дает и полезную методологию («модель концентрического круга») для понимания смысла.¹³⁸

Например, образ военной башни/крепости при описании женщины (4:4; 7:5; 8:10) указывает не только на силу и красоту женщины, но и на «недоступность и гордость, чистоту и девственность... гордую недоступность чистой девственницы».¹³⁹ Аналогичным образом на «недоступность женщины»¹⁴⁰ намекает образ гор (4:8; ср. 2:14). Образ голубицы (1:15; 2:14; 4:1; 5:2, 12; 6:9) в одних отрывках Песни имеет в виду, прежде всего, цвет или форму глаз (или искорку во взгляде), но в других — такие духовные качества, как «невинность, нравственную чистоту и непорочность».¹⁴¹ Эти примеры показывают, что герои Песни не только увлечены телами друг друга, но их любовь охватывает личность целиком.¹⁴² Они не только «возлюбленные» (*dôdîm*), но и «друзья» (*rê'îm*) (5:1, 16).

Женщина говорит: «Имя (*šēm*) твое — как разлитое миро» [1:3 (СП 1:2)]. Эти слова подразумевают «привлекательность всей личности ее возлюбленного».¹⁴³ Аналогичным образом все существо женщины — в том числе ее физическая красота и нравственное достоинство — побуждает Соломона назвать ее «несущей мир» (8:10). Она описана как физически и нравственно «совершенная» (*tam*), «безупречная» (*bārâ*) (6:9; 5:2).¹⁴⁴ Во «всей» ней (*kullāk*) «нет пятна» (*'ên mûm*) (4:7).

То, что влекло Суламиту к Соломону, — не одна лишь ее личная красота, но ее красота, оживленная и возвышенная благородством души. Она — образец верности, естественной простоты, непритязательной скромности, нравственной чистоты и нелукавого благоразумия — полевая лилия, одетая лучше, чем Соломон во всей славе своей. Мы не поймем Песнь Песней, доколе не поймем, что она повествует не только о внешней красоте Суламиты, но и о тех замечательных качествах, которые делают ее идеалом всего нежного и благородного в женщине.¹⁴⁵

Целостный подход к сексуальности в Песни не только включает приятные и положительные аспекты любви, но и учитывает негативный опыт: потенциальные и реальные трудности, разочарования, боль и страдания.¹⁴⁶ Герои видят, что против их любви действуют разные силы: разгневанные братья [1:6 (СП 1:5)], «лисенята, которые портят виноградники» (2:15), «большие воды» и «реки» (8:7). Есть понимание, что любовь может стать неуправляемой (2:7; 3:5; 8:4) и разрушительной (8:6). Женщина в Песни видит во сне не только желанную любовь, но и попытку изнасилования (5:7). Сказано не только об удовольствии, но и о страдании: боли неуверенности и унижения [1:6–7 (СП 1:5–6)], боли томления и страха быть отвергнутым (3:1–4), боли конфликта и разделения (5:2–8). Однако «глубокому реализму» сопутствует «библейский идеализм»: уверенность, что любовь одолеет все трудности и вызовы. «Большие воды не могут потушить любви, и реки не зальют ее» (8:7).

Мотив целостности также включает солидарность с более широким кругом семьи и друзей. В отличие от незаконной любви, описанной в седьмой главе Книги Притчей (где секс враждебен домашнему очагу), в Песни любовные взаимоотношения укрепляются семейными узами. Как показал Гроссберг, «для роли членов семьи в целом характерны приятие и одобрение».¹⁴⁷ Мы уже отметили широкий круг отрывков, упоминающих позитивную связь между героями и их матерями.¹⁴⁸ Песнь признает и другие родственные узы: братья — властные [1:6 (СП 1:5)], но упомянуты в положительном смысле (8:1–2) и отличаются заботливостью (8:8–9), — возможно, берут на себя роль отсутствующего отца (который нигде не упомянут). Поддержка идет и со стороны друзей главных героев.¹⁴⁹ «На всем протяжении Песни Эрос дает открытость; любовь между двумя принимает любовь и дружбу многих».¹⁵⁰

Пожалуй, лучше всего обыгрывается мотив целостности через игру слов, имеющих корень *šlm*: Соломон (по-еврейски «Шломо»), Суламита (по-еврейски «Шуламит») и «мир» (по-еврейски

šālôm) [1:1, 5 (СП 1:2, 4); 3:7, 9, 11; 7:1; 8:10–12]. Эта игра подчеркивает не только взаимность/равенство главных героев (см. выше), но и целостный *šālôm*. Сексуальная любовь в Песни имеет самое прямое отношение к *šālôm*, то есть «полному миру и процветанию в теле, уме и душе». ¹⁵¹

СЕКСУАЛЬНОСТЬ И ИСКЛЮЧИТЕЛЬНОСТЬ

В каком-то смысле эрос в Песни Песней инклюзивен: открыт к дружбе многих людей. Вместе с тем — и здесь перед нами шестой аспект теологии сексуальности — идеальная сексуальная любовь означает отношения, в которых нет третьих лиц. Симфония полов воплощает замысел Божий, обозначенный в Быт 2:24.

Как в Быт 2 мужчина «уходит» — в сексуальных отношениях он свободен от всех посторонних вмешательств, — так и в Песни возлюбленные свободны от предварительных родительских договоренностей ¹⁵² и политических обещаний. ¹⁵³ Они просто любят друг друга. Они свободны для спонтанного развития интимной дружбы. ¹⁵⁴ Свободные от посторонних помех, люди могут радоваться физической красоте и благородным качествам друг друга.

«Поэтому оставит человек...». Это относится и к свободе от любых других амурных уз: в любви мужчины и женщины нет никого третьего. Отметим здесь несколько особенностей Песни.

- Мужчина называет возлюбленную «единственной» (*'aḥat hi'*) (6:9) ¹⁵⁵ и «лилией (лотосом? — Р.Д.) между тернами (т.е. между другими женщинами. — Р.Д.)» (2:2).
- Суламита говорит: «Что яблоня между деревьями, то возлюбленный мой между юношами» (2:3).
- Не только о взаимности, но и об исключительности свидетельствуют слова Суламиты: «Возлюбленный мой принадлежит мне, а я ему» (2:16); «я принадлежу возлюбленному моему, а возлюбленный мой — мне» (6:3); «я принадлежу

другу моему, и ко мне желание его» (7:11). Относительно последнего отрывка (а также в связи с 2:16 и 6:3) Гарретт замечает: «Они принадлежат друг другу, и больше никому».¹⁵⁶

- Образы военных стен и башен (4:4; 7:5; 8:10) и гор (2:14; 4:8) подчеркивают недоступность женщины для всех, кроме возлюбленного.
- Она «сберегла» (*ṣāpan*) лишь для него одного старые и новые «плоды» (7:14).¹⁵⁷

Призыв Суламиты в 8:6 отражает не только «зависимую независимость» (см. выше), но и исключительность. «Положи меня, как печать, на сердце твое...» Гарретт: «Она становится печатью на теле и сознании мужа. А это значит, она обладает им и требует от него полной верности. Да, их соединяют узы любви. Однако ее слова — беззастенчиво собственнические и выражают нежелание делиться».¹⁵⁸ Этот акцент на стопроцентную верность связан и с моногамностью брачного союза, о которой мы говорили выше.

СЕКСУАЛЬНОСТЬ И ПОСТОЯНСТВО

Седьмой аспект теологии сексуальности состоит в *постоянстве* отношений. Как в Книге Бытия мужчина и женщина «прилепляются» друг к другу в брачном завете, так Песнь Песней увенчивается обрядом бракосочетания. Хиастическая композиция Песни содержит симметрию, сосредоточенную на описании царской свадьбы Соломона.¹⁵⁹ Песн 3:6–11 явно изображает свадебную процессию Соломона «в день бракосочетания его» (3:11).¹⁶⁰ Последующий отрывок (4:1–5:1), видимо, касается свадебной церемонии как таковой.¹⁶¹ Лишь в этом разделе Песни Соломон называет Суламиту «невестой» (*kallâ*, 4:8–12; 5:1).¹⁶² Жених также публично хвалит свою невесту, что напоминает арабские *wasfs* на деревенских свадьбах и в современной Сирии.

А затем идут два стиха, которые занимают центральное место в симметрической композиции Песни (4:16; 5:1).¹⁶³ Едва ли можно считать случайным, что они находятся точно в середине книги: и перед ними, и после них — по 111 стихов. Они содержат самые тонкие и изысканные литературные приемы во всей Песни, воплощая в себе всю ее макроструктуру.¹⁶⁴ Многие толкователи обращали на них внимание. Например, красноречиво пишет Ши: «Как два блистательных пика, увенчивающие горы-близнецы, в самом центре Песни возвышаются два коротких отрывка — 4:16 и 5:1».¹⁶⁵ И Гарретт замечает: «Данный момент (описанный в 4:16–5:1. — Р.Д.) составляет кульминацию всей книги... В композиции Песни — это центр и крещендо».¹⁶⁶ Эти два стиха можно уподобить современному обмену брачными обетами, — или же они говорят о полном единении на брачном ложе в брачных покоех.¹⁶⁷ Жених сравнил свою невесту с садом (4:12, 15); теперь же невеста зовет жениха прийти и вкусить плодов ее (теперь — и его!) сада (4:16); жених откликается на зов (5:1).

Брачный договор утвержден. Жених и невеста могут «испить» сексуальной любви, и некий голос высказывает свое одобрение (5:1д). Комментаторы ломают голову над тем, кому принадлежит этот голос в самом центре Песни. Может быть, жених зовет гостей присоединиться к брачному пиру? Однако этого не может быть, поскольку слова *rē'îm* («друзья») и *dôdîm* («возлюбленные»), использованные в 5:1д, в других местах Песни обозначают именно главных героев.¹⁶⁸ Если и здесь они относятся к главным героям, то фраза не принадлежит ни жениху, ни невесте. Судя по всему, в кульминационный момент Песни «всеведущий» рассказчик/поэт обретает некую божественную власть, произнося благословение на брак мужчины и женщины. И как упоминание о Яхве содержится в другом ключевом отрывке Песни (8:6–7; см. ниже), голос в 5:1д, скорее всего, принадлежит самому Яхве. Всевышний благословляет этот брак, как благословил в Эдеме Адама и Еву. На свадебной церемонии лишь одному Яхве принадлежит власть объявить людей мужем и женой. И в брачную

ночь лишь Яхве — незримый свидетель, благословляющий их соединение в единую плоть.¹⁶⁹

Важно понимать *публичный* характер бракосочетания. Главные герои празднуют свадьбу не где-то в углу, а на виду у всех. Есть слуги и свидетели — и у невесты (3:11), и у жениха (3:7). В событиях участвует семья (3:11). Брак публично утверждается самим Богом (5:1). Тем самым Песнь возвещает социальную значимость брака.

Отношения, возникшие у наших двух возлюбленных, не «сугубо личные». С библейской точки зрения то, как человек распоряжается своей сексуальностью, не его лишь частное дело. Здесь есть важный социальный подтекст. Согласно Библии, если человек отдает себя возлюбленному — как сделали эти двое, — у каждого из них меняются отношения и со всем остальным человечеством.¹⁷⁰

В Быт 2:24 «прилепиться» значило не только официально вступить в брак, но и установить глубочайшую внутреннюю взаимосвязь. Мы видим это и в Песни. В отличие от египетской любовной лирики, где возлюбленные подчас изменяли друг другу,¹⁷¹ в Песни показаны верность и преданность партнеров (3:1–5; ср. 2:16; 6:3),¹⁷² прочность их любви.¹⁷³ Описание союза Соломона и Суламита, подобно глаголу *dābaq*, говорит о постоянном притяжении, которое носит не только сексуальный характер, и сообщает смысл их союзу.¹⁷⁴ Постоянство брачного союза имеет в виду Суламита в своем призыве к Соломону, и о нем же говорит речение, которое составляет важнейший момент Песни (8:6–7): «Положи меня, как печать, на сердце твое, как перстень, на руку твою. Ибо любовь крепка как смерть; пылкая любовь (*qin'ā*)¹⁷⁵ — непреклонна (*qāšeh*)¹⁷⁶ как Шеол... Большие воды не могут потушить любви, и реки не зальют ее». Печать — чрезвычайно ценный, драгоценный предмет, который ее носитель всегда имел при себе. Суламита хочет быть всегда на сердце возлюбленного (средоточии его чувств) и его руке (средоточии его силы). И как смерть

не отпускает назад тех, кого востребовала себе, так возлюбленные обладают друг другом вечно. Как Шеол не желает отдавать мертвых, так пылкая любовь, ревностная любовь — да, ревностная! — никогда не откажется от возлюбленного. Возможно, этот стих также имеет в виду ситуацию, когда печать в буквальном смысле налагается на сердце/руку, знаменуя нерасторжимость, которую не могут одолеть силы смерти, Шеола, вселенские воды. Карр точно резюмирует этот аспект вечной верности: «Песнь воспева-ет человеческую сексуальность как богоданный факт жизни, которым следует наслаждаться в рамках постоянных и прочных отношений. Это не мимолетная вспышка чувств. Песнь утверждает полную отдачу себя возлюбленному, постоянную и радостную ответственность».¹⁷⁷

СЕКСУАЛЬНОСТЬ И ИНТИМНОСТЬ

Восьмой аспект теологии сексуальности в Песни связан с интимными отношениями.¹⁷⁸ Как в Быт 2:24 «единая плоть» следует за «прилеплением», так в Песни сексуальная связь осуществляется лишь в браке. Некоторые ученые думают иначе, но не учитывают всерьез единство Песни и свидетельство жениха о невесте.¹⁷⁹ Как мы уже сказали, в ходе брачной церемонии Соломон уподобляет невесту саду. Более того, она есть *запертый* сад: «Запертый сад — сестра моя, невеста, заключенный колодезь, запечатанный источник» (4:12). Большинство современных толкователей согласны, что «запертый сад обозначает девство»,¹⁸⁰ и доводы в пользу такого понимания убедительны.¹⁸¹ А если так и если Песнь представляет собой единство, то на свадьбе жених говорит, что его невеста все еще девственна. Данная деталь важна для понимания кульминационного момента церемонии и всей Песни (4:16; 5:1): жених зовет девственную невесту «стать единой плотью», и она откликается. Недвусмысленная весть: сексуальный союз мужчины и женщины должен осуществляться лишь после заключения брака.¹⁸²

Центральная часть Песни, с ее описанием женитьбы Соломона на своей девственной невесте, имеет важное значение для понимания предыдущих и последующих отрывков. О симметричной литературной макроструктуре Песни мы уже говорили. Однако похоже, что богодухновенный поэт придал Песни и линейную структуру. Сторонники «драматической» теории — ее предлагал еще Ориген, особенную популярность она имела в XVIII-XIX веках, а некоторые представители есть и в наши дни¹⁸³ — пытаются доказать, что Песнь представляет собой полноценную театральную драму, состоящую из нескольких актов. В наши дни сторонников этой теории почти не осталось. На древнем Ближнем Востоке времен Соломона мы не находим текстов, которые можно было бы считать прообразом современной драмы. Да и в самой Песни ни из чего не видно, что она написана для театральной постановки. Тем не менее ряд современных ученых предлагают модифицированную версию теории: Песнь — не повесная драма, но все же драматична¹⁸⁴ и могла использоваться в античности как своего рода драматическая поэма или песня с несколькими голосами.¹⁸⁵

Некоторые современные ученые также отмечают наличие в различных разделах Песни «повествовательного развития». Было показано, что «нарративность — основная особенность в ряде отрывков», и «есть отрывки, в которых всякая видимость семантической эквивалентности между версетами снимается ради нарративной конкатенации от версета к версету и от строки к строке».¹⁸⁶ Манро прослеживает нарративность в поэтической образности Песни, особенно в связи с образами виноградника, сада, воды и царского двора.¹⁸⁷ Майкл Фокс констатирует наличие в Песни «повествовательной канвы».¹⁸⁸ Гарретт говорит в этой связи о «квазирассказе».¹⁸⁹

Майкл Гулдер полагает, что вся Песнь состоит из «полупоследовательности, в которой каждая сцена перетекает в последующую».¹⁹⁰ Он понимает сюжет следующим образом:

- события до брака: 1:2(СП 1:1) — 3:5;

- свадьба и первая брачная ночь: 3:6 — 5:1;
- события после свадьбы: 5:2 — 8:14.

У Кинлоу мы находим сходный подход с трехчастной последовательностью:

- ухаживание: 1:2(СП 1:1) — 3:5;
- свадьба: 3:6 — 5:1;
- любовь в браке: 5:2 — 8:7.¹⁹¹

Крейг Гликман дает более сложную хронологическую последовательность:

- ухаживание: 1:2(СП 1:1) — 3:5;
- свадебная процессия (3:6–11);
- брачная ночь (4:1 — 5:1)
- брачный конфликт и его разрешение (5:2 — 7:1);
- зрелость брака (7:2 — 8:4);
- эпилог (8:5–14).

Некоторые экзегеты согласились с тезисом Гликмана о таком развитии сюжета.¹⁹²

На мой взгляд, вопреки мнению Делича и ряда других комментаторов, Песнь *не* является полновесной драмой, состоящей из последовательных актов и сцен. Однако Гулдер, Кинлоу и другие справедливо усматривают в Песни трехчастный сюжет — только ему сопутствует симметричная литературная композиция. Если взглянуть в соответствующие пары и перекликающиеся рефрены симметричной структуры, окружающей центральные разделы со свадьбой (3:6–5:1), можно увидеть дополнительные указания на линейное развитие.

До свадьбы сексуальные образы носят более сдержанный характер, и секса как такового нет. После свадьбы они становятся интенсивнее, и есть много указаний на сексуальную близость. Например, в разделах А и В [1:2(СП 1:1) — 2:7 и 2:8–17] свадь-

бы еще не было, и женщина хочет — видимо, еще не имея в реальности¹⁹³ — поцелуев [1:2 (СП 1:1)], объятий (2:6) и того, чтобы возлюбленный пребывал у груди ее (1:12); сексуальная связь отсутствует.¹⁹⁴ В разделах В' (7:11–8:2) и А' (8:3–14) эротический опыт (реальный и желаемый) усиливается. Здесь уже упомянуто ласкание груди¹⁹⁵ (7:8–9) и есть много намеков на сексуальную близость: «Там я окажу ласки (*dôdîm*) мои тебе»¹⁹⁶ (7:13); «...всякие превосходные плоды, новые и старые, которые сберегла я для тебя» (7:14); «...поила бы тебя ароматным вином, соком гранатовых яблок моих» (8:2).¹⁹⁷

Парные картины пребывания на природе (разделы В и В') создают еще одну последовательность в сексуальных отношениях:

- 2:8–14 (до свадьбы): отношения дружеские и сдержанные (он хочет видеть и слышать ее);
- 7:13–14 (после свадьбы): многочисленные намеки на сексуальную связь.

А вот другой пример из данных разделов. Суламита говорит возлюбленному: «Возвратись, будь подобен серне или молодому оленю на расселинах гор».¹⁹⁸ Образ «гор» здесь намекает на женскую грудь. В аналогичном рефрене в конце Песни (8:14) грудью дело не ограничивается: «Беги... будь подобен серне или молодому оленю на горах бальзамических (имеется в виду все ее тело. — Р.Д.)!» Почему же в 2:17 ласки более скромные? Гулдер: это «сделано сознательно, ибо партнеры еще не женаты: петтинг — да, жесткий петтинг — нет».¹⁹⁹ И Гарретт замечает, что первый из отрывков «содержит приглашение. Из текста не следует, что сексуальная связь между возлюбленными уже состоялась».²⁰⁰ Но в отличие от 2:17, в 8:14, где речь идет уже о супругах, «всякая сдержанность отброшена».²⁰¹

Показательны и парные разделы со снами: С (3:1–5) и С' (5:2–8). Опять же эротический элемент усиливается, знаменуя развитие отношений.

- Сон первый: женщина хочет удержать возлюбленного, чтобы он не уходил (3:4).²⁰²
- Сон второй: муж приходит ночью в ее спальню, явно для занятия любовью (5:2). Возможно, в описании сна есть двусмысленности с сексуальным подтекстом.²⁰³

Далее — разделы D (3:6-11) и D' (5:9-6:3), посвященные хвале жениху. Опять же мы видим усиление. В первом случае тело Соломона даже не упомянуто: упомянут лишь его паланкин. Напротив, во втором случае женщина подробно описывает его тело с головы до ног, причем в том числе, видимо, и гениталии (5:14).²⁰⁴

И наконец — хвалы невесте [разделы EF (4:1-7 и 8-15) и E'F' (6:4-12 и 7:1-10)].

До свадьбы. Жених описывает невесту с головы до груди (4:1-6), отмечая ее девственность (4:12).

После свадьбы. Хвала носит гораздо более эротический характер (особенно в 7:2-10), касаясь всего ее тела. Значительная часть описания сосредоточена на области гениталий (7:2-3)²⁰⁵ и груди (7:4, 8-9).

Одним словом, перед нами явная динамика: сначала описание носит более сдержанный характер, затем, после свадьбы — более откровенный и эротический.

Кроме того, создается впечатление, что по ходу сюжета отношения внутри пары становятся более близкими. Например, во время ухаживания [1:2 (СП 1:1) — 3:5] возлюбленные живут по-разному, а после брачной ночи (4:1 — 5:1) — вместе (5:2-7; 7:12-14).²⁰⁶

Возьмем еще один пример: рефрен, описывающий взаимность (2:16; 6:3; 7:11). Мы видим, что Суламита все сильнее чувствует надежность в отношениях. В первом случае она начинает с того, что *она* обладает возлюбленным: «Возлюбленный мой принадлежит мне, а я ему» (2:16). Во втором случае последовательность меняется, и женщина начинает с того, что *он* обладает ею: «Я принадлежу возлюбленному моему, а возлюбленный мой — мне» (6:3).

По-видимому, ощущение надежности у нее увеличилось. В третьем случае женщина не только начинает с того, что он обладает ею, но и упоминает о его желании к ней, — о своем же обладании им вовсе не говорит! «Я принадлежу другу моему, и ко мне желание его» (7:11). По ходу дела «она потеряла себя в нем и тем самым обрела себя».²⁰⁷

Гарретт комментирует смену метафоры в 6:4–10 по сравнению с 4:1–15. В 4:1–15 женщина — высоко на горе, с львами и барсами; она уподоблена запертому саду (олицетворение девственности). В 6:4–10 образы носят более грандиозный характер: великие города, небесная свита — после свадьбы невеста еще больше внушает трепет!²⁰⁸ Гарретт также четко резюмирует динамику первой половины Песни, показывая, что женщина последовательно изображается девственной, и до 4:16–5:1 нет ни намека на сексуальную близость.

Ни из чего не видно, что она утратила девственность до 4:16–5:1. Сначала женщина воспевает свою тоску по возлюбленному [1:2–8 (СП 1:1–7)]. Затем женщина и мужчина воспевают свою любовь друг к другу [1:9 (СП 1:8) — 2:7]. Образы носят эротический характер: например, мужчина уподобляется мировому пучку между грудей возлюбленной [1:13 (СП 1:12)]. Однако о сексуальной близости не сказано. Песн 2:8–17 содержит зов, и желание сексуального удовлетворения очевидно, но опять-таки нет указаний на реализацию этого желания. В Песн 3:1–4:15 начинаются «ночные свадебные песни», которые непосредственно переходят в описание близости (4:16–5:1). Одним словом, отрывок 1:2 [СП 1:1] — 4:15 наполнен сексуальным ожиданием, а потому ясно дает понять, что секса как такового еще не было.²⁰⁹

Как мы уже сказали, в отличие от первой половины Песни (до 4:15), центральные стихи (4:16–5:1) повествуют о наступлении физической близости. Об этом же говорится и на всем протяжении второй половины Песни.

Делич, а за ним в недавнее время Джозеф Диллоу, Дэниэл Экин и другие исследователи убедительно (и гораздо детальнее, чем Кинлоу) показали, что Песнь содержит серию размышлений, охватывающих исторический спектр взаимоотношений между Соломоном и Суламитой: первую вспышку дружбы и любви, ухаживание, свадьбу и даже совместную супружескую жизнь.²¹⁰ Правда, Делич напрасно сделал акцент на драматический характер Песни (шесть актов, по две сцены в каждой), предложил не вполне удачную композицию некоторых разделов Песни, а также ошибочно понял отдельные детали. Однако его общий анализ исторической последовательности и базового «сюжета» книги следует признать здравым. Диллоу²¹¹ и другие авторы²¹² показали, насколько такой подход делает из Песни «библейское руководство к супружеской любви», причем с практическими богословскими указаниями для каждого этапа отношений!

В разговоре о «единоплотии» мы уже неоднократно останавливались на мотиве близости. Брачные и семейные консультанты Говард и Шарлотта Клайнбеллы в своем классическом исследовании выделили больше десятка видов близости в браке.²¹³ Интересно сравнить их список с Песнью Песней. Судя по всему, Соломон и Суламита испытали все виды близости в своей любви!

1. *Физическая/сексуальная близость*: возлюбленные целуются [1:2 (СП 1:1); 8:1], гладят друг друга (2:6; 8:3), обнимаются (3:4), флиртуют глазами (4:9; 6:5), ласкают (2:17; 7:8–9), прижимаются друг к другу (8:5). Сказано о сексуальном возбуждении (8:2) и сексуальной связи (4:16; 5:1; 7:13–14; 8:2, плюс возможные намеки, о которых см. главу 14). Есть и другие прикровенные указания на близость (2:3–4, 16; 3:4; 4:5; 6:2–3; 7:10; 8:5).

2. *Эмоциональная близость*: «изнемогаю от любви» (2:5; 5:8); сердце пленено и взволновано (4:9; 6:5); все внутреннее существо жаждет возлюбленного (5:4); любовный обморок (5:6); сильное эмоциональное желание (*těšûqâ*) (7:11).

3. *Интеллектуальная близость*: дружба [rēa', «друг» (5:1, 16); ra'ua, «спутница»²¹⁴ (1:9, 15 [СП 1:8, 14]; 2:2, 10, 13; 4:1, 7; 5:6; 6:4)]; речения мудрости (8:6–7).

4. *Эстетическая близость*: многочисленные упоминания о красоте (uārâ или uāreh) [1:8, 15 дважды, 16 (1:7, 14, 15); 2:10, 13; 4:1 дважды, 7, 10; 5:9; 6:1, 4, 10; 7:2, 7]; эстетические встречи с природой (2:10–13; 6:11; 7:12–14).

5. *Творческая близость*: сооружение царского паланкина (3:9–10), совместное пение (предполагается в 2:12).

6. *Реакреационная близость*: общение (2:3–4), посещение природы [1:16–17 (СП 1:15–16); 2:10–14; 7:12–14]; предложение побегать [1:4 (СП 1:3)] и другие упоминания о физической активности (2:8, 17; 4:6; 8:14); отдых на природе (4:8; 8:5).

7. *Рабочая близость*: пастушество [1:7–8 (СП 1:6–7)], виноградарство [1:6 (СП 1:5); 8:11–12], изготовление украшений [1:10 (СП 1:9)].

8. *Кризисная близость*: нападение ночных стражей (5:7–8), «большие воды» и «реки» (8:6–7).

9. *Конфликтная близость*: тема присутствия/отсутствия в двух снах (3:1–4; 5:2–8), «лисенята, которые портят виноградники» (2:15).

10. *Близость в обязательствах*: верность друг другу (2:16; 6:3; 7:11) и приготовление к браку (3:6–11).

11. *Духовная близость* (общий смысл жизни): речения мудрости о любви и смысле жизни (8:6–7).

12. *Коммуникативная близость*: активные диалоги между мужчиной и женщиной на всем протяжении Песни.

О физической/сексуальной близости главных героев мы поговорим в главе 14, при обсуждении целостной и святой красоты сексуальности. А пока лишь отметим, как чувство близости в Песни усиливается различными поэтическими приемами. Эти приемы

создают иллюзию непосредственности, впечатление, что события не просто случились когда-то, а идут в настоящем, разворачива-

ются перед глазами читателя... Словно у нас на глазах возлюбленные обретают блаженство... Зов к любви — выраженный с помощью грамматических императивов, юссивов и когортативов — придает ситуации актуальность... Вкупе с императивами, вокативы усиливают ощущение присутствия возлюбленного в момент высказывания... Настоящий момент также хорошо передают причастия... Влюбленные без помех передвигаются по поэтическому ландшафту — виноградники, сады, дворцы, дома, скалы, пустыни, Ливан — находя удовольствие всюду, где появляются.²¹⁵

По мнению Клайнбеллов, коммуникативная близость — источник всякой другой близости. В связи с этим стоит отметить, что Песнь наполнена диалогом. Было показано, что эта особенность «глубоко отличает» Песнь от древнеегипетской любовной лирики.²¹⁶ Если в Песни возлюбленные постоянно общаются и разговаривают, египетские песни состоят целиком из монологов и не предполагают разговора между возлюбленными (или влияния друг на друга через речь). В египетской любовной поэзии любовь — это чувство, но Песнь «выходит за пределы чувства к взаимооживлению двух душ... Любовь в Песни — не только чувство. Оно есть слияние душ, которое столь хорошо выражается диалогом».²¹⁷

Еще один элемент коммуникативной близости: диалоги возлюбленных и их описания друг друга полны нежных слов. Можно выделить целых десять гипокористиков (ласкательных имен), которыми Соломон называет женщину.

- «Подруга моя» (*ra'yāti*) (1:9, 15 [СП 1:8, 14]; 2:2, 10, 13; 4:1, 7; 5:2; 6:4). Это слово обычно переводят как «возлюбленная моя», однако оно представляет собой женский аналог существительного *re'ā* («друг»). В ВЗ встречается лишь в Песни Песней.
- «Невеста» (*kallā*): шесть раз (4:8, 9, 10, 11, 12; 5:1); лишь в описании свадьбы.

- «Сестра моя» (*'ăḥōtî*): пять раз (4:9, 10, 12; 5:1, 2); лишь в описании свадьбы и непосредственно после него.
- «Голубица моя» (*yônātî*): три раза (2:14; 5:2; 6:9).
- «Прекраснейшая из женщин» (*hayyārâ bannāšîm*): три раза [1:8 (СП 1:7); 5:9; 6:1].
- «Прекрасная моя» (*yārātî*): дважды (2:10, 13).
- «Суламита» (*haššûlammît*): дважды (7:1).
- «Совершенная моя» (*tammātî*): дважды (5:2; 6:9).
- «Дочь княжеская» (*bat-nādîb*): один раз (7:2).
- «Любимая» (*'ahābâ*): один раз (7:7).

К Соломону применяются четыре ласковых обозначения.²¹⁸

- «Возлюбленный мой» (*dôdî*): двадцать шесть раз [1:13, 14, 16 (СП 1:12, 13, 15); 2:3, 8, 9, 10, 16, 17; 4:16; 5:2, 4, 5, 6 дважды, 8, 10, 16; 6:2, 3 дважды; 7:10, 11, 12, 14; 8:14].
- «Тот, кого любит душа моя» (*še'āhābâ napšî*): пять раз [1:7 (СП 1:6); 3:1, 2, 3, 4].
- «Пасущийся между лилиями/лотосами» (*hārō'eh baššôšannîm*): дважды (2:16; 6:3).
- «Друг мой» (*rē'î*): один раз (5:16).

Однако этого мало. Песнь наполнена и другими выражениями любви и нежности. Вообще, хвалы (*wašfs*) составляют половину главных разделов Песни. Но и за пределами *wašfs* есть немало строк, буквально кипящих добрым и нежным восторгом. Интересно, что эти влюбленные никогда не говорят друг другу: «Я люблю тебя». Мы слышим иное: «Ты прекрасен» (или «ты прекрасна»). Каждый из них «укрепляет и утверждает другого... Они утверждают достоинство и ценность друг друга, радуются о благом и прекрасном друг в друге... Такие слова как «люблю тебя» ставят во главу угла собственные чувства. А каждый из них сосредоточен на том, кого любит».²¹⁹ Отсюда видна и важность словесного выражения любви и, особенно, ценность нежных и добрых слов.

Таким образом мы снова возвращаемся в святое святых райского сада. В самых разных смыслах Песнь напоминает нам о первых трех главах Книги Бытия и развивает их, повествуя о благословенной и многогранной сексуальной любви. Перед нашим слухом разворачивается великая симфония, посвященная любви верной, постоянной и интимной.

СЕКСУАЛЬНОСТЬ И ДЕТОРОЖДЕНИЕ

Если динамика развития отношений видна в Песни очень хорошо, то устремленность к деторождению — отсутствует. Сколько шуму было в языческих культах плодородия о том, что секс нужен единственно для чадородия! А в Песни Песней прокреативная функция даже не упомянута. Конечно, Песнь не отрицает этот девятый аспект теологии сексуальности. Однако, как и в первой главе Бытия, где прокреация выделена в отдельное благословение (Быт 1:28), сексуальность в Песни свободна от расхожего предрассудка, согласно которому главная (или даже единственная) ее цель — деторождение.

Древние ближневосточные культы плодородия эксплуатировали половую активность — на публичных оргиях, в сакральной проституции, инсценировках царем и жрицей связи между богом и богиней — чтобы боги ниспослали плодородие земле.²²⁰ Однако Песнь Песней «демифологизирует» сексуальность, а точнее, возвращает сексуальности первоначальный «немифологизированный» смысл, «лишая ее прагматического оттенка».²²¹ Хотя отношения развиваются на фоне весеннего цветения (например, 2:12–13; 6:11; 7:12–14), это изобилие не вызвано отношениями возлюбленных. В Песни «плотская любовь не является миметической дубликацией первоначального божественного архетипа совокупления. Поэтому ее оправдание и цель — не в ее порождающей силе. Утилитарности, хотя бы и религиозной, здесь нет места... Эрос не нуждается в оправдании своего существования. Эрос — одна из «данностей» творения».²²²

В качестве скрытой полемики с прагматическими целями сексуальности в культах плодородия Песнь также «оберегает сексуальность от такого вида прагматизма, как вера в то, что секс нужен единственно для чадородия».²²³ Конечно, Песнь не враждебна прокреативному аспекту сексуальности: главные герои недвусмысленно и даже радостно упоминают о красоте своего собственного зачатия (3:4; ср. 8:2) и рождения (6:9; 8:5). Однако сексуальная близость имеет самостоятельный смысл и самостоятельную ценность. Сексуальность не нуждается в том, чтобы видеть в ней средство для достижения более высокой цели (в частности, прокреативной).

Отмечалось, что Песнь «даже намеком не упоминает самое важное из половых различий — материнскую утробу»; хотя чадородие имеет «колоссальную социальную, экономическую и личную важность», удивительно, что эту «сугубо женскую способность, необходимую для человечества и существенную для личного счастья и благополучия, Песнь обходит молчанием... герои даже не задумываются о будущих детях. В тщательно обозначенном горизонте этих любовных поэм анатомия — еще не все».²²⁴

Опять-таки мы возвращаемся в святое святых райского сада. Как и во второй главе Бытия, сексуальный опыт в браке не ограничен утилитарной задачей чадородия. В сексе муж и жена просто любят друг друга, а не занимаются им ради прокреации.

Глава 14

СЕКСУАЛЬНОСТЬ в ПЕСНИ ПЕСНЕЙ: пламя ЯХВЕ

ЦЕЛОСТНАЯ И ЗДОРОВАЯ КРАСОТА СЕКСУАЛЬНОСТИ

Мы подошли к последней части нашего обзора и главному утверждению Песни Песней о теологии сексуальности. Сексуальность — красива, блага и здорова. Ей надо радоваться и наслаждаться без страха и смущения. Любовь в Песни представлена не как нечто дешевое, уродливое и мелкое, а как нечто имеющее высочайшую ценность. «Если бы кто давал все богатство дома своего за любовь, то он был бы отвергнут с презрением» (8:7). Как и в первой главе Бытия, сексуальность в Песни, подобно всему остальному творению Божьему, «хороша весьма» (*tôb mē'ôd*). Как и во второй главе Бытия, возлюбленные «были наги и не стыдились».

Да, мы вернулись в Эдем. «Дело словно происходит в раю, словно перед нами песнь Адама: ты — мое второе «я»! Ты — моя! От начала и до конца текст наполнен аллюзиями на слова Адама».¹ События разворачиваются уже в грешном мире. Однако оказывается, что и после грехопадения возлюбленные могут согреться в райских лучах...

Эту целостную красоту и благодать райской сексуальности можно видеть в ряде переплетающихся тем.²

1. *Райская любовь удивительно красива.* На каждом шагу в Песни мы встречаем красоту. Показательно уже надписание: «Песнь Песней Соломона», то есть «Самая прекрасная/лучшая из песен Соломона» (1:1). Мужчина говорит женщине: «Ты прекрасна, возлюбленная моя» [1:15 (СП 1:14)], и она отвечает: «Ты прекрасен, возлюбленный мой» [1:16 (СП 1:15)]. Красоту возвещают и тщательно созданные словесные портреты, и десятки редких, экзотических слов, и тонкие аллюзии, и симметричная композиция текста. Даже животные восклицают о красоте! Ведь, например, слово *šēbî*, означающее «олень», означает также и «красота». «Словно из рога изобилия изливает на нас Песнь прекрасное, когда бьет прекрасным — прекрасно в очах возлюбленного».³

2. *Райская любовь дивно чувственна.*⁴ О том, как затрагиваются все пять чувств, мы уже говорили в главе 13. А сейчас процитируем высказывание современной исследовательницы о возвышенной чувственности в Песни:

Мужчина и женщина впервые стали единой плотью в Эдемском саду. Бытописатель вкратце упомянул об их сексуальной близости (Быт 2:24). Теперь же, в другом саду, возлюбленные сами восхваляют радости такой близости. Притяжательные местоимения не разделяют их. «Мой сад» и «его сад» сливаются в единую целостную гармонию. Объединяются даже время и место, ибо сад любви — женщина.

В этом саду чувственность шире и глубже. Если в Быт 2–3 все пять чувств приходят к непослушанию через вкушение запретного плода, то в Песни Песней они с самого начала насыщают поэзию и служат лишь любви. Любовь сладка на вкус, подобно плоду яблони (2:3; ср. 4:16; 5:1, 13). Благоухают виноградники (2:13), мирра и фимиам (3:6), ливанские рощи (4:11) и ложе (5:13; 6:2). Радость несут объятия и прикосновения [1:2 (СП 1:1);

2:3-6; 4:10, 11; ср. 5:1; 7:6-9; 8:1, 3]. Взгляд очей пленяет сердце (4:9; 6:13), и голос возлюбленного волнует его (5:2). Вкус, запах, прикосновения, лицезрение и слышание пронизывают Песнь.⁵

3. *Райская любовь как изобилие радости.* В обстановке, пронизанной красотой и чувственностью, возлюбленные наслаждаются брачной сексуальной любовью. Вся Песнь Песней по сути есть «непрестанная радость от страсти и ее удовольствий».⁶ Первая вспышка дружбы, первая влюбленность, восхищение красотой друг друга, радость встречи после расставания, пышная свадьба, брачная ночь, хвала силе и постоянству любви — все это непрерывная симфония радости, прекрасной, яркой и пышной. Мы читаем о великолепном паланкине (3:6-11). Много дорогих заморских благовоний — фонтаны мирры, фимиама и других пряностей (4:6; 8:14). Описан и «дом пира» с его праздничным знаменем любви (2:4), сочными плодами (2:3, 5; 4:13, 16; 7:14) и пряным вином, соком гранатовых яблок (7:10; 8:2). А в самом сердце Песни звучит божественный призыв (и даже заповедь!): «Ешьте, друзья, пейте и насыщайтесь!» (5:1). Вообще «возлюбленные буквально упиваются минутами единения и воссоединения, сладким временем близости».⁷

4. *Райская любовь как удивительное приключение.* Песнь Песней — высокая драма с любовным приключением. Женщина манит возлюбленного: «Побежим...» [1:4 (СП 1:3)]. Он же «скачет по горам, прыгает по холмам» (2:8). И в свою очередь зовет ее к приключению: «Встань, возлюбленная моя, прекрасная моя, выйди» (2:10). Есть и весеннее веселье, и отважное путешествие «в ущелье скалы» за горный уступ (2:14), и увлекательная ловля «лисенят, которые портят виноградники» (2:15). Приключение продолжается! От восторга самой свадьбы (4:1-5:1) до трепета в ожидании любви (5:4, 8; 6:11-12); от живительных походов на природу и сексуальных встреч (7:12-14) до финального зова: «Беги, возлюбленный мой; будь подобен серне или молодому оленю на горах бальзамических!» (8:14) — для влюбленных приключение никогда не иссякает.

5. *Райская любовь как наслаждение.* Суламита говорит о Соломоне: «Что яблоня между лесными деревьями, то возлюбленный мой между юношами. С великим наслаждением сидела я в ее тени, и плоды ее сладки для гортани моей. Он ввел меня в дом пира, и знамя его надо мной — любовь» (2:3–4). Еврейский глагол *hāmad* в породе пиэль («наслаждаться чем-либо», «получать удовольствие»), возможно, указывает здесь на опыт долгий и продолжительный. Ариэль и Хана Блох дают такой вольный перевод: «Я наслаждалась много раз, снова и снова».⁸ То есть женщина не просто разок присела отдохнуть, а неоднократно радовалась общению с возлюбленным. Этот стих хорошо отражает настроение восторга в Песни, — восторга, который замечен и на лицах главных героев, и пронизывает почти каждое их слово и действие.

6. *Райская любовь глубоко эротична.* Фокс не преувеличивает, когда пишет о Песни Песней (и египетской любовной лирике): «Хочется сразу подчеркнуть, что эротика в этих песнях присутствует всюду».⁹ Глубоко эротичным и чувственным языком возлюбленные восхваляют физическую красоту друг друга и описывают свои сексуальные встречи. Иногда об этом говорится напрямую: «Да лобзает он меня лобзанием уст своих!» [1:2 (СП 1:1)]; «о, если бы его левая рука была у меня под головой, а правая обнимала меня!» (2:6; 8:3); «нашла того, которого любит душа моя, ухватила за него и не отпускала его» (3:4).¹⁰ Однако чаще мы видим, как физическая красота возлюбленных и экстатическое удовольствие сексуального опыта описываются через поэтические метафоры, сознательные двусмысленности, намеки и эвфемизмы, которые одновременно открывают и скрывают.¹¹ Особый упор в Песни сделан на сексуальную привлекательность груди женщины, что напоминает о словах Соломона в Притч 5:19: «Грудь ее да упоют тебя во всякое время».¹²

Приведем нашу собственную подборку эротических «скрывающих откровений».

Песн 1:13 (СП 1:12): «Мировой пучок — возлюбленный мой у меня, между грудей моих пребывает». Грамматическую конст-

рукцию можно понять по-разному, но судя по всему, перед нами «веселая путаница»: ¹³ переход от метафоры с миррой к реальности (Соломон лежит между грудей возлюбленной).

Песн 2:3–4: «яблоня» и «дом пира» метафорически описывают самого Соломона. Его «плод», столь сладкий для вкуса женщины, — это сладость отношений и, возможно, какое-то сексуальное удовольствие.

Песн 2:16 (также 4:5; 6:2–3): Соломон «пасет между лилиями/лотосами (*beššōšannīm*)». Очень милая двусмысленность: Соломон пасет «стадо» (это слово отсутствует в еврейском оригинале, но подразумевается) среди лилий/лотосов... или нет — *сам* Соломон пасется среди «лилий/лотосов» тела Суламиты (ср. уподобление частей ее тела лилиям/лотосам в 4:5; 7:3; 5:13).

Песн 2:17 (ср. 4:6–8; 8:14): «Доколе день дышит, и убегают тени, возвратись. Будь подобен серне или молодому оленю на расселинах гор». Судя по всему, имеются в виду не буквальные горы, а «пейзаж» тела Суламиты: две груди и «расселина» между ними. Аналогичным образом две груди, видимо, подразумеваются под «горой мирровой» и «холмом фимиама» (4:6). ¹⁴ Высказывалась гипотеза, что два горных хребта, Ливан и Антиливан — с рифтовой долиной между ними (4:8) — образно осмысливают реальный палестинский пейзаж как «пейзаж» грудей возлюбленной. В 4:6–8 мы находим игру слов: «фимиам» — *lěbônâ*, «Ливан» — *lěbānôn*, которая затем продолжается в стихе 9 глаголом *libbabtîni* (*lbb* в породе пиэль; «пленять», «учащать сердцебиение»). Получается своего рода «треугольник: тело как ландшафт, внешний ландшафт и страсть, которую вселяет любимый человек». ¹⁵

Песн 4:5 (= 7:4): «Два сосца твои — как двойни молодой серны (или олененка. — Р.Д.), пасущиеся между лилиями (или лотосами. — Р.Д.)». Уподобление грудей оленятм предоставляет воображению самому решать, в чем состоит сходство. Олень красив и грациозен; двойни — намек на симметрию грудей; если учесть еще упоминание о том, что они пасутся среди лилий/лотосов, возникает картина «полных, упругих и симметричных грудей». ¹⁶

Песн 4:12–16; 5:1: сама женщина — запертый сад и запечатанный источник (ее недоступность и девственность) (стих 12). Она зовет жениха в свой (теперь и его!) сад, чтобы вкусить приятных плодов (4:16). Это явный намек на сексуальную близость. Жених отвечает: «Иду!» (5:1). Таким образом, как мы уже говорили, в самой кульминации, хиастическом центре книги (4:16; 5:1), мы находим приглашение (и отклик на него) придать браку полноту через сексуальную близость. Происходящее в 4:1–5:1 можно резюмировать следующим образом: «Поэзия становится как бы самотрансценденцией двойного смысла: тело возлюбленной уподоблено саду, но и превращается в сад, чудесным образом продолжающий горный пейзаж, столь уместным образом упомянутый в средоточии поэмы».¹⁷

Песн 5:2–6: одновременно описано и как женщина *мечтает* о сексуальной близости, и *сама* эта близость. «Поэзия работает на двух уровнях: в мире сна главная героиня и готовится заняться любовью, и вступает в половой акт».¹⁸ Стих 5:2 («возлюбленный стучится») можно понять и буквально (приход возлюбленного), и в сексуальном смысле (близость). Фразу в 5:3 («я вымыла ноги мои») можно понять и как «у меня была связь» («ноги» — эвфемистическое обозначение гениталий). Слова женщины в 5:4 («возлюбленный мой протянул руку свою сквозь скважину»), конечно, допускают буквальное понимание: мужчина хочет войти. Однако «рука» (*yād*) может эвфемистически указывать на «пенис» (ср. Ис 57:8), а «скважина» (*hōr*) — на женское влагалище.

Песн 6:1–2: «Мой возлюбленный пошел в сад свой, в цветники ароматные, чтобы пасти в садах¹⁹ и собирать лилии (или лотосы. — Р.Д.)». Без сомнения, здесь, как и в 4:12–16, «садом» названа женщина. Муж «пасет/пасется» и собирает «лилии/лотосы», то есть занимается сексом с женой.

Песн 7:3: «Пупок (*šōr*) твой — круглая чаша, в которой не истощается ароматное вино; чрево (*beṭen*) твое — ворох пшеницы, обставленный лилиями (или лотосами. — Р.Д.)». В двух других местах ВЗ слово *šōr* обозначает «пупок» или «пуповину»

(Притч 3:8; Иез 16:4). Однако последовательность описания тела Суламиты такова, что *šōr* упоминается между бедрами и «чревом» (*beṭen*), а потому, скорее всего, здесь эвфемистически указывает на женские гениталии, а конкретно, на влагалище.²⁰ В пользу такого понимания свидетельствуют и родственные слова в арабском языке.²¹ Упоминание о неиссякающем напитке соответствует образу влажной вульвы в момент сексуального возбуждения. Слово *beṭen* («чрево»), видимо, подразумевает живот с кожей пшеничного цвета, внизу которого цветут «лилии/лотосы» (видимо, эвфемистически обозначающие выходящие лонные волосы).²²

Песн 7:8–9: стан Суламиты уподоблен пальме, а груди — ветвям пальмы. Однако так образно названа и сама женщина, когда Соломон говорит о своем желании ласкать ее: «Влез бы я на пальму, ухватился бы за ветви ее».

Песн 7:9–10: «И груди твои были бы вместо кистей винограда, и запах от ноздрей (*'ar*) твоих, как от яблок; уста твои (буквально «нёбо». — Р.Д.) — как отличное вино». Это Соломон говорит возлюбленной. Она перебивает, заканчивая фразу: «...оно течет прямо к другу моему, с губ (буквально «уст спящих». — Р.Д.) струясь». Не исключено, что слово *'ar* надо понимать так, что возлюбленные трутся носами. Однако в угаритском и аккадском языках оно может обозначать грудной сосок. Судя по параллели с «грудями», таков смысл и здесь.²³ Уподобление нёба отличному вину, видимо, подразумевает «глубокий поцелуй». Фраза «с уст спящих струясь» звучит не вполне понятно, но скорее всего, речь идет опять же о поцелуе (как думают и древние переводчики).²⁴

Песн 7:12–14: «Приди, возлюбленный мой, выйдем в поле, побудем в селах (или «кустах лавсонии», *kēpārīm*. — Р.Д.); поутру пойдем в виноградники... там я окажу ласки мои (*dōday*) тебе. Мандрагоры (*dūdā'im*) уже пустили благовоние, и у дверей наших всякие превосходные плоды, новые и старые, которые сберегла я для тебя, мой возлюбленный!» Опять-таки эротичность усили-

вается двусмысленностью: они собираются пробыть всю ночь в селлах, или среди чувственных цветов лавсонии (в еврейском языке одно и то же слово имеет оба значения)? Фраза «там я окажу ласки мои тебе» явно подразумевает любовную игру (включая сексуальную близость). Заметна и переключка между словами «ласки» и «мандрагоры» (в древности использовались в качестве афродизиака). Различные виды плодов обозначают аспекты любовной игры, включая старый и новый сексуальный опыт и всевозможные ласки.

Песн 8:2: «Поведу я тебя, приведу тебя в дом матери моей, которая учила меня (или «ты будешь учить меня». — Р.Д.).²⁵ Я буду поить тебя ароматным вином, соком гранатовых яблок моих». Из еврейского оригинала стиха 2 непонятно, кто учит: мать или возлюбленный. Вполне возможно, поэт специально создает двусмысленность, чтобы передать как преемственность с домашним воспитанием, так и новый опыт с мужем. Ароматное вино и гранатовый сок, видимо, образно обозначают радость сексуальной близости. Эротический аспект подчеркивается и игрой слов: *’eššāqkā* («целовала бы тебя») и *’ašqēkā* («буду поить»).

Песн 8:5: «Под яблоней разбудила я тебя». Без сомнения, с учетом рефренов со сходной лексикой в 2:7, 3:5 и 8:4, имеется в виду сексуальное возбуждение.

Песн 8:9–10: образ сестры как «стены» и «двери» в стихе 9, видимо, намекает на два возможных пути для Суламиты: быть чистой и недоступной («стена») или развратной и доступной («дверь»). Братья (которым, очевидно, и принадлежит данная реплика) собираются дополнительным образом оберегать сестру, если она — «стена», и загораживать ей путь, если она — «дверь».²⁶ В стихе 10 Суламита ясно уподобляет себя «стене», а свои сосцы — «башням». Она — не завоеванный город, недоступный для посягательств любых мужчин, кроме ее мужа. Знание о ее верности приносит Соломону «шалом».

Песн 8:14: «Беги (*bārah*), возлюбленный мой; будь подобен серне или молодому оленю на горах бальзамических!» Глагол *bārah*

(«спешить») используется в Песни лишь здесь и, видимо, составляет часть кульминационного эротического намека. Отмечалось, что в других местах Библии корень *brh* иногда связан с понятием «пронзание» или «проникновение» (Исх 36:33; Ис 27:1).²⁷ Возможно, Песнь увенчивается призывом Суламиты скорее проникнуть в ее тело («горы бальзамические»), довершая сексуальную близость.

7. *Райская любовь не стыдится себя.* Образы эротической любви, пронизывающей Песнь, красноречиво свидетельствуют, что сексуальность носит целостный и здоровый характер и что ее не надо бояться и смущаться. Возлюбленные беспрепятственно и открыто описывают (и исследуют) тела друг друга.²⁸ Как и в Эдемском саду, они стоят друг перед другом обнаженными и не стыдятся. О самых интимных моментах сексуальной близости рассказывается без малейшего намека на то, что в них содержится нечто грязное, дешевое или уродливое. Эротика Песни смущает лишь современных читателей. Ее главных героев она не смущала.

8. *Райская любовь сдерживает себя и отличается хорошим вкусом.* Песнь эротична, но лишена одержимости в сексе. Читатели, которые усматривают в ней сплошные намеки на влажные влагалища и эрегированные пенисы, проецируют на нее свои ожидания.²⁹ Неслучайно Песнь не упоминает напрямую ни гениталии (мужские и женские), ни сексуальную близость³⁰ — хотя в древней ближневосточной порнографической и культовой поэзии и иконографии неоднократно говорилось и о гениталиях, и о «пахоте вульвы» (секс).³¹ «Эротика Песни не сосредоточена на гениталиях, а рассеяна по всему телу и проецируется на внешний мир».³²

Сексуальность в Песни нельзя назвать вульгарной и дешевой. Авторы, называющие ее «мягким порно»³³ или «поэтическим порно»,³⁴ не видят, сколь важны в ней целомудрие и брачная верность. Какой контраст с пошлыми и грубыми порнографическими изображениями секса в древних месопотамских текстах,³⁵ не говоря уже о современной порнографии!³⁶ В своих

эротических метафорах, эвфемизмах и намеках Песнь выказывает чрезвычайную сдержанность и тонкий вкус.

Мы видим сдержанность и тонкий вкус не только в выборе лексики, но и в поведении возлюбленных. Как мы уже отметили в главе 13, любовные отношения развиваются постепенно, шаг за шагом, и секс имеет место лишь после свадьбы. Принцип должной сдержанности отражен и в трехкратном призыве Суламита к подругам: «Заклинаю вас, дочери Иерусалимские, сернами или полевыми ланями: не будите и не тревожьте любви, пока она не готова» (2:7; 3:5; 8:4).³⁷

Сдержанность и вкус подобает проявлять не только в выборе времени, но и в выборе места. Возлюбленным хорошо быть вместе, но интимная близость ограничена уединенной обстановкой.³⁸ На всем протяжении Песни они воздерживаются от интимных проявлений при посторонних, что разительно контрастирует с публичными сексуальными оргиями культов плодородия.³⁹ В 8:1–2 Суламита (уже замужняя!) желает, чтобы Соломон был ей братом: тогда она могла бы целовать его на людях. Вопреки утверждению некоторых толкователей, что главные герои игнорируют (или даже отрицают, подрывают) библейские/общественные нормы благопристойности и целомудрия,⁴⁰ любовные отношения в Песни нигде не выходят за пределы этих норм (одновременно возвращая сексуальности ее должную красоту и целостность).

9. *Райская любовь – веселая игра.* О любви в Песни рассказывает языком не только свободным и деликатным, но и игривым. Песнь до краев наполнена паронимазией, игрой слов, которая дразнит читателя, пробуждая в нем воображение. Игра слов параллельна игре любовной: «Иными словами, в этих дразнящих трансформациях имеет место странное и приятное созвучие между удовольствием от игры метафор и удовольствием от любовной игры, о которой собственно и идет речь».⁴¹ Сексуальная игривость дает о себе знать и в интерактивном диалоге между возлюбленными. Так, в 1:7–8 (СП 1:6–7) Соломон слегка поддразнивает Суламиту: «...если ты не знаешь (где я пасу стадо. —

Р.Д.)... иди себе по следам овец». ⁴² В 7:10 женщина «игриво прерывает» возлюбленного, заканчивая его фразу. ⁴³ Здесь, как и в других местах поэмы, Гулдер подметил «игривую эротику». ⁴⁴ Песнь являет нам «мир вольной и радостной игры, лишенной нравственного конфликта, наболевших вопросов истории, государственности и предназначения, а также абстрактного богословствования». ⁴⁵ Разумеется, Песнь не имеет ничего против этих вещей, но в радости игры и любви о столь «приземленных» вещах можно забыть.

Любовь в Песни — время для веселого смеха и радости. Конечно, я не согласен с «комическим прочтением Песни Песней» ⁴⁶ и с попыткой понять какие-то из *wašfs* в Песни как полновесные пародии на весь жанр. ⁴⁷ Однако нельзя не заметить, что «в своем поэтическом сказании о возлюбленных Песнь несет дух забавы и фривольности». ⁴⁸ Песнь учит нас, что не следует смотреть на сексуальность с излишне благоговейной серьезностью. ⁴⁹

10. *Райская любовь — романтическая любовная история.* Большинство толкователей избегают слова «роман» при описании Песни Песней (видимо, во избежание терминологической путаницы). ⁵⁰ Однако роман налицо: речь-то идет прежде всего о любовной истории! Вспомним многое, о чем мы уже говорили. Перед нами все признаки романа: возлюбленные бегают и резвятся вместе [1:4 (СП 1:3)], устремляются друг к другу (2:8), их сердце пленено (4:9), а внутренность взволнована (5:4); они полны сексуального желания (7:11). Им хорошо на природе (7:12–13); в их брачной жизни есть приятные романтические эпизоды (любовь в виноградниках — 7:13) и памятные прогулки (8:5); они разговаривают о любви (8:6–7)... Отметим также, что после свадьбы романтические прикосновения и выражения ласки не только не заканчиваются, но и становятся еще более откровенными. Роману не обязательно завершаться в брачную ночь: он может длиться вечно!

11. *Райская любовь — глубоко страстная.* Аналогичным образом дело обстоит со страстью: по мере развития сюжета отношения делаются все более страстными. Более того, особенно страстными

они становятся во время и после свадьбы. Да, женщина «изнемогает от любви» — «от силы эротического желания»⁵¹ — еще до свадьбы (2:1), но именно с четвертой главы начинаются высказывания о плененном сердце (4:9), волнении внутренности (5:4), о потере сознания от любви (5:6) и о пребывании на седьмом небе от счастья, в полном экстазе (6:12).⁵² После свадьбы царь увлечен кудрями возлюбленной (7:6) и испытывает к ней сильное сексуальное желание (7:10).

Любовь персонифицируется как стихийная сила в трехкратном призыве Суламиты (2:7; 3:5; 8:3): «Не будите и не тревожьте любви, пока она не готова».⁵³ Страстная мощь любви очевидна на всем протяжении Песни (особенно в описании «почти неистовой силы»⁵⁴ сексуального влечения женщины) и находит свое квинтэссенциальное выражение в кульминационном стихе 8:6: «Крепка, как смерть, любовь; люта, как преисподняя, ревность». Сила смерти и Шеола абсолютна и неумолима, — но такова и сила любви. Сила любви, сказано далее, подобна пышущим языкам пламени, и многие воды, даже наводнения, не угасят ее (8:6–7).

12. *Райская любовь — великая тайна.* Эта особенность сексуальной любви естественным образом вытекает из предыдущей. Столь сильная, побеждающая смерть, огненная любовь вызывает трепет. И когда Соломон глядел на Суламиту, его охватывало благоговение (6:4): «Прекрасна ты, возлюбленная моя, как Тирца, любезна, как Иерусалим, грозна (*'ăyūtmâ*), как полки со знаменами». Однако этого мало. Через несколько стихов поэт повторяет (6:10): «Кто эта, блистающая, как заря, прекрасная, как луна, светлая, как солнце, грозная (*'ăyūtmâ*), как полки со знаменами (видимо, речь идет о звездном воинстве. — Р.Д.)?»⁵⁵ Слово *'ăyūtmâ* в этих отрывках имеет коннотации «грозная», «внушающая трепет», «величественная».⁵⁶ Красота Суламиты столь удивительна и величественна, что даже вызывает благоговение в людях, которые смотрят на нее.

Но почему любовь внушает столь сильный трепет? Это остается тайной. О многом здесь сказано прикровенно. «Перед нами

загадка. Читатель должен окунуться в нее, а затем снова и снова возвращаться, чтобы насладиться богатством многочисленных слоев смысла и откликнуться всеми чувствами на весть о красоте». ⁵⁷ Песнь Песней воплощает речение мудреца из Книги Притчей, который сказал, что «путь мужчины к девице» есть тайна слишком сложная для понимания (Притч 30:18–19). Тайна любви между мужчиной и женщиной предполагается и в 8:6–7: грозная сила любви так же загадочна, как тайна Смерти и Шеола, как пламя, которое не погасить водой — и даже многими водами. Она загадочна как «пламя Яхве». ⁵⁸ Это подводит нас к самой великой и сокровенной тайне любви в Песни Песней.

ПЛАМЯ ЯХВЕ

Подумать только: целая книга посвящена здоровой красоте и радости сексуальной любви между мужчиной и женщиной! Как же она попала в священный канон? А никаких оправданий и не нужно. Толкователи, которые пытались обосновать каноничность Песни аллегорическим ее пониманием, упустили из виду главное: *в своем простом и буквальном смысле* Песнь не просто «светская» любовная лирика, а текст глубочайшей духовной и богословской значимости. ⁵⁹ С ветхозаветной точки зрения Всевышний вовсе не отсутствует в Песни. Его любовь и забота вовсе не обойдены вниманием. Более того, они ярко проявляются в том удовольствии и радости — данных Богом человеку еще при сотворении, — которые возлюбленные находят друг в друге и в окружающем мире. ⁶⁰

В гармонии с рассказом Книги Бытие и с учением литературы Премудрости (к которой и принадлежит Песнь) о сотворении мира, сексуальность в Песни — часть благого творения Божьего. А поскольку она создана Богом, она красноречиво — быть может, красноречивее всего — говорит о любви Бога к своему творению. Таким образом, утверждение человеческой сексуальной любви в Песни есть слово о Боге любви.

Многие комментаторы говорят, что Песнь не упоминает о Всевышнем и Его голосе. Соломон писал во времена языческих культов плодородия, когда воздух был буквально насыщен обожествлением секса. И неудивительно, что в разговоре о сексуальности пришлось сказать о присутствии и голосе Божьем прикровенно. Тем не менее Бог присутствует в Песни и вовсе не молчит.

Завуалированное, но ясное и удивительное упоминание о Всевышнем мы находим в трехкратном призыве Суламиты: «Заклинаю вас, дочери Иерусалимские, сернами или полевыми ланями: не будите и не тревожьте любви, пока она не готова» (2:7; 3:5; 8:4). В первых двух случаях Суламита связывает женщин клятвой «сернами или полевыми ланями» (*biṣbā' ōt 'ô bē'aylôt haššādeh*). Многие ученые согласны, что перед нами игра слов с намеком на имена Бога: *bē'lōhē šebā' ōt* («...Богом Саваофом/Богом воинств») и *bē'el šadday* («...Богом Шаддаем/Богом Крепким»).⁶¹ Имена животных, символизирующих любовь, намекают через созвучие, на известные имена Бога, использовавшиеся в клятвах.⁶² И никакой «секуляризации» здесь нет. Это сильнейшая весть о Божьем присутствии! Да, Божье имя не звучит напрямую — чтобы секс не обожествлялся, как в культах плодородия, — но весть о нем доносится даже еще отчетливее, ибо животные, олицетворяющие любовь, намекают на божественные титулы. Поэт не воспользовался бы формулой клятвы, которая в Писании регулярно включает имя Божье [«Заклинаю/клянусь... (божественное имя)... если не...»], если бы не имел в виду намека на божественное присутствие.⁶³ И уж конечно, не создал бы вербальную аллюзию на божественное имя, если бы пытался избежать любых упоминаний о Всевышнем. Подставив вместо имени Всевышнего аналогичные по звучанию имена животных, символизирующих любовь, а затем включив их в формулу клятвы, он прочно связал Любовь (персонифицированную в клятве) с божественным присутствием, — и избежал обожествления секса.⁶⁴ Джордж Шваб точно сказал об использовании намеков на божественное имя в данном стихе:

В Библии нет ни единого случая, когда человек клялся бы зоологическими экземплярами... Девушка хочет, чтобы дочери иерусалимские поклялись Богом не будить любви, доколе ей угодно. (Таково и ожидание автора от читателя)... Девушка хочет, чтобы молодые женщины поклялись серной и ланью. Эти названия намекают на Бога Всемогущего, Господа Воинств. Однако на всем протяжении Песни они также используются как символы сексуального дара, привлекательности, миловидности и страсти. Таким образом, эти слова существуют с тремя референтами: животные в символическом лесу; Бог Всемогущий и Его воинства; пылкое влечение... Таким образом, понятие Бога сочетается с понятием любви и силы. Девушка хочет, чтобы дочери иерусалимские поклялись сексуальностью и Богом — и эти понятия соединены в единый образ. Значит, Песнь следует понимать в том смысле, что любовь — один из божественных атрибутов... Любовь — это не только лишь вопрос чувств, общественных договоров и свиданий в лесу.⁶⁵

А теперь перейдем от основного рефрена Песни к ее двойной кульминации. Согласно широкому научному консенсусу. Песнь имеет две высших точки: 4:16–5:1 (структурный/симметрический центр книги) и 8:5–7 (тематический пик). Лэнди называет эти отрывки «двумя главными пунктами: центром и заключением».⁶⁶ Эрнст Вендланд именует их соответственно «средней кульминацией» и «последней вершиной» книги, приводя впечатляющее число литературных свидетельств в пользу того, что это как бы пики-близнецы.⁶⁷

В главе 13 мы уже отметили, что 4:16–5:1 составляет самый центр симметрической литературной композиции Песни. Мы также показали, что, видимо, именно голос Божий звучит в последней строке отрывка, давая божественное благословение на брак и физическую близость в нем: «Ешьте, друзья, пейте и насыщайтесь, возлюбленные!» (5:1). Голос Всевышнего играет центральную роль и, конечно, Всевышний всеведущ. Здесь, в кульминации Песни, этот голос возвращает нас в Эдем, где Бог

благословил сексуальный союз, который еще изначально объявил «хорошим весьма». Обращаясь в центре книги к возлюбленным, Бог подчеркивает, что сексуальная близость находится в самом средоточии небесной воли о них *обоих*.

Намек на имена Божьи звучит в основном рефрене Песни (2:7; 3:5; ср. 8:4), и слова самого Бога — в кульминации книги (5:1). А если мы переходим к *тематической* кульминации и заключению Песни, великому гимну любви (8:6), появляется и имя Яхве — единственный раз в тексте. Его огненное теофаническое присутствие воплощает в себе всю весть Песни. Читаем:

Ибо любовь крепка как смерть;
пылкая любовь — непреклонна/сильна, как Шеол;
пламена ее (*rěšāpēyhā*) — пламена огня (*rišpēy 'ēš*),
само пламя Яхве (*šalhebetyâ*).⁶⁸

Вендланд показывает: в 8:6 «сходится целый ряд еврейских литературных приемов, чтобы подать сказанное как вершину всей вестии... В данном стихе мы видим самую полную и самую последовательную попытку описать (или пробудить?) главный предмет Песни — «любовь»». ⁶⁹ Он также отмечает, что еврейское слово, выбранное богодухновенным поэтом для «высшего и кульминационного места» в данном стихе (а значит, и в последней вершине Песни) — *šalhebetyâ* («пламя Яхве»).⁷⁰

Кое-кто даже предлагал изъять это слово из текста как глоссу!⁷¹ Однако никакие рукописные данные не дают оснований для такого исправления, а слово отлично соответствует контексту. Мерфи здраво описывает эту ситуацию: «Некоторые комментаторы сомневались в целостности текста, но без серьезной поддержки со стороны древних переводов. Да, этот колон — краткий, всего лишь четыре слога. Однако это не означает, что перед нами глосса».⁷²

Слово *šalhebetyâ* — составное. Оно состоит из существительного *šalhebet* («пламя») и суффикса *-yâ*. В отличие от масоретского текста Бен-Ашера, традиция Бен-Нафтали [а также многие

рукописи и редакторы (ВНК)] разделяет данное понятие на два: *šalhebet-yāh*.⁷³ В пользу выделения *yāh* в отдельное слово может говорить вероятный поэтический ритм (3+2).⁷⁴ Впрочем, разделять слово на два или нет, большинство толкователей согласны, что элемент *-yā* (или *yāh*), связанный с *šalhebet*, есть еврейское слово «Ях», то есть сокращенная форма Тетраграмматона (Яхве/ГОСПОДЬ).⁷⁵

Таково широкое мнение ученых. Однако целый ряд исследователей настаивает, что перед нами еще один случай еврейской идиомы, обозначающей суперлатив («в высшей степени бурное пламя»).⁷⁶ Теоретически это не исключено, хотя ясных примеров использования божественного имени для обозначения суперлатива в ВЗ далеко не так много, как утверждалось,⁷⁷ и каждый случай использования имени *yāh* (или полного Тетраграмматона) в качестве суперлатива оспаривается.⁷⁸ «Хотя общее обозначение божества и впрямь используется как семантический прием для образования суперлатива, 8:6 был бы единственным случаем, где в такой роли выступает имя Яхве. И это было бы весьма удивительно. Ведь в Библии с именем Божиим обращались предельно осторожно, что видно из третьей заповеди, которая запрещала употреблять имя Божье всуе (Исх 20:7)... Благоговение к имени Божьему делает маловероятным, что оно использовалось в Песни лишь в качестве стилистического средства».⁷⁹

Несколько важных соображений подводят к выводу, отраженному в десятках комментариев⁸⁰ и переводов:⁸¹ данное выражение не просто суперлатив, но описывает «пламя Яхве». Во-первых, *šar'el*, или каузативный глагольный корень слова *šalhebet* (распространен в арамейском/сирийском языке), предполагающий смысл «заставляющий пламенеть», наводит на мысль, что здесь конструктивное взаимоотношение лучше всего понимать как *субъектный генитив*: Яхве — причина или источник пламени.⁸² «Этот предикат не означает, что пламя любви — «самое бурное», но что оно исходит от Предвечного... Перед нами генитив происхождения».⁸³

Во-вторых, единственная точная *терминологическая параллель* к *šalhebetyâ* в ВЗ — *ma'pēlyâ* («тьма Яха» Иер 2:31) — также (подобно *šalhebetyâ*) представляет собой составное понятие с апокопированным элементом *-ya* и, скорее всего, не суперлатив, а упоминание о тьме, созданной Яхве.⁸⁴

В-третьих, непосредственный контекст понятия *šalhebetyâ* в 8:6, по-видимому, предполагает не просто суперлатив («весьма бурное пламя/молния»). «Либо плохо выбрана метафора, либо сказано о сверхъестественном качестве любви. Здесь мы узнаем о божественном аспекте Любви».⁸⁵ «Понимать *šalhebetyâ* как случайную молнию значит не отдавать должное этому слову в контексте Песни в целом и данного стиха в частности, где сталкиваются вечные силы».⁸⁶ Эти «вечные силы» — любовь и смерть, пылкая любовь и Шеол — требуют по соседству не обычной молнии, а еще одной «вечной силы» (Яхве!) Отмечалось также, что данный отрывок содержит имплицитное (и я бы сказал, полемичное) противопоставление между Яхве и другими важными ханаанейскими/угаритскими «божествами», над которыми Яхве торжествует: это Смерть (*māwet*), Шеол (*š'ôl*), Пламя (*rešep*), Большие Воды = первозданный хаос (*mayim rabbîm*).⁸⁷

В-четвертых и в-пятых, *структурное положение* слова *šalhebetyâ* в отрывке и высокое художественное мастерство, сопровождающее его, показывают, что перед нами не просто суперлатив. «В принципе, сокращенное и суффиксное упоминание о «Яхве» может быть обычным идиоматическим субститутутом суперлатива («самое жаркое/самое яркое пламя»). Однако в этой структурной позиции (кульминационная роль стиха! — Р.Д.)... и в сочетании со столькими стилистическими украшениями, оно явно указывает на нечто большее (т.е. пламя Божье. — Р.Д.)».⁸⁸ Лэнди показывает, что структурное положение слова *šalhebetyâ* во фразе *rēšāpēhā' rišpē 'ēššalhebetyâ* («пламена ее — пламена огня, само пламя Яхве») таково, что это слово разрешает созданное напряжение «В ритмическом плане для данной фразы характерна компрессия: от «*rēšāpēyhā*» к «*rišpē*» и монослогу «*'ēš*»... На самом деле за двойным

ударением (*rišpê* «'ēš») может следовать лишь пауза. Момент напряжения разрешается долгой кульминационной аппозицией — *šalhebetýâ*».⁸⁹

В-шестых, более широкий канонический контекст указывает на присутствие Яхве в 8:6, ибо «повсюду в Библии огонь выдает присутствие Божье; его стихия — невещественная и не имеющая формы — ближе всего к образу Всевышнего».⁹⁰ Во многих местах Писания теофания связана с пламенем огня.⁹¹ Таким образом, в Песни любовь «изображается как амурный флогистон, неукротимое пламенение, огонь Яхве. Полюбить значит войти в присутствие Божье».⁹² Самая тесная и самая важная связь между огнем и Божьим присутствием имеет место в святилище Израилевом. Лэнди уловил эту ассоциацию и ее отношение к любви как пламени Божьему:

Ибо в Израиле, в диалектике царя и царства, пламя Божье всегда горит лишь на жертвеннике в центре Израиля; оно образует связь между небом и землей... В святилище единство и различие возлюбленных — процесс коллективный; там символически богатство царства умалется до пепла, сливается с божественным пламенем и обновляется. Бог, Источник жизни, пребывает на земле и гарантирует ее продолжение. Таким образом, это сияние — матрица, внутренняя граница и очаг, порождающее пламя. Там царь и Возлюбленный участвуют в творческом потоке, который пропитывает возлюбленных в самом центре их мира.⁹³

Лэнди находится на правильном пути, когда связывает пламя Яхве с божественным пламенем на алтаре святилища. Однако этого мало. Надо устремиться «дальше вверх и дальше вглубь» (используя выражение Клайва Льюиса): вверх — к небесному святилищу, и вглубь — к святилищу внутреннему.⁹⁴

В-седьмых, Песн 8:6 содержит и *более конкретные аллюзии*, чем те, что назвал Лэнди. В божественных теофаниях, связанных со святилищем, есть огонь, огненные языки, и не только на жерт-

веннике, но также (и в особенности) в самом тронном зале Яхве. В земном святилище над «скинией завета» был виден огненный столп (Числ 9:15; Исх 40:38). Пламенеющая слава Божья наполнила скинию при ее открытии (Исх 40:34), и Шехина обитала между херувимами в святом святых [Исх 25:22; 1 Цар 4:4; 6:2; Пс 80:1 (СП 79:1); 99:1 (СП 98:1); Ис 37:16]. В небесном храме серафимы (буквально «пламенеющие») окружали престол (Ис 6:2), антифонно воспевая: «Свят, свят, свят», — и весь храм наполнялся курениями (Ис 6:4); там, на святой горе Божьей, помазанный херувим ходил среди «огнистых камней» (Иез 28:14, 16). Однако и этого мало. Насколько мне известно, лишь один ветхозаветный отрывок можно сравнить с Песн 8:6 в плане концентрированных упоминаний о пламени/огне. И этот отрывок описывает престол Яхве, Ветхого Днями. Дан 7:9–10, интертекстуальный двойник Песн 8:6, полон огненных языков. В арамейском тексте данного отрывка три раза упоминаются, сменяя друг друга, пламена, почти точно соответствуя троичному упоминанию огненных языков в еврейском тексте Песн 8:6.

- Дан 7:9: «престол Его (Ветхого Днями. — Р.Д.) — как пламя огня» (= *rēšārēyāh*, «пламена его» из Песн 8:6).
- Дан 7:9: «колеса Его — пылающий огонь» (= *rišpē 'ēš*, «пламена огня» из Песн 8:6).
- Дан 7:10: «огненная река выходила и проходила пред Ним» [= *šalhebetyā*, «пламя Ях(ве)» из Песн 8:6].

Судя по всему, между этими текстами есть интертекстуальная связь, причем Дан 7:10 — параллельное описание «пламени Яхве». С канонической точки зрения «пламя Яхве» в Песн 8:6 есть тот самый огненный поток, который исходит от воцаренного Яхве! Таким образом, пламя Яхве в Песни Песней вводит нас в небесное святое святых.⁹⁵

Аргументы в пользу признания *šalhebetyā* в качестве неотъемлемой части текста, содержащей прямое упоминание Яхве, столь

многоплановы, что возражения выглядят весьма неубедительно. Лэнди четко резюмировал основные контраргументы и вскрыл их глубинные причины.

- Ответ Лэнди сторонникам теории эмендации: «Постулировать глоссы — дело сомнительное, ибо так легко списать со счета все, что неудобно. Многочисленны и неуклюжи попытки исправить *šalhebetyâ* на какое-либо иное чтение».
- О невысказанном (и возможно, подсознательном) мотиве сторонников теории эмендации и попытки усмотреть в тексте гиперболу вместо имени Божьего: «излишний интерес к сексу».
- О том возражении, что Всевышний не может здесь упоминаться, поскольку не упоминается в других местах книги: это вообще «не аргумент... с тем же успехом можно считать, что единственность упоминания отражает его важность».
- О том возражении, что сексуальность несовместима со святостью: «Любовная литература всех веков содержит упоминания о божественном и сравнения с божественным... Удивительно и парадоксально, что именно те толкователи, которые на каждом шагу усматривают в Песни Песней завуалированные намеки на божества, отказываются признать упоминание о Боге, которое звучит прямым текстом».⁹⁶

Лэнди также правильно оценил важность слова *šalhebetyâ* в *credo* / речении мудрости 8:6–7 и всей книге. Он замечает: «...*Šalhebetyâ*, «пламя Божие», есть кульминация *credo* и Песни».⁹⁷ Лакон согласен: «Пламя Яхве... В этой фразе заключена вся суть Песни».⁹⁸ Вендланд резюмирует значение данной фразы: «Господь есть Источник не только любви во всей ее силе и страсти, но и (брачных) отношений между мужчиной и женщиной, в которых любовь переживается наиболее полным и глубоким образом».⁹⁹

Если пламя любви — любви между мужчиной и женщиной — есть пламя Яхве, то прямо сказано о том, что эта человеческая любовь — от Бога, что она есть искорка Святого Пламени. Она священна.¹⁰⁰ Данный вывод имеет глубокое значение для понимания всей Песни Песней, а также для качества и мотивации человеческой сексуальной любви. Когда Суламита просит подруг не будить Любовь до урочного времени, в ее словах отражена та реальность (на нее намекает уже игра слов в формуле клятвы — с намеком на имена Божьи), что время наступает не случайно и по капризу, а согласно воле Того, кто священную любовь ниспослал. Любовь между мужчиной и женщиной — не животная страсть и не только лишь естественное влечение, но священная любовь, внушенная самим Господом! Любовные отношения не только прекрасны, здоровы и благи, но и священны. Таким образом, возлюбленные должны жертвенно отдавать себя друг другу, ведь ведет их — Божья жертвенная Любовь. Быть может, неслучайно переводчики LXX переводят еврейское слово *'ahăbâ* («любовь») в Песни греческим словом *agapē*, тем же самым, которым великую жертвенную любовь Божью описывают новозаветные авторы.

Иначе говоря, если человеческая любовь есть само пламя Яхве, то в своем лучшем проявлении (как в Песни Песней) она указывает за пределы себя на Бога любви. Человеческая «искорка Вечного Пламени» показывает, каково пламя божественное. Любовь мужчины и женщины в Песни «устремляет наше внимание к любви в самой природе Божьей. Христиане могут распознать вечный танец (перихорезу) божественных Лиц во взаимной любви мужчины и женщины».¹⁰¹ Конечно, Бога нельзя мыслить в гендерных категориях,¹⁰² но, как намекает уже первая глава Библии (Быт 1:26–27), любовные отношения мужчины и женщины, сотворенных по образу Божьему, отражает исполненные любви отношения «Я — Ты» в общении Лиц Святой Троицы. Все особенности и качества священной человеческой любви, которые мы видим в Песни — взаимность, жертвенность, равенство, целост-

ность, радость присутствия, боль от расставания, отсутствие в отношениях посторонних (но с открытостью к ним), постоянство, интимность, уникальность, бескорыстность, полноценность, красота, благость и т.д. — отражают божественную любовь в самой природе Божьей. Взирая на любовь возлюбленных в Песни (и в богоугодных браках наших дней), мы можем видеть отблеск святой любви Творца. Такие браки возвещают нам о Его любви — любви, вселяющей благоговейный трепет.

Любовь/*hesed/agarē* внутри божественных отношений «Я — Ты» исходит от престола Божьего — как *šalhebetyâ* («пламя Яхве») — ко всему человечеству и, особенно, к народу Божьему, народу Завета.¹⁰³ И тогда оказывается, что аллегорическое толкование Песни право в своем *выводе* (но не *способе* достижения этого вывода): Песнь возвещает любовь Творца к своему народу. Любовь Соломона и Суламиты вовсе не бесполезная «шелуха», от которой нужно избавиться через *аллегию*, чтобы добраться до «ядра» и «подлинного» смысла — любви между Богом и общиной Завета. Любовь мужчины и женщины, мужа и жены, описанная в Песни, имеет самостоятельный смысл и самостоятельную ценность, которую нужно утверждать и восхвалять. Однако эта человеческая любовь обретает более глубокую значимость, ибо, согласно кульминационному отрывку (Песн 8:6), *типологически* указывает за пределы себя, на божественного Возлюбленного. Это очень далеко от *аллегорезы* с ее попыткой заменить простой и буквальный смысл надуманным, вычурным и произвольным толкованием. Песнь требует подхода *типологического*,¹⁰⁴ который не отрицает буквального смысла Песни (и даже утверждает его), признавая, что человеческая любовь в ней служит прообразом любви божественной. Тем самым человеческая сексуальная любовь, уже весьма высоко оцениваемая в Писании, получает высшее одобрение. Песнь Песней становится идеальным венцом и завершением нашего исследования, высшим словом о теологии сексуальности (осмелюсь добавить: и о теологии Бога) в ВЗ. Мы пришли к святому святым, в котором полыхает пламя Яхве.

Послесловие

ЗАМЕЧАНИЯ О НОВОЗАВЕТНОЙ ТЕОЛОГИИ СЕКСУАЛЬНОСТИ

Мы не будем выстраивать полновесную теологию сексуальности в НЗ и даже не обозначим в полной мере предпосылки для такой теологии, вытекающие из предыдущего исследования. Мы лишь частично и ориентировочно рассмотрим некоторые траектории, идущие от Ветхого Завета к Новому Завету, а также в общих чертах — единство, последовательность и развитие между двумя Заветами по этому богословскому вопросу. Мы увидим, как наши выводы по ВЗ помогут осмыслить ключевые новозаветные отрывки, касающиеся сексуальности. Чтобы взаимосвязь между Заветами была яснее, мы выстроили данную главу по тому же принципу, что и анализ ветхозаветного богословия. Полновесная же новозаветная теология сексуальности еще не написана, как не написана и библейская теология, синтезирующая ветхозаветные и новозаветные данные.

СЕКСУАЛЬНОСТЬ КАК ТВАРНОЕ УСТРОЙСТВО

Широко признано, что в плане основных аспектов теологии сексуальности рассказы о сотворении (Быт 1–2) играют фундаментальную роль не только в ВЗ, но и в НЗ. «В нескольких новозаветных отрывках, касающихся взаимоотношений между мужчинами и женщинами, мы находим апелляцию к ветхозаветным рассказам о творении (Быт 1 и 2). Эти отрывки имеют основополагающее значение для новозаветного взгляда на человеческую сексуальность... Новый Завет решительно делает откровение о человеческой сексуальности как благом творении Божьем (Быт 1 и 2) мерилom и судьей нашего поведения, а не наоборот».¹

В НЗ Иисус учит, что сексуальность создана Богом, цитируя Быт 1:27: «...Сотворивший в начале «мужчину и женщину сотворил их»» (Мф 19:4). Павел также упоминает о создании мужчины и женщины в начале (1 Кор 11:8–9; 1 Тим 2:13). НЗ, как и ВЗ, обличает искажения этого фундаментального различия между Творцом и тварью, поскольку мистериальные религии и другие синкретические культы I века н.э. вольно заимствовали из древней ближневосточной теологии поклонение богине. Яркий пример Павловой полемики с тогдашним поклонением богине (Артемиде или Диане, Деян 19:21–41) мы находим в Посланиях к Тимофею.² Если мы хотим лучше понять проблемы, которые решал апостол, то при изучении данных посланий должны учитывать их культурный контекст: теологию богини матери с ее древними ближневосточными корнями. Если не принять это во внимание, есть риск ошибиться с пониманием Павлова богословия.

ГЕТЕРОСЕКСУАЛЬНАЯ ПРАКТИКА ПРОТИВ ГОМОСЕКСУАЛЬНОЙ ПРАКТИКИ

Ссылка Иисуса на Быт 1:27 и 2:23 (Мк 10:6–8; ср. цитату лишь Быт 2:23 в Мф 19:5 и у Павла в 1 Кор 6:16; Еф 5:31) раскры-

вает смысл гетеросексуальных отношений: «В начале же создания «Бог мужчину и женщину сотворил их». «Посему оставит человек (мужчина! — Р.Д.) отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут два (т.е. мужчина и женщина. — Р.Д.) одной плотью». Как видим, сделан акцент на то, что «Бог сотворил» данный порядок «в начале создания». Отсюда следует, что Иисус принимал прескриптивный характер рассказов о творении и учил, что именно гетеросексуальные (а не гомосексуальные) отношения, заповеданные в Быт 1 и 2, должны остаться нормой в новозаветные времена.

Если рассматривать евангельское обличение *porneia* (Мф 5:32; 15:19; 19:9; Мк 7:21) в свете ВЗ, станет ясно, что наряду с прочими незаконными сексуальными обычаями осуждаются и однополые связи. Ученые много спорили о том, в каком смысле Иисус и новозаветные авторы используют слово *πορνεῖα* (без квалификаторов), но я думаю, что ключ к пониманию дает ВЗ. Особенно важно применение этого слова (опять же без квалификаторов) в Деян 15, где есть недвусмысленные аллюзии на Лев 17–18. Согласно Деян 15, иерусалимский собор предписал языкохристианам соблюдать четыре запрета: «...воздерживаться от идоложертвенного и крови, и удавленины (т.е. мяса, из которого не выпущена кровь — Р.Д.),³ и блуда (*porneia*)» (15:29). Особенно интересно, что перед нами тот же список (и в той же последовательности!), что и основные четыре запрета, которые Лев 17–18 налагает как на урожденных израильтян, так и на пришельцев/переселенцев. Эти ветхозаветные главы запрещают следующие действия:

- принесение жертвы бесам/идолам (Лев 17:7–9);
- употребление в пищу крови (Лев 17:10–12);
- вкушение чего-либо, из чего предварительно не выпущена кровь (Лев 17:13–16);
- ряд незаконных сексуальных обычаев (Лев 18).

Иерусалимский собор явно полагал, что обычаи, запрещенные переселенцам в Лев 17–18, должны быть запрещены и языкохристианам в церкви. Параллель с четвертым запретом недвусмысленна: Деян 15 называет словом *porneia* те незаконные сексуальные обычаи, которые перечислены в Лев 18. Короче говоря, подразумеваются инцест, прелюбодеяние, гомосексуальные связи и скотоложство. Многие ученые указывали на эту интертекстуальную связь.⁴ По-видимому, корреляцию между Деян 15 и Лев 17–18 можно считать прочной основой для понимания того, какой смысл древняя церковь вкладывала в понятия *porneia*. «Говоря о *porneiai* (блудодеяниях), иудей I века не мог не иметь в виду список запрещенных сексуальных действий в Лев 18 и 20, особенно инцест, прелюбодеяние, однополые связи и скотоложство».⁵ Обличая *porneia*, Иисус обличает все формы гомосексуальной практики.

По-видимому, Иисус также имел в виду осуждение гомосексуальной практики в своих упоминаниях о грехе Содома (Мф 10:15; 11:23–24; Мк 6:11; Лк 10:12; 17:29; ср. Иуд 7). Еще он мог подразумевать мужскую культовую проституцию, сказав: «Не давайте святыни псам» (Мф 7:6), — потенциальный намек на *qādēš* (буквально «освященный»), то есть культовую проститутку мужского пола, названного «псом» во Втор 23:18–19 (СП 23:17–18).⁶ В Евангелиях данная аллюзия не очевидна, а в упоминании Апокалипсиса о «псах» вне святого города (Откр 22:15) уже выглядит весьма надежно: «А вне — псы и чародеи, и любодее, и убийцы, и идолослужители, и всякий любящий и делающий неправду».⁷

Апостол Павел напрямую обличает гомосексуальную похоть и практику в нескольких отрывках: Рим 1:24–27, 1 Кор 6:9–11 и 1 Тим 1:10. Все эти отрывки следует толковать в свете ветхозаветного контекста, к которому они принадлежат. Павлово рассуждение в Рим 1 во многом завязано на ветхозаветную цитату из Авв 2:4, и ветхозаветные Писания — источник авторитета в плане нормативного социального поведения. «Ветхий Завет дает Павлу

и его аудитории знание о суде Божьем на гомосексуальную активность».⁸

Были попытки доказать, что Рим 1:24–27 обличает лишь «эксплуататорские формы гомоэротического поведения — педерастию (любовь к мальчикам), секс с рабами, проституцию или гомоэротизм в контексте идолопоклоннических культов, а потому мы не знаем, что Павел думал об отношениях между взрослыми людьми, соблюдающими верность друг другу».⁹ Еще полагали, что «Павел не оперировал понятием “гомосексуальной ориентации” — относительно фиксированного и врожденного склада — а значит, мы не знаем, что сказал бы Павел об однополых отношениях между двумя людьми, испытывающими влечение только к представителям своего пола».¹⁰ Некоторые апеллировали к женоненавистничеству: мол, «Павел возражал против однополых связей, поскольку боялся, что гомоэротические союзы нарушат иерархическую доминацию мужчин над женщинами».¹¹

Однако вопреки всем этим гипотезам было показано, что Рим 1:24–27 содержит сильные аллюзии на рассказ о сотворении мира, особенно Быт 1:26–30.¹² А если между Рим 1:24–27 и его субтекстом в Быт 1:26–30 существует интертекстуальная связь, то недавние попытки доказать, что данный отрывок не обличает однополые связи, неудачны и неубедительны.

Что касается тезисов об эксплуатации и ориентации: Павел не одобрил бы никакой гомоэротический союз, поскольку больше думал о Быт 1, чем об эксплуатации в окружающей культуре и бисексуальности. Павла заботило прежде всего то, чем однополый союз не является союзом мужчины и женщины, установленным при сотворении мира и заповеданным в Писании. Гомоэротический союз, движимый врожденными падшими импульсами, не удовлетворяет данному определению. Что касается тезиса о женоненавистничестве: Быт 1:26–31 подчеркивает не гендерную стратификацию, а гендерную дифференциацию: мужчины должны вести себя как мужчины, а женщины — как женщины.¹³

В Рим 1:26–27 Павел обличает не только мужские, но и женские однополые отношения, хотя лесбиянство не упоминается в Лев 18 напрямую. Как мы отметили в анализе Лев 18 (см. главу 4), законодательство Пятикнижия подразумевает запрет на любые однополые связи как нарушение тварного порядка. Павел проговаривает то, что высказано в Лев 18 намеком.¹⁴

Перечисляя пороки в 1 Кор 6:9, Павел упоминает *malakoi* (буквально «мягких»). По-видимому, это слово обозначает пассивных партнеров, описанных в Лев 18:22 и 20:13: тех, с которыми ложатся как с женщиной.¹⁵ 1 Кор 6:9 также говорит об *arsenokoitai*. В NAB это слово переведено как «практикующие гомосексуалы» (*practicing homosexuals*). Оно всплывает и в 1 Тим 1:10. Некоторые толкователи пытаются подыскать ему греко-римский контекст и тем самым доказать, что речь идет не об однополых связях. Однако важно отметить, что в светском греческом языке времен Павла мы не встречаем это составное слово, но находим его лишь в иудео-христианской литературе. Практически нет сомнений, что оно создано с оглядкой на перевод Лев 18:22 и 20:13 в LXX: слова *arsēn* («мужчина», «самец») и *koitē* («лежание») соответствуют еврейским понятиям *zākār* («мужчина», «самец») и *miškāb* («лежание»), обозначая «гомосексуальную связь». Судя по несомненной интертекстуальной связи между Павловым использованием слова *arsenokoitai* (1 Кор 6:9; 1 Тим 1:10) и Лев 18, 20, Павел имел в виду преимущественно уставы ветхозаветной Книги Левит, которые запрещают *любые* однополые связи (см. главу 4).¹⁶

МОНОГАМИЯ ПРОТИВ ПОЛИГАМИИ

Перевод LXX, которому следуют Иисус (Мф 19:5) и Павел (1 Кор 6:16; Еф 5:31) не только подчеркивает человеческие гетеросексуальные отношения, но и делает акцент на моногамии: «...и будут два (мужчина и женщина. — Р.Д.) одной плотью».¹⁷

Павел явно стоит на позициях моногамии (1 Кор 7:1–4; 1 Тим 3:2, 12; Тит 1:6), в соответствии с ветхозаветным законодательством.

- Грамматика 1 Кор 7:2 («каждый имей свою жену, и каждая имей своего мужа») предполагает моногамный брак.¹⁸ «Павлова привилегия» в 1 Кор 7 (особенно 7:17, 20, 24) не делает исключения из моногамной нормы и не означает, что практикующим многоженцам можно оставаться в церкви.¹⁹
- Стандарт «одной жены муж» в посланиях к Титу и Тимофею означает моногамную верность не только для старейшин и дьяконов, но и для всех христиан.²⁰

ВОЗВЫШЕНИЕ ЖЕНЩИН ПРОТИВ УМАЛЕНИЯ ЖЕНЩИН

В контексте неоднозначного и часто негативного отношения к женщинам в иудаизме и других средиземноморских культурах I века н.э.²¹ НЗ радикально возвышает статус женщин.²² Это можно видеть и в революционном подходе Иисуса к женщинам, описанном в Евангелиях,²³ и высокой оценке женщин в древнейших церквах, как она отражена в Деяниях Апостолов и новозаветных посланиях,²⁴ а также во внебиблейских материалах.²⁵

По вопросу о новозаветном взгляде на роль женщины дома и в церкви среди ученых евангельского направления сформировались два основных направления (см. главу 2).

- Концепция равенства. Особенно ее отстаивает организация «Христиане за библейское равенство», основанная в 1987 году.
- Концепция взаимодополнения ролей. Особенно ее отстаивает организация «Совет по библейскому видению ролей мужчины и женщины», также основанная в 1987 году.²⁶

В своих собственных публикациях по этому аспекту новозаветной библеистики я уделял основное внимание теме главенства/

покорности/равенства в новозаветных отрывках, посвященных отношениям между мужчиной и женщиной.²⁷ Изложу здесь вкратце, к каким я пришел выводам относительно лексики, касающейся главенства и покорности. Ученые много спорили о том, что означает слово *kephalē* («глава») в семи случаях его использования в метафорическом смысле в НЗ.²⁸ Образовались два основных подхода.

- В греческом языке I века (включая НЗ) слово *kephalē* часто означало «источник» и никогда (или почти никогда) не означало «более высокий ранг».²⁹
- Слово *kephalē* часто означало «более высокий ранг» и никогда (или почти никогда) не означало «источник».³⁰

Наиболее серьезные аргументы, мне кажется, были выдвинуты представителями второго подхода. Однако следует признать, что оба значения встречаются в светском греческом языке I века и возможны в НЗ. А потому ориентироваться следует на непосредственный контекст.³¹ Слово *kephalē* дважды употребляется в контексте отношений между мужчиной и женщиной: 1 Кор 1:13 и Еф 5:23.

С идеей покорности в отношениях между мужем и женой связан в НЗ глагол *hypotassō*. Мы находим его в НЗ около 39 раз (при этом 23 — в Павловых посланиях и 6 — в 1 Петр). Глагол *tassō* означает «ставить в порядок», «располагать», а с префиксом *hypo-* в активном залоге — «подчинять», «покорять»; в пассивном залоге — «подчиняться (кому-либо или чему-либо)»; в медиальном залоге — «(добровольно) подчиняться/уступать», «отказываться от своих прав или воли».³² Семь случаев употребления слова *hypotassō* — всегда в медиальном залоге — имеют место в контексте отношений между мужчиной и женщиной: 1 Кор 14:34; Еф 5:21, 24; Кол 3:18; Тит 2:5; 1 Петр 3:1, 5.

Еф 5:21-33, основополагающий новозаветный отрывок, касающийся брачных отношений, также является единственным но-

возаветным отрывком по данному вопросу, который содержит и слово *kephalē* («глава»), и слово *hypotassō* («подчиняться»). Без сомнения, речь идет не об отношениях между мужчинами и женщинами в целом, а именно об отношениях между мужьями и женами. Еф 5 входит в серию «списков домашних обязанностей» (нем. *Haustafeln*), которые объясняют, какими должны быть отношения между членами семьи — мужьями и женами (5:22–33), детьми и родителями (6:1–4), рабами и хозяевами (6:5–9).³³ Без сомнения в Еф 5 говорится о главенстве мужей над своими женами, а не мужчин над женщинами в целом.³⁴

Как мы уже сказали, делались попытки переводить слово *kephalē* в данном отрывке как «источник» (или нечто вроде этого). Однако сочетание *kephalē* с *hypotassō* явно намекает на ранжирование авторитета/статуса, а не на идею происхождения/источника. Это напоминает сходное использование слова *kephalē* в смысле «главы» и «более высокого ранга» применительно ко Христу в Еф 1:22 и Кол 2:10.

В наши задачи не входит детальное исследование того, что говорит Еф 5 о главенстве и покорности в брачных отношениях. Обозначим лишь вкратце основные моменты.

1. Контекст Павлова совета мужьям и женам (Еф 5:22–33) состоит во «взаимной покорности», описанной в стихе 21: «...повинуясь друг другу в страхе Божиим».³⁵
2. Слово *hypotassō* в медиальном залоге в стихе 22 («жены, повинуйтесь...») означает, что повиновение жены есть «добровольная уступка любви»,³⁶ а не результат насилия со стороны мужа. Мужу не разрешено требовать покорности своему «главенству».
3. Покорность жены — это не слепой отказ от собственной индивидуальности. Ведь повиноваться следует, лишь соотнося это с повиновением Господу (стих 22)
4. «Главенство» мужа параллельно главенству Христа, который «возлюбил Церковь и предал Себя за нее» (стих 25). Таким

образом, главенство мужа есть любящее лидерство в служении. Оно означает не авторитарное господство, а «главу-раба или первенство в служении».³⁷ Муж любит жену как собственное тело, питая и грея ее, как и Христос — Церковь (стихи 28–29).

5. Характер отношений главенства/покорности отражает и резюме в стихе 33: любовь (мужа к жене) и уважение (жены к мужу).
6. Взаимная покорность между мужем и женой не обязательно означает полную взаимозаменяемость ролей в браке. «Главой» назван лишь муж. «Взаимная покорность имеет место, но это проявляется по-разному, включая упорядочивание отношений и увещевания в соответствии с полом».³⁸
7. Высший идеал отношений между мужем и женой — партнерство равных, о чем свидетельствует еще Быт 2:24 («и будут одна плоть»; цит. в Еф 5:31). Ссылаясь на Быт 2:24 в общем контексте взаимной покорности (Еф 5:21), Павел прикровенно утверждает волю Божию: чтобы люди максимально возможным образом вернулись к полному райскому равенству в браке; Бог дает и возможность для этого. Однако апостол не отрицает, что в грешном мире для сохранения домашнего единства и гармонии может потребоваться принцип смиренного лидерства.

За вычетом Еф 5:23, единственный новозаветный отрывок, где используется слово *kephalē* в контексте отношений между мужчинами и женщинами, — 1 Кор 11:3. 1 Кор 11:3–16 тематически параллельно Еф 5:22–33. 1 Кор 11 говорит о покорности жен главенству мужей, а не о главенстве мужчин над женщинами в целом. Правда, греческое слово *gynē* может означать и «женщину», и «жену», а греческое слово *anēr* — и «мужчину», и «мужа». Однако Ларри Ричардс (как и многие другие исследователи), показал, что контекст 1 Кор 11 явно свидетельствует в пользу перевода «жена» и «муж».³⁹ Учитывая этот контекст, RSV и NRSV

дают правильный перевод: *the head of a woman is her husband* («глава жены — ее муж»). Носить головной убор, описанный в 1 Кор 11, было знаком покорности жены лидерству мужа, а не лидерству всех мужчин. Хотя данный отрывок говорит об уместности принципа главенства в брачных отношениях (как и Послание к Ефесянам), он также утверждает взаимность этих отношений, причем в идеале иерархии быть не должно: «Впрочем, ни муж без жены, ни жена без мужа, в Господе. Ибо как жена от мужа, так и муж через жену; все же — от Бога» (стихи 11–12).

Другие новозаветные отрывки, где используется слово *hypotassō* («подчиняться») в контексте отношений между мужчинами и женщинами, — 1 Кор 14:34; Кол 3:18; Тит 2:5; 1 Петр 3:1, 5. В них также идет речь именно об отношениях между мужьями и женами.

1 Кор 14:34–35 применяет — в определенном культурном контексте — устав нынешнего творения о поведении жены по отношению к мужу. Имеется в виду ситуация, когда муж участвует в пророческом служении христианского собрания. В данном случае со-участие жены, которое может включать публичную «проверку» (*diakrinein*, 14:29) ею вести мужа, считается «постыдным» (*aischron*) пренебрежением к нему, к общепринятым приоритетам и к ее собственной роли жены. По этим причинам оно запрещено.⁴⁰

Уильям Орт и Джеймс Уолсер согласны: «По-видимому, Павел имеет в виду брачное подчинение, а не подчинение всех женщин всем мужчинам... Цель заповеди состоит в том, чтобы исключить ситуацию, когда жены публично противоречат словам или мыслям своих мужей или смущают их сменой разговора. Ведь иначе получится, что они отвергают авторитет мужей.⁴¹

Три последних новозаветных отрывка с *hypotassō* (Кол 3:18; Тит 2:5; 1 Петр 3:1, 5) входят в *Haustafeln* (ср. Еф 5). Безусловно, во всех этих случаях имеется в виду покорность жен мужьям, а не женщин мужчинам в целом.⁴²

Данное толкование работает и в случае отрывка, который в дискуссиях о женском рукоположении вызывает больше всего споров: 1 Тим 2:9-14. Еще Мартин Лютер высказал мнение, что в 2:11-12 идет речь об отношениях между мужем и женой, а не между мужчинами и женщинами в целом.⁴³ И некоторые другие толкователи последних веков полагали, что имеется в виду брак.⁴⁴ А вот что мы находим в некогда популярном переводе Уильямса (стихи 11-12): «Замужняя женщина должна учиться с тихой и совершенной покорностью. Я не позволяю замужней женщине учить или господствовать над мужем. Она должна вести себя тихо».⁴⁵

В последнее время многие ученые убедительно доказывали, что слова *gynē* и *anēr* в этих стихах следует переводить соответственно как «жена» и «муж» (а не «женщина» и «мужчина»)⁴⁶. В пользу данного вывода говорят следующие факты.

Как показывает Хугенбергер, в других местах Павловых посланий (и повсюду в НЗ), где слова *gynē* и *anēr* употребляются в паре и тесной близости, имеются в виду именно жена и муж, а не женщины и мужчины в целом.⁴⁷

Переход от множественного числа в стихах 8-10 к единственному числу в стихах 11-12 предполагает акцент на жену и ее мужа, особенно в последних стихах.⁴⁸

Упоминание о такой брачной паре, как Адам и Ева, в стихах 13-14 предполагает контекст брака.

Упоминание о деторождении в стихе 15 и переключение на множественное «они» (видимо, имея в виду мужа и жену как родителей ребенка или жен в целом, как в стихах 9-10) явно предполагает брачный контекст.

Как мы уже сказали, в других местах у Павла упоминание о покорности (*hypotassō*) в контексте отношений между мужчинами и женщинами всегда подразумевает покорность жены мужу. «С учетом такого установившегося узуса лишь чрезвычайно убедительные факты могут опровергнуть мнение, что *hypotagē* («подчи-

нение», «послушание») в 1 Тим 2 отражает требование к женам, а не к женщинам в целом». ⁴⁹

Сильные параллели с 1 Кор 14:34–36 (отрывок, касающийся мужей и жен; см. выше) указывают на сходный контекст в 1 Тим 2: отношения между мужьями и женами. В частности, Э.Эллис отметил яркие примеры лексического и концептуального сходства между двумя отрывками: *epitrepō* («разрешать», «позволять»), *sigāō/hēsychia* («молчать»/«молчание»), *hypotassō/hypotagē* («подчиняться»/«подчинение»), *manthanō* («учиться») и аллюзия на Быт 2–3. ⁵⁰

(Решающий довод.) Отрывок 1 Тим 2:8–15 имеет многочисленные лексические, концептуальные и структурные параллели со «списком домашних обязанностей» в 1 Петр 3. Многие ученые полагали эти параллели столь впечатляющими, что выдвигали гипотезу о зависимости одного отрывка от другого или об опоре обоих на общую традицию. ⁵¹ Однако наиболее детально параллелизм был изучен Хугенбергером. ⁵² Поместив тексты в параллельные столбцы, он выделил серьезное лексическое сходство, включая редкие новозаветные понятия: *kosmios/kosmeō/kosmos* («скромный/украшать/украшение»), *hēsychia* («молчание»), *plegma/emplokē* («сложная прическа»; в НЗ оба слова используются только здесь).

Отрывки сходны по структуре логики и мысли, переходя от обсуждения супружеской покорности к совету, касающемуся одежды, а затем к ветхозаветной парадигме должных брачных отношений (Адам/Ева, Авраам/Сарра). Единственная существенная разница — в последовательности: Павел ставит дополнительный совет мужьям на первое место (1 Тим 2:8), а Петр — на последнее (1 Петр 3:7). Однако даже этот совет мужьям выдает глубокие взаимосвязи между отрывками, ибо в других местах Писания редко встречается общее предупреждение о проблемах, касающихся помех в молитве. Поскольку 1 Петр 3 представляет собой «список домашних обязанностей» и явно говорит об отношениях между мужьями и женами, напрашивается вывод,

что так обстоит дело и с соответствующим Павловым текстом в 1 Тим 2.⁵³

В свете вышесказанного можно предположить, что в 1 Тим 2:8–15 Павел рассматривает отношения между мужьями и женами, а не между мужчинами и женщинами в целом. В гармонии с этим выводом будет понимать «подчинение» (*hypotagē*), требуемое от жены (2:11), как подчинение жены мужу, — так обстоит дело и во всех других отрывках с *hypotassō*, касающихся отношений между мужчинами и женщинами.

Другие исследования по 2:8–15 также показали, что, вопреки расхожему мнению, Павел не учит, что Бог изначально установил главенство мужчины над женщиной. Апостол лишь поправляет ложную синкретическую теологию, существовавшую в Эфесе, согласно которой женщина была создана первой, мужчина пал первым, а потому женщины выше мужчин. Судя по всему, эта система взглядов и приводила к тому, что на церковных собраниях женщины командовали мужчинами.⁵⁴ Пафос Павловых советов в данном отрывке состоит в том, чтобы защитить принцип главенства/покорности в брачных отношениях мужа и жены. Павел «не разрешает жене (*gynaiki*) учить, то есть управлять мужем (*andros*); она должна сидеть тихо (*hesychia*)».⁵⁵ Хугенбергер справедливо заключает: «Павел запрещает лишь такое учительство, которое мешает жене “покоряться” мужу».⁵⁶

Один из самых важных результатов наших исследований состоит в том, что НЗ продолжает установку на главенство/покорность/равенство в отношениях между мужчинами и женщинами, заданную еще в Быт 1–3 и последующих ветхозаветных текстах. Одно дело — взаимоотношения мужа и жены в нуклеарной семье, и совсем другое — общие отношения между мужчинами и женщинами в церкви. Анализ новозаветных отрывков, где используются слова *kephalē* («глава») и *hypotassō/hypotagē* («подчиняться/подчинение») в контексте отношений между мужчинами и женщинами, привел к удивительному выводу: все эти отрывки, касающиеся главенства и подчинения в гендерном вопросе,

ограничены брачными отношениями мужей и жен. Нигде не идет речь о главенстве мужчин над женщинами в целом или покорности женщин мужчинам в целом. Новозаветные авторы сохраняют верность ветхозаветному образцу, установленному в Эдемском саду. Как в Быт 3 Всевышний установил принцип главенства/покорности во имя гармонии в отношениях мужа и жены, так и новозаветные тексты утверждают этот характер ролей. Однако как в Быт 2:24 равное партнерство было названо высшим идеалом и для людей после грехопадения, так НЗ призывает мужей и жен выйти за пределы иерархичности к любящему партнерству со взаимной покорностью.

В Апостольской церкви работал принцип главенства/покорности. Однако это не означало, что мужчины-лидеры командовали, а женщины слушались. Ведь согласно новозаветному учению есть лишь один подлинный глава — Иисус Христос; он есть жених Церкви, и вся Церковь — мужчины и женщины — в качестве его невесты должна покориться его главенству. Об этом предельно ясно сказано в Еф 5.

В древнейшей церкви не было земного священства и клира как посредника между Богом и народом. НЗ ясно учит о священстве *всех* верующих (1 Петр 2:5, 9; ср. Рим 12:1; Евр 13:15; Откр 1:6): *все* христиане являются священниками, служащими Богу и представляющими Бога пред миром. Таково возвращение к райскому образцу (ведь священниками были Адам и Ева!) и первоначальному замыслу об Израиле (Исх 19). В рамках этого священства *всех* верующих существуют разные духовные дары, включающие функцию лидера (Рим 12:3–8; Еф 4:11–15; 1 Кор 12:1–11). Дары дает Дух, «разделяя каждому особо, как Ему угодно» (1 Кор 12:11). Ни о каких ограничениях, связанных с полом, не упоминается.⁵⁷

В НЗ великая весть о подлинном библейском равенстве содержится в словах Павла: «Нет уже ни иудея, ни язычника; ни раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского, ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал 3:28). Это не просто тезис о

возможности спасения для разных групп людей (ср. Гал 2:11-15; Еф 2:14-15). Ведь здесь специально выделены три рода взаимоотношений, в которых иудеи отошли от первоначального Божьего замысла, создав неравенство: (1) иудеи — язычники; (2) рабы — свободные; (3) мужчины — женщины.⁵⁸ Используя редкие понятия *arsēn-thēlys* («мужчина»–«женщина») вместо *anēr-gynē* («муж»–«жена»), Павел устанавливает связь с Быт 1:27 и тем самым показывает, что Евангелие зовет нас вернуться к божественному идеалу, в котором нет места общему подчинению женщин мужчинам. А еще Павел подобрал лексику таким образом, чтобы высказать мысль о равенстве мужчин и женщин в церкви, не отрицая оговорки в Быт 3:16: муж может быть лидером семьи во имя домашнего мира.⁵⁹

В условиях тогдашних социальных предрассудков Павел и древняя церковь, подобно Иисусу, действовали осмотрительно.⁶⁰ Неравенство язычников было сложно искоренить (даже в Петре! Гал 2:11-14). Не отменила сразу Церковь и рабство (Еф 6:5-9; Кол 3:22; 1 Тим 6:1). Однако были запущены в действие такие (евангельские) принципы, которые начали возвращение к райскому идеалу (как мы видим в революционном совете Павла Филимону). Аналогичным образом женщины не сразу обрели полное и равное партнерство с мужчинами в церковном служении. В то же время у нас достаточно данных о лидерских ролях женщин в древней церкви, чтобы сделать вывод: женщины могли иметь влияние, лидировать и даже главенствовать над мужчинами!

ИЗ упоминает многих женщин, которые играли лидерские/главенствующие роли в церкви. Среди дьяконов была женщина по имени Фива (Рим 16:1), а возможно, и женщины, упомянутые в 1 Тим 3:11.⁶¹ Судя по всему, Юния (Рим 16:7) была апостолом.⁶² Женщины в Филиппах, включая Еводию и Синтихию (Флп 4:2-3), описаны как лидеры местной общины.⁶³ Именование «избранная госпожа» (2 Ин 1), возможно, было церковным титулом, а конкретная женщина, адресат послания, возможно, была видным церковным лидером, опекавшим целую общину.⁶⁴

Женщина по имени Прискилла играла авторитетную учительную роль, причем учила и мужчин (Деян 18).⁶⁵ Существовали в древнейшей церкви и пророчицы, которые также учили людей.⁶⁶ Еще Павел упоминает многих других женщин, которые были ему сорботниками (*synergoi*).⁶⁷ Павел советует «поставить себя на службу» (*hypotassō*) таким работникам (1 Кор 16:16).

Одним словом, в НЗ, как и в ВЗ, есть много данных, что ничто не запрещало женщинам играть самые важные лидерские роли в общине Завета, в том числе роли, связанные с учительством и главенством над мужчинами. Как мы отметили в главе 2, это выходит за пределы как иерархического, так и эгалитарного подхода в современной полемике о рукоположении женщин. Всюду в Библии, ВЗ и НЗ, для отношений между мужем и женой предполагается (хотя и не считается идеалом) принцип главенства/покорности. (Это соответствует воззрениям сторонников иерархичности, но противоречит воззрениям большинства эгалитаристов.) Однако принцип главенства/покорности не распространяется на отношения между мужчинами и женщинами в общине Завета и не мешает им обладать влиянием, лидировать и даже главенствовать над мужчинами. (Это соответствует взглядам эгалитаристов, но противоречит взглядам сторонников иерархичности.)⁶⁸

В евангельских научных кругах все больше авторов убеждаются в необходимости различать иерархичность взаимоотношений мужа и жены дома (одобренную Всевышним) и эгалитарность взаимоотношений мужчин и женщин в Церкви. Например, Уизерингтон, обстоятельно рассмотрев вопрос о статусе женщин в первоначальных церквях, пришел к выводу, что НЗ продолжает библейскую патриархальность (главенство) в семье, но утверждает новые роли для женщин в Церкви, которые не исключают рукоположения женщин.

В НЗ вопрос о рукоположении женщин и не обсуждается, и не оспаривается. В текстах нет ничего, исключающего такой вариант. Если

возможности женщин в древнейших церквях, как они описаны в НЗ, считать образцом для церковной практики последующих поколений, то надо сказать, что в новозаветную эпоху женщины уже выполняли задачи, которые затем стали уделом рукоположенных клириков. По-видимому, эти роли явно подтверждаются различными новозаветными авторами.

В то же время отметим, что новозаветные тексты, рассмотренные в данном исследовании, не указывают на какое-либо радикальное отвержение традиционной семейной структуры. Быть главой значит быть главой-рабом или иметь первенство в служении. Однако это не идентично некоторым нынешним представлениям об эгалитарной структуре брака.⁶⁹

Еще один пример такой позиции мы находим в трудах Дональда Блэша. С его точки зрения, Библия последовательно поддерживает устремления как «патриархализма» (иерархизма), так и «феминизма» (эгалитаризма): «Как жена своего мужа, жена обязана служить ему и поддерживать его, ибо она — его помощница в Господе. Но как сестра во Христе, она имеет равный с мужем духовный статус».⁷⁰ Блэш пытается сделать отсюда выводы. Он говорит, что сохраняет силу устав о главенстве мужа над женой в нуклеарной семье, но рукоположение женщин в церкви допустимо.

И последний пример: Шарон Гритц в своей монографии исследовала отрывок 1 Тим 2:9–15 в его религиозном и культурном контексте. Она заключает, что отрывок касается отношений между мужем и женой, а не главенства всех мужчин над всеми женщинами. Затем она делает выводы более широкого плана.

Так снимаются любые противоречия между этим отрывком и другими библейскими материалами. Он повторяет учение 1 Кор 14:34–36. Он разрешает всем женщинам, замужним и незамужним, использовать свои духовные дары. 1 Тим 2:9–15 не противоречит ни взаимоотношениям Иисуса с женщинами (и его позиции на сей счет), ни

тому, что у Павла были соратники и Павел одобрял участие женщин в церковном богослужении (1 Кор 11:2–16). У всех женщин есть право участвовать в служении, как их призвал и одарил Бог. Новозаветные примеры подтверждают это. Нормативный принцип, лежащий в основе 1 Тим 2:9–15, состоит в том, что брак вносит ограничения в служение замужней женщины. Ответственность и обязанности жены перед мужем корректируют характер ее публичного служения.⁷¹

Мои выводы совпадают с этими недавними исследованиями. Библия ясно свидетельствует об идеале главенства/покорности/равенства в отношениях между мужчинами и женщинами. До грехопадения Адам и Ева были полностью равны: никто из них не был главой, и никто не покорялся (Быт 2:24). Согласно Быт 3:16, после грехопадения мужу было поручено смиренное лидерство во имя домашнего мира, а равенство сохранено как идеал. Это лидерство мужа и покорность жены ограничены *брачными* отношениями. Божественное откровение, звучащее в ВЗ и НЗ, призывает мужа к смиренному лидерству, а жену — к добровольной покорности, но никогда не расширяет данный принцип на всю общину Завета: женщинам не запрещено играть в ней ведущие роли и даже главенствовать над мужчинами.

Ветхозаветное и новозаветное свидетельство о статусе женщин призывает оба лагеря в евангельских христианских спорах пересмотреть свои позиции. Можно надеяться, что в результате возникнет новое согласие, которое обогатит Церковь лидерством/учительством рукоположенных женщин, в то же время утверждая смиренное лидерство мужа дома (если оно необходимо) и идеал равенства (для церкви и брака).⁷²

ЦЕЛОСТНОСТЬ ПРОТИВ ФРАГМЕНТАЦИИ

Подобно ВЗ, НЗ устремляется к целостности. Ему присуща еврейская антропология, согласно которой люди — существа целост-

ные: они *есть* души, а не *наделены* душами. Ему чужд греческий дуализм, который разделял человека на тело и душу, причем предполагая меньший статус тела.⁷³ При целостной сексуальности и семья мыслится как целое (не как муж и жена по отдельности). Это ясно из «списков домашних обязанностей», которые содержатся в новозаветных посланиях.⁷⁴

Апостол Павел подчеркивает комплементарный аспект сексуальной целостности, говоря о взаимности мужчины и женщины: «Впрочем, ни муж без жены, ни жены без мужа, в Господе» (1 Кор 11:11). Аналогичным образом Еф 5 указывает на необходимость *взаимной* любви и уважения между мужем и женой (см. особенно Еф 5:33). Такая взаимность проявляется в жизни конкретных супружеских пар, например Прискиллы и Акилы (Деян 18:18, 26; 1 Кор 16:19; 2 Тим 4:19). Как и в ВЗ, сексуальная целостность не ограничена супругами: Бог помогает людям, призванных к целибату, и дает им ощущение полноценности жизни. Однако, вопреки более поздним христианским воззрениям, целибат не подается как более высокий духовный идеал.⁷⁵ Сексуальная целостность отражена и в признании различных ветхозаветных законов ритуальной нечистоты, хотя христиане не обязаны соблюдать эти законы (Деян 15:20, 29).⁷⁶

Как и в ВЗ, особенное нарушение сексуальной целостности видится в жизни проститутки (*pornē*). Есть упоминания о ветхозаветной блуднице Рахав (Мф 1:5; Евр 11:31; Иак 2:25); как и в ВЗ, блудницы имеют низкую репутацию (Мф 21:31–32; Лк 15:30); как и в ВЗ, отступничество общины Завета описывается через метафору блуда (Откр 17:1, 5, 15, 16; 19:2).⁷⁷ Как и в ВЗ, осуждена фрагментация сексуальной целостности через смешанные (межрелигиозные) браки (2 Кор 6:14–16). Впрочем, апостолы советуют христианам, которые состоят в браке с неверующими, не разводиться, а пытаться обратить неверующего супруга или супругу, живя образцовой жизнью (1 Кор 7:12–16; 1 Петр 3:1–2).⁷⁸ Божья благодать будет сильно проявляться в жизни верующего супруга ради его партнера по браку.

ВЕРНОСТЬ ПРОТИВ ПРЕЛЮБОДЕЯНИЯ

НЗ, как и ВЗ, подчеркивает необходимость брачной верности. В нем много предупреждений против прелюбодеяния, часто со ссылкой на седьмую заповедь Декалога.⁷⁹ НЗ противопоставляет те же «два пути» нравственности, что и ВЗ: путь Духа и путь плоти (Гал 5:16–26), путь нового человека и путь ветхого человека (Еф 4:17–24; Кол 3:5), путь чистоты⁸⁰ и путь разврата,⁸¹ путь замысла Божьего о сексуальности и путь богопротивления.⁸² Сексуальные грехи очень серьезны, ибо в этом случае человек грешит «против собственного тела» (1 Кор 6:18). Сексуальная верность понимается широко, включая не только отказ от незаконных сексуальных связей, но и чистоту мысли (Мф 5:28–30; 2 Кор 10:5; Кол 3:5; Иак 4:8; 1 Петр 2:11; 2 Петр 2:14; 1 Ин 2:16), и скромность в одежде (1 Тим 2:9–10; 1 Петр 3:2–4). Подобно ВЗ, НЗ использует метафору сексуального прелюбодеяния/разврата для описания духовного непослушания и отступничества.⁸³

ПОСТОЯНСТВО ПРОТИВ РАЗВОДА

НЗ придает большое значение нерушимости брачных уз: конец браку полагает либо смерть одного из супругов (Рим 7:1–3),⁸⁴ либо *porneia* со стороны одного из супругов (Мф 5:31–32; 19:3, 8–9).⁸⁵ О значении слова *porneia* (без квалификаторов) мы уже говорили выше и сделали вывод (на основании Деян 15), что оно подразумевает все незаконные сексуальные связи, упомянутые в Лев 18 и 20.⁸⁶ По-видимому, это внутрибиблейское определение *porneia* объясняет, какие основания для развода Иисус имел в виду в Мф 5:32 и 19:9. Его подход более строгий, чем во Втор 24:1. В качестве основания для развода он называет *porneia*, что не является точным эквивалентом *’erwat dābār* (как в Втор 24:1). Поня-

тие *porneia* носит гораздо более узкий характер: незаконная сексуальная связь, за которую Закон Моисеев предписывал «отрезание» от народа Божьего (Лев 18:29).⁸⁷ «Моисей допускал развод даже в случае неприличного поведения, если незаконной сексуальной связи не было, но Иисус учит, что развод допустим лишь в случае незаконной сексуальной связи».⁸⁸

Более того, в этом свете оговорка в Мф 5 и 19 не противоречит параллельным местам в Мк 10:11-12 и Лк 16:18, где возможные основания для развода не упомянуты. Надо полагать, Марк и Лука не упоминают основания для развода, поскольку не рассматривают грех *porneia* (который наказывался «отрезанием», т.е. смертью). Предполагалось, что смертная казнь («отрезание» от сообщества) де-факто расторгает брак. Судя по всему, Матфей доносит первоначальный смысл Иисусова учения для читателей, живших после 30 года н.э., когда за прелюбодеяние уже не казнили (В.Т. Санхедрин 41а).⁸⁹

ВЗ также проясняет еще один аспект евангельского учения о разводе. Как мы видели в главе 9, редкая форма готпааль (глагола *ṭāmē'*) во Втор 24:4 дает следующий смысл фразы: «...ее заставили оскверниться». Соответственно, перед нами намек: развод противен воле Божьей. Прогоняя жену, муж по сути заставляет ее оскверниться во втором браке таким образом, как если бы она совершила прелюбодеяние. Этот адекватный перевод Втор 24:4 («ее заставили оскверниться») проливает свет на слова Иисуса в Мф 5:32: «А Я говорю вам: кто разводится с женою своею, кроме вины любодеяния (*porneia*), тот подает ей повод прелюбодействовать (видимо, когда она вступит в новый брак. — Р.Д.); и кто женится на разведенной, тот прелюбодействует». Как и с другими речениями типа «...а Я говорю вам» в Мф 5, Иисус не меняет закон и не вносит в него что-либо новое, а вскрывает истинный и более глубокий смысл, содержащийся в нем и искаженный последующими толкователями. Уже во Втор 24:4 есть указания на то, что развод по причинам менее серьезным, чем незаконная сексуальная связь, заставляет женщину оскверниться,

то есть совершить действие, равносильное прелюбодеянию,⁹⁰ — Иисус же, величайший из экзегетов, возвращает тексту его подлинный смысл.

Далее Иисус, переключая внимание фарисеев с «уступки» во Втор 24:1–4 на первоначальный божественный идеал (Мф 19:8), произвольно уходит от второзаконнического законодательства. Он указывает на вывод, который уже был имплицитно обозначен во Втор 24:4: а именно Втор 24:1–3 — лишь временная уступка, данная по «жестокосердию» Израиля и не отражающая небесный идеал брака.

ИНТИМ ПРОТИВ ИНЦЕСТА

В НЗ мы находим конкретные советы относительно оптимальных брачных отношений, особенно в «списках домашних обязанностей».⁹¹ Подчеркивается, что мужья должны любить и лелеять, беречь и стараться понимать жен, а жены должны любить и уважать мужей. И мужья, и жены должны обеспечивать сексуальную близость в браке (1 Кор 7:4–5). Как и ВЗ, НЗ учит, что сексуальная близость делает людей «единой плотью», хотя сама по себе и не делает их мужем и женой (1 Кор 6:16). Искривление интима в инцестных отношениях осуждается (1 Кор 5:1), исходя из ветхозаветных запретов в Лев 18 и 20.

Есть обетование о божественном прощении и очищении от всех сексуальных грехов (1 Кор 6:11), включая инцест и прочее сексуальное нечестие. Однако если человек упорствует в разврате, его следует наказать и даже исключить из общины (1 Кор 5:2, 9, 11, 13). В основу данного принципа положено ветхозаветное правило, цитируемое в 1 Кор 5:13: «Извергните развращенного из среды вас».⁹² Если человек упорствует в сексуальном грехе (да и не только сексуальном), отвергая покаяние и необходимость измениться, он не наследует Царства Божьего (Гал 5:21; Еф 5:5; ср. Откр 21:8; 22:15).⁹³

СЕКСУАЛЬНОСТЬ И ДЕТОРОЖДЕНИЕ

Подобно ВЗ, НЗ придает сексуальной близости самостоятельную ценность и самостоятельный смысл. Сексуальные отношения не нуждаются в том оправдании, что они нужны как средство для более высокой (в частности, прокреативной) цели. Хотя ценность деторождения бесспорна (Мф 1:18–25; Лк 1:26–28; 2:1–7; Ин 16:20–22; 1 Тим 2:15; 5:10, 14; Откр 12:2, 4–5), сексуальная близость достойна и сама по себе, независимо от прокреации (1 Кор 7:3–5; Евр 13:4).

НЗ затрагивает различные темы, связанные с прокреацией: бесплодие (Лк 1:7, 36; 23:29; Гал 4:27), левиратный брак (Мф 22:23–33; Мк 12:18–21; Лк 20:27–38) и обрезание.⁹⁴ Что касается статуса нерожденного плода, в НЗ он считается полностью человеком (например, Лк 1:15, 35, 41, 44).⁹⁵

ЦЕЛОСТНАЯ КРАСОТА СЕКСУАЛЬНОСТИ

Подобно ВЗ, НЗ утверждает целостность и красоту сексуальной любви в браке. «Супружество да будет уважаемо всеми, и брачное ложе да будет непорочно» (Евр 13:4). Божественная любовь утверждается и иллюстрируется образами любви брачной. Павел говорит о «великой тайне» союза между Христом и Церковью, которая параллельна единоплотию между мужем и женой (Еф 5:21–33). Вместе с тем пародией на это дивное единоплотие является близость с блудницей (1 Кор 6:16), а пародией духовной — разодетая и соблазнительная блудница, описанная в Апокалипсисе (Откр 17, 19).

Последние ключевые метафоры Библии снова носят сексуальный характер: брак Агнца с его девственной невестой, которая подготовилась (Откр 19:7; ср. 14:1–5); брачная вечеря Агнца (19:9); новый Иерусалим, сходящий как невеста, приготовленная для мужа (21:2); подробное описание жены Агнца, нового Иерусалима

(21:9–22:5); и последний зов в Писании, который звучит как голос Духа и невесты — «Приди!» (22:17)...

Новый Иерусалим, названный «невестой», описан как куб, — эквивалент самого святого места в Храме (21:2–3, 16). Таким образом, здесь, в завершение Библии, как и в завершение ветхозаветной Песни Песней, в брачном союзе невесты и Жениха, мы подходим к Святому Святых. И там, где невесту освещает «слава Божия», где «светильник — Агнец» (21:23), мы встречаем пламя Яхве.

ПРИМЕЧАНИЯ

Введение

¹ Здесь и далее я использую английское слово *wholistic* вместо более принятого *holistic*: во-первых, чтобы избежать ассоциаций с нью-эйджевским «холистическим» (*holistic*) подходом, и во-вторых, чтобы подчеркнуть, что библейская концепция «целостности» шире «холизма» в обычном понимании.

² Лишь три монографии широко и глубоко рассматривают этот вопрос: Phyllis Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality* (OBT; Philadelphia: Fortress, 1978); Samuel Terrien, *Till the Heart Sings: A Biblical Theology of Manhood and Womanhood* (Philadelphia: Fortress, 1985); David M. Carr, *The Erotic Word: Sexuality, Spirituality, and the Bible* (New York: Oxford University Press, 2003). Ни в одной из этих книг нет попытки выстроить всеохватную теологию сексуальности в ВЗ. В некоторых работах по сексуальной этике теология человеческой сексуальности изложена очень бегло, практически без детального анализа релевантных библейских отрывков. См., например, Sakae Kubo, *Theology and Ethics of Sex* (Washington, D.C.: Review and Herald, 1980); Daniel R. Heimbach, *True Sexual Morality: Recovering Biblical Standards for a Culture in Crisis* (Wheaton, Ill.: Crossway, 2004). В некоторых книгах обсуждается базовая терминология и феномены, связанные с сексуальностью в Еврейской Библии (ЕБ), но нет связи с богословием: см., например, Athalya Brenner, *The Intercourse of Knowledge: On Gendering Desire and "Sexuality" in the Hebrew Bible* (BIS 26; Leiden: E.J.Brill, 1997). Во многих книгах можно найти беглые и популярные обзоры секса в Библии. См., например, William G. Cole, *Sex and Love in the Bible* (New York: Association, 1959); Michael R. Cosby, *Sex in the Bible: An Introduction to What the Scriptures Teach Us About Sexuality* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1984); Ronald L. Ecker, *And Adam Knew Eve: A Dictionary of Sex in the Bible* (Palatka, Fla.: Hodge & Braddock, 1995); J. Harold Ellens, *Sex in the Bible: A New Consideration* (Psychology, Religion, and Spirituality; Westport, Conn.: Praeger, 2006); Thomas M. Horner, *Sex in the Bible* (Rutland, Vt.: C.E. Tuttle, 1974); Gerald A. Larue, *Sex and the Bible* (Buffalo, N.Y.: Prometheus, 1983); F.L. Perry, *Sex and the Bible* (Atlanta: John Knox, 1982); Otto A. Piper, *The Biblical View of Sex and Marriage* (New York: Charles Scribner's Sons, 1960); Stephen Sapp, *Sexuality, the Bible, and Science* (Philadelphia: Fortress, 1977).

- ³ См. James B. Nelson, *Embodiment: An Approach to Sexuality and Christian Theology* (Minneapolis: Augsburg, 1978), 17–18; Lisa Sowle Cahill, *Between the Sexes: Foundations for a Christian Ethics of Sexuality* (Philadelphia: Fortress, 1985), *passim*. Исследователи социальных ролей часто проводят грань между «полом» («биологическим различием между мужчинами и женщинами, особенно в произведении потомства») и «гендером» («культурными нормами, которые предписываются представителям полов»). Пол считается «природной, а потому универсальной категорией», а гендер — «социальным конструктом, который не полностью сводится к биологическим особенностям и не объясняется ими напрямую, но имеет определенную связь с половыми различиями» [Ronald A. Simkins, “Gender Construction in the Yahwist Creation Myth,” in *Genesis* (ed. Athalya Brenner; FCB² 1; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press), 1998, 35]. John S. Grabowski, *Sex and Virtue: An Introduction to Sexual Ethics* (Catholic Moral Thought; Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2003), 96–97, отмечает обычное различие между «полом» (т.е. «нашей телесностью, нашей воплощенностью как мужчин и женщин»), «гендером» (обычно понимаемым, вослед феминизму, как «влияние образования и окружения на восприятие нами биологической данности пола») и «сексуальностью» («взаимодействие людей как мужчин и женщин из-за динамической взаимосвязи между естеством и воспитанием»). В данном исследовании я рассматриваю все эти аспекты целостно/холистически, как они всплывают в тексте ВЗ. Относительно уместности термина «сексуальность» применительно к древнему Израюлю (вопреки тем, кто считает сексуальность современным историческим конструктом), см.: Hilary B. Lipka, “Such a Thing is Not Done in Israel”: The Construction of Sexual Transgression in the Hebrew Bible» (PhD diss., Brandeis University, 2004), 13 (с библиографией).
- ⁴ Обсуждение и обоснование данного подхода, с обзором последних идей, см. особенно в: Johnson T.K. Lim, “Towards a Final Form Approach to Biblical Interpretation”; *STJ* 7, nos. 1–2 (1999): 1–11.
- ⁵ Ее первопроходцем был Роберт Альтер: Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic, 1981). Впоследствии она развивалась многими современными учеными.
- ⁶ Ее «отцом» и популяризатором был Бревард Чайлдс: Brevard S. Childs, *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphia: Fortress, 1970); *idem*, *Biblical Theology of the Old and New Testaments* (Minneapolis: Fortress, 1992).
- ⁷ Об этих двух разных подходах с евангельской христианской точки зрения см.: See Robin Parry, “Feminist Hermeneutics and Evangelical Concerns: The Rape of Dinah as a Case Study.” *TynBul* 53 (2002): 1–28.
- ⁸ Показателен сборник: William P. Brown and S. Dean McBride Jr., eds., *God Who Creates: Essays in Honor of W. Sibley Towner* (Grand Rapids: Eerdmans: 2000). Его авторы констатируют «тектонический сдвиг... по сути смену

парадигмы. Раньше в центре внимания находились чудесные вмешательства Бога в историю, а сейчас то, как Бог утверждает и поддерживает творение» (редакторское предисловие, xi). Первая статья сборника озаглавлена: «Божественный протокол: Быт 1:1-2:3 как пролог к Пятикнижию» (S. Dean McBride Jr., is entitled "Divine Protocol: Genesis 1:1-2:3 as Prologue to the Pentateuch."). Последующие статьи показывают, что богословие творения лежит в основе других частей ВЗ. См. также Jesus M. Arambarri, "Gen 1, 1-2, 4a: Ein Prolog und ein Programm for Israel;" in *Gottes Wege suchend-Beiträge zum Verständnis der Bibel und Ihrer Botschaft: Festschrift für Rudolf Mosis zum 70. Geburtstag* (ed. Franz Sedlmeier; Würzburg: Echter, 2003), 65-86.

- ⁹ Среди евангеликов см., например: Dan B. Allender & Tremper Longman, III, *Intimate Allies: Rediscovering God's Design for Marriage and Becoming Soul Mates for Life* (Wheaton, Ill.: Tyndale, 1995), 13-14: «Первые три главы Книги Бытия рисуют картину (Божьего замысла о сексуальности и браке. — Р.Д.)... Они не только объясняют проблему, но и предлагают исцеление. Если я хочу знать Божий замысел о своем браке, я должен начинать с библейской основы: так постигну ключевые жизненные ориентиры... Главы Быт 1-3 содержат основные принципы, которые должны формировать наши браки. Они сообщают нам все, что в конечном счете нужно знать о браке». Ср. Lilian Calles Barger, *Eve's Revenge: Women and a Spirituality of the Body* (Grand Rapids: Brazos, 2003), 128: «Первые три главы Книги Бытие содержат ключ к пониманию всей Библии». Евангельские христиане объясняют это богодухновенностью Писания: главы Быт 1-3 промыслительно оказались в начале канона, и каждый из последующих авторов сообразовывался с их вестью. Вальтер Кайзер говорит об «эпигенетическом» принципе: «С ходом времени увеличивалось число рассказов, смыслов и учений вокруг фиксированного ядра, которое сообщало жизнь всей этой возникающей массе» [Walter C. Kaiser Jr., *Toward an Old Testament Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1978), 8; ср. 14, 22, 34]. Такова и моя личная богословская/конфессиональная позиция: Richard M. Davidson, "Cosmic Metanarrative for the Coming Millennium," *JATS* 11, nos. 1-2 [2000]: 103-104). Свои исследования по данной теме я проводил, исходя из принципов *sola Scriptura* («только Писание») и *tota Scriptura* («все Писание»), признавая историческую достоверность, единство и авторитет Библии, включая ВЗ и НЗ: idem, «Interpreting Scripture: An Hermeneutical "Decalogue,"» *JATS* 4, no. 2 [1993]: 95-114. В то же время я учел разработки по всему богословскому и методологическому спектру ветхозаветной библеистики, предлагая анализ и синтез, который, хочется надеется, будет полезен всем интересующимся учением ВЗ (в его окончательной форме) о сексуальности.

- ¹⁰ Помимо цитируемых ниже ученых, см., например: Arambarri, "Gen 1, 1-2, 4a," 65-86; S. Dean McBride Jr., "Divine Protocol: Genesis 1:11-2:3 as Prologue

to the Pentateuch,” in *God Who Creates: Essays in Honor of W. Sibley Towner* (ed. William P. Brown and S. Dean McBride Jr.; Grand Rapids: Eerdmans: 2000), 3–41. Многие либерально-критические исследователи считают, что общая цельность библейского материала обязана деятельности последнего канонического «редактора». Эту теорию развивает, например, Дэвид Ноэл Фридман в: David Noel Freedman, Jeffrey C. Geoghegan, Michael M. Homan, *The Nine Commandments: Uncovering a Hidden Pattern of Crime and Punishment in the Hebrew Bible* (ed. Astrid Billes Beck; New York: Doubleday, 2000), 168–180 и *passim*. По его мнению, этот редактор внес ощутимый вклад в «первоначальную историю» (от Книги Бытие до Книги Царств), с ее «алой нитью нарушения заповедей» (с. 180), где каждая из девяти книг Первоначальной Истории иллюстрирует нарушение первых девяти заповедей Декалога.

¹¹ Phyllis A. Bird, “Bone of My Bone and Flesh of My Flesh,” *ThTo SO* (1994): 525, 527.

¹² John Rankin, “Power and Gender at the Divinity School,” in *Finding God at Harvard: Spiritual Journeys of Thinking Christians* (ed. Kelly Monroe; Grand Rapids: Zondervan, 1996), 203.

¹³ Phyllis A. Bird, *Missing Persons and Mistaken Identities: Women and Gender in Ancient Israel* (OBT; Minneapolis: Fortress, 1997), 156.

¹⁴ Dennis F. Kinlaw, “A Biblical View of Homosexuality,” in *The Secrets of Our Sexuality: Role Liberation for the Christian* (ed. Gary R. Collins; Waco, Tex.: Word, 1976), 105.

¹⁵ Этот вывод согласуется с евангельской концепцией *sola Scriptura* и *tota Scriptura*, а также с представлением критических ученых о ключевом редакторе ветхозаветного канона. Однако он идет вразрез со многими современными, особенно постмодернистскими, подходами. Например, Carr, *The Erotic Word*, *passim*, считает, что «Библия содержит множество образов сексуального эроса» (с. 87), существенно отличающихся друг от друга, и что в наши дни нужно действовать избирательно и преодолеть «детское существование правил и установлений» (55), — заповеди Торы, которые утверждают мужчин в качестве «сексуальных хозяев и агрессоров» (52), и Пророков, где Бог действует как «насильник» (87). Карр призывает больше ориентироваться на сцены в саду из Быт 1–2 и Песни Песней, где мы находим «образ любви без насилия, а Бог может быть мужчиной и женщиной» — «удивительную драму любви, которой мы захотим быть сопричастны» (87). Аналогично: David Biale, *Eros and the Jews: From Biblical Israel to Contemporary America* (New York: Basic, 1992), 11. Я согласен, что в культуре древнего Израиля существовали разные подходы к сексуальности. Одну из попыток описать отношение к сексуальности в древнем Израиле см. в: Lipka, “Such a Thing Is Not Done in Israel,” *passim*. Однако я пытаюсь не столько выяснить, какая специфика в плане

сексуальности существовала в тех или иных местах древнего Израиля в разное время, сколько определить богословие сексуальности, как оно содержится в окончательной форме Еврейской Библии. На мой взгляд, последнее отличается целостностью и последовательностью, хотя разные релевантные отрывки расставляют акценты по-разному.

¹⁶ Очень удачную концепцию экзегетического богословия см. в: Walter C. Kaiser Jr., *Toward an Exegetical Theology: Biblical Exegesis for Preaching and Teaching* (Grand Rapids: Baker, 1981), *passim*.

¹⁷ В этом своем подходе я использую (как минимум частично) сложную богословскую методологию покойного Герхарда Хазеля, который был руководителем моей докторской диссертации: см. Gerhard F. Hasel, *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate* (rev. and expanded 4th ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1991, 194–208). Хазель называл этот подход «ветхозаветным библейским богословием».

¹⁸ Отрывки, в которых иногда усматривают диссонанс и сексуальную революционность (см., например, Biale, *Eros and the Jews*, 11–32), на наш взгляд, большей частью отсылают к первоначальному божественному замыслу о сексуальности (ср. Быт 1–3).

¹⁹ Я знаю о трудностях, сопряженных с использованием лексикологических штудий в библейском богословии: см., например, James Barr, *The Semantics of Biblical Language* (London: Oxford University Press, 1961). Однако если подойти к делу осторожно, не впадая в ошибки, отмеченные Барром, и учитывая контекст каждого словоупотребления, лексикология способна внести вклад в понимание ветхозаветного подхода к сексуальности. Исследования в области лексики, которые читатель найдет на последующих страницах, — мои собственные, хотя я сверялся со стандартными лексиконами, словарями и энциклопедиями (например, ABD, BDB, DCH, HALOT, IDB, KBL, NIDOTTE, TDNT, TDOT, TLOT, TWOT), а также различными специальными работами, посвященными конкретным словам. В примечаниях обычно приводятся ссылки лишь на узкоспециальные исследования, если нет необходимости дать цитату из стандартного справочника. Все библейские ссылки даны по нумерации стихов в масоретском тексте, а нумерация английских переводов указана в скобках, когда отличается от масоретской. Библия цитируется по *New Revised Standard Version* («Новому пересмотренному стандартному переводу») за исключением отмеченных случаев, поскольку этот перевод особенно чуток к гендерно нейтральному языку и широко признан в протестантской, католической, православной и иудейской традициях. [В русском издании Библия цитируется по Синодальному переводу. В некоторых случаях перевод откорректирован в соответствии с пониманием текста Р. Дэвидсоном. Нумерация следует масоретскому тексту, а случаи ее расхождения с нумерацией в Синодальном переводе (СП)

указаны в скобках. Звучание некоторых имен и названий приближено к еврейскому. — Прим. пер.]

- ²⁰ R.K.Harrison, *Leviticus: An Introduction and Commentary* (TOTC 3; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1980), 248.
- ²¹ O.J.Baab, "Sex, Sexual Behavior," *IDB* 4:298. О библейских эвфемизмах в свете современных межкультурных исследований по эвфемизмам см.: John H. Elliott, "Deuteronomy-Shameful Encroachment on Shameful Parts: Deuteronomy 25:11-12 and Biblical Euphemism," in *Ancient Israel: The Old Testament in Its Social Context* (ed. Philip F. Esler; Minneapolis: Fortress, 2006), 161-176.
- ²² Вопреки мнению C.R.Taber, "Sex, Sexual Behavior," *IDBSup* 818; см., в частности, его анализ под заголовком «Секс плох».
- ²³ См. также Быт 17:14, 23-25; Исх 28:42; Лев 6:10; 15:2-18, 19; Иез 16:26; 23:20; 44:7, 9.
- ²⁴ См. Быт 24:2, 9; 46:26; 47:29; Исх 1:5; Суд 8:30. В одном отрывке (Числ 5:21-29) этим словом, видимо, обозначается женская матка. Хотя оно указывает особенно на мужской орган размножения как символ воспроизводящей силы, *yâreḱ* также встречается в связи с женскими гениталиями (Втор 28:57; Числ 5:21-22).
- ²⁵ Brenner, *The Intercourse of Knowledge*, 36.
- ²⁶ О «пятье» как эвфемизме в Писании см.: S.H.Smith, «"Heel" and "Thigh": The Concept of Sexuality in the Jacob-Esau Narratives,» *VT* 40 (1990): 464-473.
- ²⁷ Лев 15:16; 22:4; Числ 5:13, 28; Иер 31:27.
- ²⁸ HALOT 282, s. v. פֶּרְיָא.
- ²⁹ См. Лев 18:20, 23; 20:15; Числ 5:20; и анализ в: Jacob Milgrom, *Leviticus 17-22: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3A; New York: Doubleday, 2000), 1550.
- ³⁰ Brenner, *The Intercourse of Knowledge*, 36.
- ³¹ Это существительное женского рода встречается в ВЗ пятнадцать раз: Быт 17:11, 14, 23, 24, 25; 34:14; Исх 4:25; Лев 12:3; 19:23; Втор 10:16; 1 Цар 18:25, 27; 2Цар 3:14; Иер 4:4; 9:24 (СП 9:25).
- ³² Намек на мужские гениталии весьма вероятен в Суд 3:24; 1 Цар 24:4; 4 Цар 18:27; Ис 36:12 — все в контексте мочеиспускания; также Ис 7:20, где «волосами ног», возможно, названы лобковые волосы. Это толкование возможно в Исх 4:25 (Сепфора обрезает крайнюю плоть сына Моисея и касается Моисеевых «ног» этой плотью), но проблематично в Руфь 3:1-4, 7-9. Относительно слова «ноги» в связи с женскими гениталиями см. Втор 28:57 (о последе, выходящем между «ног») и Иез 16:25 (о проституции Израиля, который изображен в виде женщины, предлагающей прохожим свои «ноги»).
- ³³ Лев 18:6-19; 20:17-21, 30; Плач Иер 1:8; Иез 16:37; 23:10, 29.

- ³⁴ Лев 20:17. См. Milgrom, *Leviticus* 17-22, 1534.
- ³⁵ Лев 12:2, 5; 15:19, 20, 24, 25 (трижды), 26 (дважды), 33; 18:19; Иез 18:6; 22:10; 36:17.
- ³⁶ Быт 15:4; 2 Цар 7:12; 16:11; Ис 39:7; 48:19; 4 Цар 20:18.
- ³⁷ Быт 25:23; Числ 5:22; Ис 49:1.
- ³⁸ См. Moshe Greenberg, *Ezekiel 1-20: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 22; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1983), 285.
- ³⁹ См. главы 13-14.
- ⁴⁰ Это существительное мужского рода встречается 31 раз в ВЗ.
- ⁴¹ Это существительное мужского рода встречается 21 раз в ВЗ, причем особенно часто в Песни Песней (8 раз).
- ⁴² Это существительное мужского рода использовано в Притч 5:19 и Иез 23:3, 8, 21.
- ⁴³ При этом глаголе в качестве субъекта может выступать мужчина (например, Быт 4:1, 17, 25; 24:16; 38:26; Суд 19:25) и женщина (Числ 31:17, 35; Суд 11:39); речь может идти и о гомосексуальной связи (Быт 19:5-6; Суд 19:22; 21:11). Богословское значение *yāḏā'* как понятия, обозначающего сексуальную связь, обсуждается в связи с первым употреблением этого слова в сексуальном смысле (Быт 4:1).
- ⁴⁴ Быт 6:4; 16:2, 4; 19:31; 29:21; 29:23, 30; 30:3, 4, 16; 38:2, 8, 9, 16, 18; Втор 21:13; 22:13; 25:5; Нав 15:18; Суд 16:1; 2 Цар 3:7, 12, 24; 16:21, 22; Иез 17:44; Пс 51:2 (СП 50:2); 2 Пар 2:21; 7:23.
- ⁴⁵ *qārāb*: Быт 20:4-6; Лев 18:6, 14, 19; 20:16; Втор 22:14; Иез 18:6. *nāgaš*: Исх 19:15.
- ⁴⁶ Быт 19:32-35; 26:10; 30:15, 16; 34:2; 35:22; 39:7, 10, 12, 14; Исх 22:16; Лев 15:18, 33; 19:20; 20:11-13, 18, 20; Числ 5:13, 19; Втор 22:22, 23, 25, 28, 29; 27:20-23; 28:30; 1 Цар 2:22; 2 Цар 11:4; 11:11; 12:11, 24; 13:11, 14; Иез 23:8. Относительно гомосексуальности и скотоложства см.: Лев 18:22; Исх 22:18 [22:19]; Втор 27:21.
- ⁴⁷ Например, Лев 18:20 следует переводить: «И с женой ближнего твоего не используй пенис для секса». См. Milgrom, *Leviticus* 17-22, 1550. См. также: Лев 18:23; 20:15; Числ 5:20.
- ⁴⁸ См., например, Быт 24:67; 3 Цар 11:1; Иез 16:37. В данном случае акцент делается не на сексуальном акте как таковом, а на его желанности. Иногда некоторая разница может быть связана с тем, использована активная форма или пассивная: см. главу 7 о контрасте между любовью Соломона (3 Цар 11:1) и Осии (Ос 3:1).
- ⁴⁹ См. особенно Быт 34:2; Исх 2:1; 2 Цар 11:4.
- ⁵⁰ Параллельное выражение *ra'â'erwat* («увидеть наготу») в Лев 20:17 также относится к инцесту. Относительно Лев 18:18 (и доводов в пользу того, что этот стих, в отличие от стиха 16-17, не относится к инцесту) см. главу 5.

- ⁵¹ Масореты считали это слово столь резким, что в масоретском «кере» заменяли его на «лежать с». О других понятиях, связанных с изнасилованием, см. главу 12.
- ⁵² См. Milgrom, *Leviticus* 17–22, 1571. Ибн Эзра считал, что этот корень связан с еврейским числительным «четыре» (*'arbā'ā*; ср. омоним *rb'*), поскольку животные совокупляются, стоя на четырех ногах. Однако в библейских описаниях женского скотоложства именно женщина встает на четыре конечности.
- ⁵³ Некоторые из этих понятий мы обсудим, когда пойдет речь о соответствующих темах. Например, в главах 3 и 7 употребляются слова, связанные с проституцией; глава 8 — обозначающие девство; глава 11 — касающиеся деторождения и бездетности (и путей решения последней проблемы, в частности левиратный брак и усыновление); глава 12 — глаголы, связанные с изнасилованием.
- ⁵⁴ Существительное мужского рода *zākār* встречается 82 раза в ВЗ, и еще трижды — как прилагательное (Числ 3:40, 43; Иер 20:15). См. также четыре случая употребления родственного существительного *zēkūr* (Исх 23:17; 34:23; Втор 16:16; 20:13) с тем же смыслом. Предполагается, что эти слова произошли от корня со значением «быть заостренным» (аллюзия на мужской пенис).
Существительное *neqēbā* (женский род) встречается 22 раза в ВЗ и происходит от корня *nqb* («делать отверстие, пронзать»), явно намекающему на женский половой орган, «пронзаемый» мужским пенисом.
- ⁵⁵ Мужское существительное *'iš* встречается 2160 раз в ВЗ, а *'iššā* — 775 раз. Этимология обоих слов неясна. Согласно одной гипотезе, первое происходит от глагола *'uṣ, 'wš* («быть сильным»), а второе — от *'nš* («быть слабым»). Однако не исключено, что эти существительные не основаны на глагольных корнях (см. N. P. Bratsiotis, “*יִשׁ 'ish; יִשְׁחַל 'ishāh*,” TDOT 1:222–223). По мнению большинства лексикографов, данные слова связывались лишь с народной этимологией. Между тем самый напрашивающийся смысл Быт 2:23 состоит в том, что эта народная этимология берет начало в Эдеме.

Глава 1. Сексуальность в начале: Бытие 1–2

- ¹ Phyllis A. Bird, “Genesis 1–3 as a Source for a Contemporary Theology of Sexuality,” *ExAud* 3 (1987): 31–44; включено в сборник — *Missing Persons and Mistaken Identities: Women and Gender in Ancient Israel* (OBT; Minneapolis: Fortress, 1997), 155–173. Берд правильно оценивает важность обширного материала по сексуальности в этих главах: «Хотя тема сексуальности есть лишь очень частный момент в сотворении мира, начальные ветхозаветные тексты уделяют ей непропорционально много внимания. Такая

композиция и акценты заставляют библейского комментатора осмысливать значение и цель человеческой сексуальности в контексте богословской рефлексии о сотворении» (с. 156).

- ² Deborah F. Sawyer, *God, Gender, and the Bible* (Biblical Limits; London: Routledge, 2002), 29. Думаю, однако, что Соьер ошибается, утверждая (ibid.), что это «базовое повествование» задает лишь «набор сексуальных/ семейных/ социальных/ политических параметров» в качестве «необходимого дополнения и антитезы к центральному тезису Библии о безграничном могуществе Божьем». Я не разделяю ее сознательного постмодернистского подхода, в котором «библейские тексты подлежат деконструкции» (с. 2). И я не думаю, что в Писании есть «противоречия» и «альтернативные подходы» (с. 1): библейское свидетельство последовательно, хотя в разных текстах делаются разные акценты, а понимание каких-то вопросов могло претерпеть изменения.

- ³ Dan B. Allender & Tremper Longman III, *Intimate Allies: Rediscovering God's Design for Marriage and Becoming Soul Mates for Life* (Wheaton, Ill.: Tyndale, 1995), 13–14.

- ⁴ J. Andrew Dearman, "Marriage in the Old Testament," in *Biblical Ethics and Homosexuality: Listening to Scripture* (ed. Robert L. Brawley; Louisville: Westminster John Knox, 1996), 54. Относительно канонического подхода к библейской интерпретации см.: Craig G. Bartholomew et al., eds., *Canon and Biblical Interpretation* (Scripture and Hermeneutics Series 7; Grand Rapids: Zondervan, 2006).

- ⁵ Чтобы не думать о гипотетических долитературных источниках, лежащих в основе нынешнего текста Пятикнижия, последний редактор поставил эти главы в начале Торы и всего ВЗ. Из окончательной канонической формы текста и исходит теология сексуальности.

Читая научные исследования, я пришел к выводу, что первые две главы Книги Бытия не основаны на разных источниках (вопреки «документарной гипотезе»). См. особенно Jacques B. Doukhan, *The Literary Structure of the Genesis Creation Story* (Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series 5; Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1978); William Shea, "Literary Structural Parallels between Genesis 1 and 2," *Origins* 16 (1989): 49–68. О данных в пользу единства и/или Моисеева авторства Книги Бытия (и Пятикнижия в целом) см., например, Gleason L. Archer, *A Survey of Old Testament Introduction* (rev. ed.; Chicago: Moody, 1994), 89–189 (особенно 113–126); Umberto Cassuto, *The Documentary Hypothesis* (Jerusalem: Magnes, 1961), passim; idem, *A Commentary on the Book of Genesis* (trans. Israel Abrahams; 2 vols.; Jerusalem: Magnes, 1961), 1:7–20, 84–100; Duane Garrett, *Rethinking Genesis: The Sources and Authorship of the First Book of the Pentateuch* (Grand Rapids: Baker, 1991); R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), 495–541; Gerhard F. Hasel,

Biblical Interpretation Today (Washington, D.C.: Biblical Research Institute, 1985); I. M. Kikawada & A. Quinn, *Before Abraham Was: The Unity of Genesis 1–11* (Nashville: Abingdon, 1985); Kenneth A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (Chicago: InterVarsity, 1968), 112–135; John Sailhamer, *The Pentateuch as Narrative: A Biblical-Theological Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), 1–79; Herbert M. Wolf, *An Introduction to the Old Testament: Pentateuch* (Chicago: Moody, 1991), 51–78.

Я не вижу в Быт 1–2 многих источников: по-моему, перед нами целостный, хотя и многоплановый, взгляд на творение и Творца. Быт 1:1–2:4а показывает всемогущего трансцендентного Бога (Элогим), делая упор на космический масштаб творения. Быт 2:4б–25 описывает личностного и заботливого Бога (Яхве Элогим), причем сделан акцент на человека с его личными, частными нуждами. Этот двойной ракурс — безграничный/личный Бог и космос/человек — позволяет создать взвешенную, богатую картину божественного замысла о человеческой сексуальности.

- ⁶ Gerhard von Rad, *Genesis: A Commentary* (trans. John H. Marks; OTL; Philadelphia: Westminster, 1961), 57. Аналогично: Marsha M. Wilfong, “Human Creation in Canonical Context: Genesis 1:26 – 3:1 and Beyond,” in *God Who Creates: Essays in Honor of W. Sibley Towner* (ed. William P. Brown and S. Dean McBride Jr.; Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 47, пытается доказать, что «именно на человеке держится все творение». Bruce A. Ware, “Male and Female Complementarity and the Image of God,” in *Biblical Foundations for Manhood and Womanhood* (ed. Wayne A. Grudem; Foundations for the Family Series; Wheaton, Ill.: Crossway, 2002), 72, отмечает семь ключевых текстуальных указаний на то, что создание человека стало «вершиной творческой деятельности Бога»: (1) лишь после создания человека Бог говорит, что все «хорошо весьма» (Быт 1:31); (2) лишь создание человека предваряется божественным утверждением «сотворим...» (1:26); (3) единый Бог говорит о себе во множественном числе («сотворим»), причем дальше глагол идет в единственном числе («сотворил»), а созданный им «человек» множественен («мужчина и женщина»); (4) выражение «образ Божий» использовано трижды в рассказе о сотворении (1:26–27), и только применительно к сотворению человека; (5) создание человека трижды описывается особым понятием *bārā’* (1:27); (6) человек (как мужчина и женщина) получает владычество над другими земными созданиями (1:26, 28), то есть более высокая власть и авторитет, чем они; (7) лишь создание человека (как мужчины и женщины) детально описывается в Быт 2.

- ⁷ Paul K. Jewett, *Man as Male and Female: A Study of Sexual Relationships from a Theological Point of View* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 19.

- ⁸ Raymond F. Collins, “The Bible and Sexuality,” ВТБ 7 (1977): 149–151, резюмирует основные аспекты сексуальности в ближневосточных мифах

(плодородие, любовная страсть, способность к разрушению и священный брак).

- ⁹ Gerhard von Rad, *Old Testament Theology* (trans. D.M.G. Stalker; 2 vols.; New York: Harper & Row, 1962–1965), 1:28. Конкретные примеры из текстов древнего Ближнего Востока см. в главе 3.
- ¹⁰ Ibid., 1:27–28. Как минимум один современный исследователь ВЗ усматривает в Быт 1:27 указание на бисексуальность в Боге, как и во многих древних ближневосточных космологических мифах, где «бисексуальность мыслилась как верный знак благородной божественности, качества, которым обладали лишь высшие божества, стоящие над человеческими различиями между полами» [Johannes C. de Moor, “The Duality in God and Man: Gen 1:26–27,” in *Intertextuality in Ugarit and Israel: Papers Read at the Tenth Joint Meeting of the Society for Old Testament Study and Het Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland en België, Held at Oxford, 1997* (ed. Johannes C. de Moor; OtSt 40; Leiden: E.J. Brill, 1998), 124]. См. критику этого тезиса в: Edward Noort, “The Creation of Man and Woman in Biblical and Ancient Near Eastern Traditions,” in *The Creation of Man and Woman: Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions* (ed. Gerard P. Luttikhuis; Themes in Biblical Narrative 3; Leiden: E.J. Brill, 2000), 8–9. Норт справедливо отмечает, что на всем протяжении Быт 1 библейский автор полемизирует с ближневосточными космологическими мифами, в которых мир возникает в результате сексуальной деятельности богов. Например, женская Тиамат аккадских мифов становится «бездной» в Быт 1; плодородная земля оказывается «лишь орудием в руках Элогима»; астральные солнечное и лунные божества древнего Ближнего Востока «служат как часы (культового) календаря», а «всякая связь с астральной религией... здесь обрубается». Норт заключает: «Если общая тенденция священнического рассказа о творении (т.е. Быт 1. — Р.Д.) именно такова, то невозможно, чтобы священнический автор избрал бисексуальность некоторых богов в качестве характеристики Элогима, как думает де Мор» (с. 9).
- ¹¹ Понимание *hā’ādām* (Быт 1:27) как андрогина предлагал уже средневековый иудейский комментатор Раши и это разделяется поныне рядом экзегетов. См., например, Rebecca Merrill Groothuis, *Good News for Women: A Biblical Picture of Gender Equality* (Grand Rapids: Baker, 1997), 125; de Moor, “The Duality in God and Man,” 112–125; Pinchas Stolper, “The Man-Woman Dynamic of HA-ADAM: A Jewish Paradigm of Marriage,” *Tradition* 27 (1992): 35. Обсуждение (и библиографию) языческих истоков этой идеи у Платона и того, как она попала в церковь через Григория Нисского и других авторов см. в: Werner Neuer, *Man and Woman in Christian Perspective* (trans. G. Wenham; Wheaton, Ill.: Crossway, 1991), 62–63 и сопутствующие примечания. См. ниже о сторонниках андрогинной интерпретации *hā’ādām* в Быт 2.

- ¹² Von Rad, *Genesis*, 60. См. также доводы против андрогинной интерпретации Быт 1:27 в: Noort, "The Creation of Man and Woman," 5-8. Норт отмечает (с. 7) параллель с Быт 6:19, где мужской и женский пол составляют пару, — тем самым, предпочтение следует отдать старому доброму пониманию Быт 1:27б: речь идет о первой паре людей, мужчине и женщине. Он также показывает (сс. 7-8), что в пользу этого вывода говорит и параллельная перемена в местоимениях, с единственного числа («его», т.е. человечества) на множественное («их», т.е. первых мужчину и женщину), в Быт 5:1-2, как и в Быт 1:27. Ср. Wayne A. Grudem, *Evangelical Feminism and Biblical Truth: An Analysis of More Than One Hundred Disputed Questions* (Sisters, Ore.: Multnomah, 2004), 111-113.
- ¹³ Karl Barth, *Church Dogmatics* (ed. G.W. Bromiley and T.F. Torrance; trans. J.W. Edwards et al.; 5 vols. in 13; Edinburgh: T&T Clark, 1956-1969), 3/2:236.
- ¹⁴ Ibid.
- ¹⁵ Однако, как мы уже сказали, это не означает, что различие между мужским и женским началом присуще и природе Бога. Согласно Библии, Бог стоит выше этого различия.
- ¹⁶ Samuel H. Dresner, "Homosexuality and the Order of Creation," *Judaism* 40 (1991): 309.
- ¹⁷ Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (OBT; Philadelphia: Fortress, 1978), 80. Среди других современных сторонников этой теории: Mieke Bal, *Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories* (Bloomington: Indiana University Press, 1987), 112-114; Sam Dragga, "Genesis 2-3: A Story of Liberation," *JSOT* 55 (1992):3-4; Mary Phil Korsak, "Genesis: A New Look," in *A Feminist Companion to Genesis* (ed. Athalya Brenner; PCB 2; Sheffield, Eng.: JSOT Press, 1993), 39-52; Azila Talit Reisenberger, "The Creation of Adam as Hermaphrodite and Its Implications for Feminist Theology," *Judaism* 42 (1993): 447-452; Leonard Swidler, *Biblical Affirmations of Woman* (Philadelphia: Fortress, 1979), 76-81; United Church of Christ, *Human Sexuality: A Preliminary Study of the United Church of Christ* (New York: United Church, 1977), 57; Ellen Van Walde, *Words Become Worlds: Semantic Studies of Genesis 1-11* (BIS 6; Leiden: E.J. Brill, 1994), 13-31.
- ¹⁸ Как мы покажем в следующем разделе главы, слово *hā'ādām* означает не «мужчину», а именно «человека». Да, первый представитель рода человеческого был мужчиной. Однако не в этом значение понятия *hā'ādām*.
- ¹⁹ K&D, 1:55. Дальнейшие аргументы против теории Трибл и других ученых, согласно которой Адам первоначально был андрогином, см. особенно в: Grudem, *Evangelical Feminism and Biblical Truth*, 111-113; Richard S. Hess, "Splitting the Adam: The Usage of 'ādām in Genesis I-V," in *Studies in the Pentateuch* (ed. J. A. Emerton; VTSup 41; Leiden: E.J. Brill, 1990), 1-15; Susan Lanser, "(Feminist) Criticism in the Garden: Inferring Genesis 2-3," *Semeia* 41 (1988): 69-72; Beverly J. Stratton, *Out of Eden: Reading, Rhetoric, and Ideology*

in *Genesis* 2-3 (JSOTSup 208; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 199S), 102-104.

- ²⁰ Перевод LXX выявляет этот последний смысл: «И будут два одна плоть». Многие современные ученые также выводят значимость моногамии из этого отрывка. См., например, Walter Vogels, "Man and Woman – Their Dignity, Mutuality, and Fidelity in Marriage: A Biblical Perspective (Gen 1-3)," *BiBh* 23 (1997): 223-224: «Текст Быт 2:24 явно провозглашает моногамные отношения... Как со словом «два», так и без него, текст провозглашает моногамию как идеальные отношения между мужем и женой». Ср. William Loader, *The Septuagint, Sexuality, and the New Testament: Case Studies on the Impact of the LXX in Philo and the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 42.

- ²¹ Neuer, *Man and Woman*, 68.

- ²² В этой книге я пишу «лидерство», а не «главенство», поскольку смысла слова «глава» (особенно в связи с Павловыми посланиями) оживленно дискутируется в современной полемике о статусе полов в Библии (см. послесловие). Дальнейшие доводы в пользу этого использования терминов см. в: Ronald W. Pierce & Rebecca Merrill Groothuis, *Introduction to Discovering Biblical Equality: Complementarity without Hierarchy* (ed. Ronald W. Pierce and Rebecca Merrill Groothuis; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2004), 15-16 (и вся книга).

- ²³ Helmut Thielicke, *The Ethics of Sex* (New York: Harper & Row, 1964), 7.

- ²⁴ Rebecca Merrill Groothuis, *The Feminist Bogeywoman: Questions and Answers about Evangelical Feminism* (Grand Rapids: Baker, 1995), 27. Ср. Noort, "The Creation of Man and Woman," 9: «Быт 1:27 утверждает, что разделение на мужчин и женщин возникло с самого начала. Первенства нет. Ни мужчина, ни женщина не занимает здесь господствующее положение».

- ²⁵ Helen Schüngel-Straumann, "On the Creation of Man and Woman in Genesis 1-3: The History and Reception of the Texts Reconsidered," in *A Feminist Companion to Genesis* (ed. Athalya Brenner; PCB 2; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1993), 75. Allender & Longman, *Intimate Allies*, 20, лаконично констатируют глубокое значение этого для равенства полов: «Сущность и статус мужчины и женщины одинаковые. Каждый из них в полной и равной мере несет в себе образ Божий».

- ²⁶ David J.A. Clines, "What Does Eve Do to Help? And Other Irredeemably Androcentric Orientations in Genesis 1-3," in *What Does Eve Do to Help? And Other Readerly Questions to the Old Testament* (ed. David J.A. Clines; Sheffield, Eng.: JSOT Press, 1990), 25-48.

- ²⁷ Richard S. Hess, "Equality with and without Innocence: Genesis 1-3," in *Discovering Biblical Equality: Complementarity without Hierarchy* (ed. Ronald W. Pierce and Rebecca Merrill Groothuis; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2004), 82.

- ²⁸ Raymond C. Ortlund Jr., "Male-Female Equality and Male Headship: Genesis 1-3," in *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism* (ed. John Piper and Wayne A. Grudem; Wheaton, Ill.: Crossway, 1991), 97-98. Ср. Ware, "Male and Female Complementarity," 84: «Не следует поддаваться нынешней тенденции переводить библейское 'ādām словом «человек», нейтральным в гендерном плане... Это упускает из виду промыслительный подтекст слова «мужчина», а именно то, что женщина причастна человеческой природе лишь через природу мужчины». См. также Grudem, *Evangelical Feminism and Biblical Truth*, 34-36.
- ²⁹ См. DCH 1:123-129, где 'ādām определяется как «человек, человечество, народ, индивид, люди», но не «мужчина» (кроме как применительно к первому человеку, Адаму). См. обсуждение и библиографию в: Victor P. Hamilton, " 'ādām," NIDOTTE 1:262-266; Vogels, "Man and Woman," 216-218. См. также недавнюю дискуссию между Джеймсом Барром и Дэвидом Клайнзом о семантических нюансах этого слова. С точки зрения Барра, понятие 'ādām «по существу мужское» [James Barr, "One Man, or All Humanity?" in *Recycling Biblical Figures: Papers Read at a NOSTER Colloquium in Amsterdam, 12-13 May 1997* (ed. Athalya Brenner & J. W. van Henten; Leiden: Deo, 1999; repr. "Adam: Single Man, or All Humanity," in *Hesed ve-Emet: Studies in Honor of Ernest S. Frerichs* (ed. Jodi Magness & Seymour Gitin; Atlanta: Scholars Press, 1998), 3-12), 3-21, цитата на 18]. Дэвид Клайнз ответил тонко и убедительно: David J. A. Clines, «אָדָם, the Hebrew for "Human, Humanity": A Response to James Barr,» VT 53 (2003): 297-310. Рассмотрев аргументы Барра, Клайнз нашел их сомнительными. Его вывод таков: «Правильна традиционная точка зрения, что אָדָם означает «человечество» без указания на пол... Я отрицаю, что где бы то ни было [в ВЗ] אָדָם означает «мужчина». Половой дифференциации здесь нет» (с. 309-310). Лично меня Клайнз убедил.
- ³⁰ См. особенно Kevin Giles, *The Trinity and Subordinationism: The Doctrine of God and the Contemporary Gender Debate* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2002), 145-155, относительно многочисленных примеров в церковной истории, иллюстрирующих эту господствующую точку зрения, включая цитаты из Тертуллиана, Иеронима, Иоанна Златоуста, Августина, Фомы Аквинского, раннего Мартина Лютера, Жана Кальвина, Джона Нокса, Уильяма Гоуджа и Роберта Болтона (пуритан), Мэтью Генри, Джонатана Эдвардса, Джона Уэсли, Чарльза Ходжа и Адама Кларка. См. также: John A. Phillips, *Eve: The History of an Idea* (New York: Harper & Row, 1984), passim; Kristen E. Kvam, Linda S. Schearing, Valarie H. Ziegler, eds., *Eve and Adam: Jewish, Christian, and Muslim Readings on Genesis and Gender* (Bloomington: Indiana University Press, 1999), passim.
- ³¹ Эта концепция, с ее четким разграничением между Быт 1 и 2, была популярна среди феминисток «первой волны» в конце XIX века. См.,

например, Elizabeth Cady Stanton, *The Woman's Bible* (New York: European, 1895; repr., Boston: Northeastern University Press, 1993), 20–21. Она характерна и для современных либеральных феминисток, которые усматривают в Быт 1 эгалитаризм, а в Быт 2 — иерархичность: см., например, Anne Gardner, "Genesis 2:4b–3: A Mythological Paradigm of Sexual Equality or of the Religious History of Pre-exilic Israel?" *SJT* 43 (1990): 1–18. Многие авторы евангельского направления также подчеркивают различие между онтологическим равенством в Быт 1 и функциональной иерархичностью в Быт 2. См., например, Ronald B. Allen & Beverly Allen, *Liberated Traditionalism: Men and Women in Balance* (Portland, Ore.: Multnomah, 1985), 89–117; Mary A. Kassian, *Women, Creation, and the Fall* (Westchester, Ill.: Crossway, 1990), 13–20; Susan T. Foh, "A Male Leadership View: The Head of the Woman Is the Man," in *Women in Ministry: Four Views* (ed. Bonnidell Clouse & Robert G. Clouse; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1989), 72–73; George W. Knight III, "The New Testament Teaching on the Role Relationship of Male and Female with Special Attention to the Teaching/Ruling Functions in the Church," *JETS* 18 (1975): 83–84; idem, *The Role Relationship of Men and Women: New Testament Teaching* (Chicago: Moody, 1985), 7–9; Richard N. Longenecker, "Authority, Hierarchy, and Leadership Patterns in the Bible," in *Women, Authority, and the Bible* (ed. Alvera Mickelsen; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1986), 66–67; Aubrey Malphurs, *Biblical Manhood and Womanhood: Understanding Masculinity and Femininity from God's Perspective* (Grand Rapids: Kregel, 1996), 21–62.

³² Есть и другие возможности. Согласно одному мнению, в первых главах Библии женщина выше мужчины. Пример работы, в которой автор приходит к такому выводу в свете психоаналитической теории, см.: P. E. Jongsma-Tieleman, "The Creation of Eve and the Ambivalence between the Sexes," in *God, Biblical Stories, and Psychoanalytic Understanding* (ed. Rainer Kessler and Patrick Vendermeersch; Frankfurt am Main: Peter Lang, 2001), 97–113. Согласно другому психоаналитическому (фрейдистскому) прочтению этих глав, Адам и Ева находились в «отношениях инфантильной зависимости» (Sawyer, *God, Gender, and the Bible*, 26). А вот еще одно мнение в подобном русле: Адам, Ева и Божество в Быт 1 образуют «первую (среди многих) дисфункциональных семей, изображенных в Еврейской Библии» [Ilona N. Rashkow, *Taboo or Not Taboo: Sexuality and Family in the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress, 2000), 10]. Такие подходы лежат вне акцентов и метода нашего экзегетического проекта (см. введение).

³³ Читая в 1523 году проповеди на Книгу Бытие, Мартин Лютер — все еще монах — отстаивал старое святоотеческое и средневековое понимание. См. резюме его ранних воззрений в: Mickey Leland Mattox, "Defender of the Most Holy Matriarchs": *Martin Luther's Interpretation of the Women of Genesis in the "Enarrationes in Genesin," 1535–1545* (SMRT 92; Leiden: E. J. Brill, 2003),

252-253: «Он с готовностью соглашался с традиционным мнением, что Ева была создана для подчинения мужу и что неслучайно Адам дает ей имя: она взята от Адама и зависит от Адама. Он считал, что «слабая маленькая женщина» ниже мужа в интеллектуальном плане, и упрекал ее — снисходительно и даже оскорбительно — за слабость, которая сделала ее уязвимой для нападения дьявола». Впоследствии, однако, Лютер смотрел на вещи иначе. Мэттокс подытоживает (Mattox, 253): «Ева стала «героической женщиной» и отличным философом, которая наравне с мужем до грехопадения управляла домом и властвовала над творением... Когда Лютер подчеркивал равенство Евы с мужем до грехопадения, он шел в своих предположениях дальше любого из своих святоотеческих и средневековых предшественников, рассмотренных здесь». Лишь в одном видел поздний Лютер лидирующую роль Адама до грехопадения: «Только Адаму была доверена ответственность проповедовать» (ibid.). См. у Мэттокса подробное обсуждение воззрений Лютера по данному вопросу (со ссылками и цитатами): сс. 29-33, 67-108. Ср. Martin Luther, *Lectures on Genesis: Chapters 1-5* (trans. George V. Schick; vol. 1 of *Works*; ed. Jaroslav Pelikan; St. Louis: Concordia, 1958), например, 117-118, 136-140, 200-203, passim; Susan Karant-Nunn & Merry Wiesner-Hanks, *Luther on Women: A Sourcebook* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 15-31.

- ³⁴ Относительно библиографии и обзора авторов со второй половины XIX века, которые считали Быт 2 (да и многое другое в Библии) мужской шовинистической пропагандой, см. Mary A. Kassian, *The Feminist Gospel: The Movement to Unite Feminism with the Church* (Wheaton, Ill.: Crossway, 1992), passim; Eileen Schuller, "Feminism and Biblical Hermeneutics: Gen 1-3 as a Test Case," in *Gender, Genre, and Religion: Feminist Reflections* (ed. Mornay Joy & Eva K. Neumaier-Dargay; Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier University Press, 1995), 31-46. Относительно конкретных представителей этой точки зрения на Быт 2 см., например, Clines, "What Does Eve Do to Help?" 25-48; Dana Nolan Fewell & David M. Gunn, *Gender, Power, and Promise: The Subject of the Bible's First Story* (Nashville: Abingdon, 1993), 25-30; Gardner, "Genesis 2:4b-3"; David Jobling, *The Sense of Biblical Narrative: Structural Analysis in the Hebrew Bible* (2 vols.; JSOTSup 39; Sheffield, Eng.: JSOT Press, 1986), 2:1 7-43; Lisbeth Mikaelsson, "Sexual Polarity: An Aspect of the Ideological Structure in the Paradise Narrative, Genesis 2:4-3:24," *Temenos* 16 (1980): 84-91.
- ³⁵ Евангельские христиане, которые пытаются доказать, что Быт 1-2 заповедует иерархичность, но «взаимодополняемость» ролей мужчин и женщин, часто утверждают, что их концепция функциональной покорности женщин «традиционна» и укоренена в «историческом» представлении о вечном функциональном подчинении Сына Отцу в Троице. См. убедительную критику этого утверждения в: Giles, *Trinity and Subordinationism*. Джайлс тонко замечает, что позиция подобных авторов не совпадает

с традиционной христианской точкой зрения, которая возникла вскоре после новозаветных времен и предполагала, что «женщина «ниже» мужчины, более уязвима для греха и неспособна на лидерство» (с. 8). Кроме того, «историческая ортодоксия полностью отвергает вечное подчинение Сына. Сын не подчинен Отцу ни по природе, ни по функции» (с. 110).

36 Среди основных современных представителей иерархической интерпретации (или, как они сами говорят, теории «взаимодополняемости»), приводивших доводы на основании Быт 2 (а подчас и Быт 1): Samuele Bacchiocchi, *Women in the Church: A Biblical Study on the Role of Women in the Church* (Berrien Springs, Mich.: Biblical Perspectives, 1987), 31, 71-79; idem, "Headship, Submission, and Equality in Scripture," in *Prove All Things: A Response to "Women in Ministry"* (ed. Mercedes H. Dyer; Berrien Springs, Mich.: Adventists Affirm, 2000), 65-110; Kassian, *Woman, Creation, and the Fall*, 13-20; Stephen B. Clark, *Man and Woman in Christ: An Examination of the Roles of Men and Women in the Light of Scripture and the Social Sciences* (Ann Arbor, Mich.: Servant, 1980), 23-28; Jack Cottrell, *Gender Roles and the Bible: Creation, the Fall, and Redemption. A Critique of Feminist Biblical Interpretation* (Joplin, Mo.: College Press, 1994), 63-106; Thomas Finley, "The Relationship of Woman and Man in the Old Testament," in *Women and Men in Ministry: A Complementary Perspective* (ed. Robert L. Saucy and Judith K. TenElshof; Chicago: Moody, 2001), 49-58; Susan T. Foh, *Women and the Word of God: A Response to Biblical Feminism* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1979), 61-62; W. Robert Godfrey, "Headship and the Bible," in *Does Christianity Teach Male Headship? The Equal-Regard Marriage and Its Critics* (ed. David Blankenhorn, Don S. Browning & Mary Stewart Van Leeuwen; Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 84-85; Grudem, *Evangelical Feminism and Biblical Truth*, 30-42, 102-130; James B. Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective* (Grand Rapids: Zondervan, 1981), 206-214; Malphurs, *Biblical Manhood and Womanhood*, 21-62; Neuer, *Man and Woman*, 69-78; John Piper & Wayne A. Grudem, "An Overview of Central Concerns: Questions and Answers," in *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism* (ed. John Piper & Wayne A. Grudem; Wheaton, Ill.: Crossway, 1991), 66, 81, 87; Thomas R. Schreiner, "Women in Ministry," in *Two Views on Women in Ministry* (ed. James R. Beck & Craig L. Blomberg; Grand Rapids: Zondervan, 2001), 200-210; Michael F. Stitzinger, "Genesis 1-3 and the Male/Female Role Relationship," *GTJ* 2 (1981): 23-44; Clarence J. Vos, *Woman in Old Testament Worship* (Amsterdam: Judels & Brinkman, 1968), 10-19, 28-31; Jerome T. Walsh, "Genesis 2:4b - 3:24: A Synchronic Approach," *JBL* 96 (1977): 161-177 (особенно 174); Ware, "Male and Female Complementarity," 81-92.

37 К&Д, 1:56.

38 Об этой конструкции см. особенно James Muilenburg, "Form Criticism and Beyond," *JBL* 88 (1969): 9-10; ср. Mitchel Dahood, *Psalms* (3 vols.; AB

16-17A; Garden City: Doubleday, 1965-1970), 1:5; Phillis Tribble, "Depatriarchalizing in Biblical Interpretation," *JAAR* 41, no. 1 (1973): 36.

39 Muilenburg, "Form Criticism and Beyond," 9.

40 Trevor Dennis, *Sarah Laughed: Women's Voices in the Old Testament* (Nashville: Abingdon, 1994), 13. Быт 2:7 и 2:21б-22 содержат по 16 еврейских слов, описывающих соответственно создание мужчины и женщины.

41 Это признается уже в: John L. McKenzie, "The Literary Characteristics of Genesis 2-3," *TS* 15 (1954): 559: «Создание женщины есть кульминация, к которой устремляется весь предыдущий рассказ... Повествование рассматривает женщину как равную мужчине и как партнера мужчины. Эта особенность отсутствует в других ближневосточных сказаниях».

42 Mary Corona, "Woman in Creation Story," *Jeev* 21 (1991): 98-99.

43 См. главы 6, и особенно: Sophie Lafont, *Femmes, droit, et justice dans l'antiquité orientale: Contributions à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien* (OBO 165; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), *passim*.

44 Bernard F. Batto, "The Institution of Marriage in Genesis 2 and in Atrahasis," *CBQ* 62 (2000): 627.

45 Hess, "Equality with and without Innocence," 85-86.

46 Фразу «возжаждать целостности» я нашел в: Sakae Kubo, *Theology and Ethics of Sex* (Washington, D.C.: Review and Herald, 1980), 19.

47 Joy Elasky Fleming, *Man and Woman in Biblical Unity: Theology from Genesis 2-3* (Old Tappan, N.J.: Christians for Biblical Equality, 1993), 6.

48 Как мы покажем в послесловии, это толкование Быт 2 не противоречит Павловой аллюзии на этот отрывок в 1 Тим 2:13.

49 John Calvin, *Commentary on Genesis* (Grand Rapids: Eerdmans, n.d.), 217-218. Clines, "What Does Eve Do to Help?" *passim*.

51 Исх 18:4; Втор 33:7, 26, 29; Пс 20:3 (СП 19:3); 33:20 (СП 32:20); 70:6 (СП 69:6); 89:20 (СП 88: 20); 115:9, 10, 11 (СП 113:17, 18, 19); 121:1, 2 (СП 120:1, 2); 124:8 (СП 123:8); 146:5 (СП 145:5); Ос 13:9.

52 Ис 30:5; Иез 12:14; Дан 11:34.

53 C. John Collins, *Genesis 1-4: A Linguistic, Literary, and Theological Commentary* (Phillipsburg, N.J.: P & R Publishing, 2006), 107, думает иначе: «Помощник играет подчиненную роль. Именно поэтому столь удивительно читать, что Бог "помогает" верным во Втор 33:7 и Пс 33:20». Р. Дэвид Фридман пытался доказать, что еврейское слово 'ēzer этимологически происходит от семитских корней 'zr («спасать», «избавлять») и gזr («быть сильным»), причем последний смысл предполагается в Быт 2: женщина, как и мужчина, создана «властью (или силой), стоящей над животными» (R. David Freedman, "Woman, a Power Equal to Man," *BAR* 9, no. 1 [1983]: 56-58). Даже если не соглашаться с этимологическими выкладками Фридмана, вопрос о смысле решается контекстом Писания: анализ всех других ветхозаветных отрывков с еврейским понятием 'ēzer, обычно переводит-

мым как «помощник», не выставляя этого «помощника» в подчиненной роли.

54 Corona, "Woman in Creation Story," 99.

55 Grudem, *Evangelical Feminism and Biblical Truth*, 118.

56 BDB 617. Noort, "The Creation of Man and Woman," 12–13, анализирует фразу 'ezer kənegdō и заключает, что «здесь она обозначает взаимную стимуляцию, помощь друг другу в качестве равных» (с. 13).

57 Freedman, "Woman," 56–58. Фридман отмечает, что в более позднем мишнитском иврите kəneged означает «равный». В свете филологических данных Библии, он убедительно доказывает, что фразу 'ezer kənegdō здесь нужно перевести как «силу, равную ему».

58 Cassuto, *Genesis*, 1:128.

59 Cp. Judy L. Brown, *Women Ministers according to Scripture* (Minneapolis: Christians for Biblical Equality, 1996), 19: «Если Адам лучше Евы тем, что предоставил ребро, земля лучше Адама, предоставив прах. Прах и кость — лишь сырье в руках подлинного источника жизни, которому и обязаны своим существованием Адам и Ева».

60 Tribie, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 101.

61 Samuel Terrien, "Toward a Biblical Theology of Womanhood," in *Male and Female: Christian Approaches to Sexuality* (ed. Ruth T. Barnhouse & Urban T. Holmes III; New York: Seabury, 1976), 18; cp. idem, *Till the Heart Sings: A Biblical Theology of Manhood and Womanhood* (Philadelphia: Fortress, 1985), 12: «Использование глагола "строить" по отношению к женщине подразумевает интеллектуальную и эстетическую оценку ее тела, гармонию ее форм, пропорции ее фигуры».

62 Как мы покажем в послесловии, Павлов тезис в 1 Кор 11:8 («не мужчина от женщины, но женщина от мужчины») не противоречит нашей интерпретации.

63 BDB 854; HALOT 1030.

64 Claus Westermann, *Genesis 1–11* (Minneapolis: Augsburg, 1974), 230.

65 Collins, "The Bible and Sexuality," 153. Не исключено, что шумерский язык сохранил память о тесной взаимосвязи между «ребром» и «жизнью»: в нем одно и то же слово «ти» обозначает и «жизнь», и «ребро». См. Samuel N. Kramer, *History Begins at Sumer* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1959), 146. Однако это не означает, что упоминание о «ребре» в Быт 2 уходит корнями в шумерские мифы. Рассказ о творении в Быт 2 и шумерский миф, в котором есть игра слов между «госпожой ребра» и «госпожой, дающей жизнь» ["Enki and Ninhursag: A Paradise Myth," trans. by Samuel Noah Kramer (*ANET* 37–41)], не имеют между собой почти ничего общего.

66 Tribie, "Depatriarchalizing," 37. Cp. Mary Phil Korsak, "Hebrew Word Patterns Retained in English in Genesis 2:4b – 3:24"; *ACEBT* 15 (1996): 16: «"Ребро" выражает равенство мужчины и женщины».

- ⁶⁷ Цит. по: Stuart B. Babbage, *Christianity and Sex* (Chicago: InterVarsity, 1963), 10. Сходные высказывания приписываются и другим авторам, включая Отцов Церкви.
- ⁶⁸ Walter Brueggemann, "Of the Same Flesh and Bone (Gen 2:23a)," *CBQ* 32 (1970): 540. Относительно библейских примеров этого словоупотребления см. особенно Быт 29:14; Суд 9:2-3; 2 Цар 5:1; 19:13; ср. Иов 2:5; Пс 102:6 (СП 101:6). Terrien, *Till the Heart Sings*, 13, отмечает, что эти тексты относятся к «узам верности договору».
- ⁶⁹ См., например, Schreiner, "Women in Ministry"; 206-209.
- ⁷⁰ В пользу того что наречение имени сопряжено с суверенным правом над человеком, часто приводятся, например, такие библейские отрывки: 4 Цар 23:34; 24:17; Дан 1:7. Ср. R. Abba, "Name," *IDB* 3:502. George W. Ramsey, "Is Name-Giving an Act of Domination in Genesis 2:23 and Elsewhere?" *CBQ* 50 (1988): 24-35, оспорил этот тезис. Рассмотрев основные тексты, которыми его обосновывают, он заключил: «Евреи не считали, что дарование имени обозначает власть над тем, кто получает имя. Здесь все зависело от ситуации. Наречение было связано с происходящими событиями» (с. 34). Если израильские цари изменили имена нескольких людей, это не означает, что такова была норма в еврейском мышлении (тем более в данных случаях отсутствует типичная формула наречения). Отметим, что с использованием типичной формулы наречения *Агарь дает имя самому Богу* (Быт 16:13)! Без сомнения, это не подразумевает власти над божеством. В Быт 26:17-21 Исаак дает имя колодцам, хотя и отказывается от права на них. В Быт мужчина нарекает животных, но «уместнее понимать это как акт распознавания — ему удастся увидеть нечто в этих созданиях, их сущность, которую уже создал Бог» (с. 34-35). Аналогичную оценку данных см. в: Rick R. Marrs, "In the Beginning: Male and Female (Gen 1-3)," in *Essays on Women in Earliest Christianity* (ed. Carroll D. Osburn; 2 vols.; Joplin, Mo.: College Press, 1995), 2:17-18; Carol A. Newsom, "Common Ground: An Ecological Reading of Genesis 2-3," in *The Earth Story in Genesis* (ed. Norman C. Habel & Shirley Wurst; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 2000), 66.
- ⁷¹ Ramsey, "Name-Giving," 34. Подробнее см. *ibid.*, 32-34.
- ⁷² Эта мысль подтверждается в Быт 3, где говорится о разрушении равенства/взаимности. «Из проклятия Божьего на Адама и Еву можно понять, что было утрачено и каким был задуман мир... 3:16 позволяет сделать вывод о том, как было раньше, и какая существовала взаимность между мужчиной и женщиной — гармоничные отношения, выраженные в Быт 2:23... Гармония взаимоотношений очевидна даже без филологического довода о том, что еврейские слова, обозначающие Еву «помощником как партнера» Адама (Быт 2:18), не предполагают подчинения» (Mary Joan Winn Leith, "Back to the Garden," *BR* 18, no. 2 [2002]: 10, 46).

- ⁷³ J.P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis* (2d ed.; BS 12; Sheffield, Eng.: JSOT Press, 1991), 37.
- ⁷⁴ Hess, "Equality with and without Innocence," 88.
- ⁷⁵ Ibid., 87.
- ⁷⁶ Paul Borgman, *Genesis: The Story We Haven't Heard* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2001), 26.
- ⁷⁷ Doukhan, *Literary Structure*, 47, отмечает «использование пассивного залога (нифаль, пуаль), который передает идею вмешательства извне, то есть вмешательства Бога, который все еще есть единственный «другой» (относительно пассивного залога в Библии как указания на Бога см. Лев 13:7; Лк 5:20)». Подробнее о божественном пассиве в Писании см. Hans K. La Rondelle, *Perfection and Perfectionism: A Dogmatic-Ethical Study of Biblical Perfection and Phenomenal Perfectionism* (Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1975), 127–128; von Rad, *Old Testament Theology*, 1:247–248, 261–262. О других аргументах в пользу того, что мужчина не нарекал женщину своей властью в 2:23, как он нарекал животных в 2:19–20, см. особенно Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 99–100; Gerhard Hasel, "Equality from the Start: Woman in the Creation Story," *Spectrum* 7, no. 2 (1975): 23–24; Fleming, *Man and Woman*, 14–15.
- ⁷⁸ Как мы отметили во введении, среди ученых нет единства относительно этимологии этих слов. Некоторые исследователи полагают, что слово *'iš* связано с корнем, обозначающим «силу», а *'iššā* — с корнем, обозначающим «слабый» пол. Отсюда еще можно вывести, что мужчина должен защищать женщину и заботиться о ней, но никак не следует, что мужчина имеет право ей командовать. Посмотрите на знаменитых и авторитетных людей: при них находятся телохранители, которые сильнее их, но не обладают над ними властью. Без сомнения, когда Книга Бытие связывает оба слова одной этимологией (народной, но богодухновенной), она подчеркивает общение и общность между мужчиной и женщиной.
- ⁷⁹ См. Barth, *Church Dogmatics*, 3/2:291; Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 100.
- ⁸⁰ См. Francis Landy, "Mishneh Torah: A Response to Myself and Phyllis Tribble," in *A Feminist Companion to the Song of Songs* (ed. Athalya Brenner; FCB 1; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1993), 261–262; ср. Ramsey, "Name-Giving," 35, прим. 38, где отмечается, что Адам не пытается дать Еве предназначение (в чем проявилась бы его власть). В противном случае он бы сказал: «Да будет она матерью всех живущих». Адам лишь констатирует положение вещей: «Она стала (*hāyātā*) матерью всех живущих».
- ⁸¹ Этот вывод сделан как минимум в полусотне серьезных научных трудов. Среди наиболее важных анализов Быт 2 (а также Быт 1 и аргументов в пользу мужского лидерства): Bal, *Lethal Love*, 112–119; Lyn M. Bechtel, "Rethinking the Interpretation of Genesis 2:4b – 3:24," in *A Feminist Companion*

to *Genesis* (ed. Athalya Brenner; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1993), 111-114; Linda L. Belleville, *Women Leaders and the Church: Three Crucial Questions* (Grand Rapids: Baker, 2000), 96-103; Gilbert G. Bilezikian, *Beyond Sex Roles: What the Bible Says about a Woman's Place in Church and Family* (Grand Rapids: Baker, 1985), 21-37; Phyllis A. Bird, "Sexual Differentiation and Divine Image in the Genesis Creation Texts," in *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition* (ed. Kari Elisabeth Børresen; Oslo: Solum, 1991), 11-31; idem, «"Bone of My Bone and Flesh of My Flesh"»; Brown, *Women Ministers according to Scripture*, 17-34; Corona, "Woman in Creation Story," 95-106; Dennis, *Sarah Laughed*, 8-18; Mary J. Evans, *Woman in the Bible: An Overview of All the Crucial Passages on Women's Roles* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1984), 11-17; Fleming, *Man and Woman*, 3-17; Stanley Grenz & Denise Muir Kjesbo, *Women in the Church: A Biblical Theology of Women in Ministry* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1995), 160-165; Groothuis, *Good News for Women*, 121-139; Mary Hayter, *The New Eve in Christ: The Use and Abuse of the Bible in the Debate about Women in the Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 84-117; Gretchen Gaebelein Hull, *Equal to Serve: Women and Men in the Church and Home* (Old Tappan, N.J.: Fleming H. Revell, 1987), 152-183; Jewett, *Man as Male and Female*, 33-40, 50, 120-128; (старший) Luther, *Lectures on Genesis: Chapters 1-5*, 138, 200-203; Marrs, "In the Beginning," 11-12, 18-22, 31-32; Alvera Mickelsen, "An Egalitarian View: There Is Neither Male nor Female in Christ," in *Women in Ministry: Four Views* (ed. Bonnidell Clouse & Robert G. Clouse; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1989), 181-187; John H. Otwell, *And Sarah Laughed: The Status of Women in the Old Testament* (Philadelphia: Westminster, 1977), 15-18; Ramsey, "Name-Giving," 24-35; J. Alberto Soggin, "The Equality of Humankind from the Perspective of the Creations Stories in Genesis 1:26-30 and 2:9, 15, 18-24," *JNSL* 23 (1997): 21-33; Ada Besançon Spencer, *Beyond the Curse: Women Called to Ministry* (Nashville: Nelson, 1985), 20-29; Lee Anna Starr, *The Bible Status of Woman* (New York: Fleming H. Revell, 1926; repr., New York: Garland, 1987), 17-26; Swidler, *Biblical Affirmations of Woman*, 75-78; Terrien, *Till the Heart Sings*, 7-17; Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 72-105; idem, "Depatriarchalizing," 35-40; Ruth A. Tucker, *Women in the Maze: Questions and Answers on Biblical Equality* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1992), 33-42; Vogels, "Man and Woman," 205-227; idem, «It Is Not Good That the "Mensch" Should Be Alone; I Will Make Him/Her a Helper Fit for Him/Her», *EgT* 9 (1978): 9-35; Erich Zenger, "Die Erschaffung des Menschen als Mann und Frau: Eine Lesehilfe für die sogenannte Paradies- und Sündenfallgeschichte Gen 2, 4b – 3, 24," *BK* 58 (2003): 14.

⁸² Bilezikian, *Beyond Sex Roles*, 41.

⁸³ См. обзор в: Gerhard F. Hasel, "The Polemic Nature of the Genesis Cosmology"; *EvQ* 46 (1974): 81-102; ср. Cassuto, *Genesis*, 1:7-177, passim; Noort, "The Creation of Man and Woman," 8-10.

- ⁸⁴ Johannes Pedersen, *Israel: Its Life and Culture* (4 vols. in 2; London: Oxford University Press, 1926-1940; repr., Atlanta: Scholars Press, 1991), 1:61-62.
- ⁸⁵ Это не означает, что одинокий (т.е. не состоящий в браке) человек ущербен. Адам и Ева — каждый сам по себе — несет в себе образ Божий. И человечество в целом несет в себе образ Божий. В то же время в тексте подчеркивается и целостное понимание образа Божьего: мужчина и женщина.
- ⁸⁶ На эту тему существует целое море литературы. Обзор точек зрения см. в: Claus Westermann, *Genesis* (3 vols.; BKAT I; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1974), 1:203-214; ср. G.C.Berkouwer, *Man: The Image of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), 67-118; David J.A.Clines, "The Image of God in Man," *TynBul* 19 (1968): 53-103; Charles Lee Feinberg, "The Image of God," *BSac* 129 (1972): 235-245; Anthony A.Hoekema, *Created in God's Image* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986); Gunnlaugur A.Jonsson, *The Image of God: Genesis 1:26-28 in a Century of Old Testament Research* (Coniectanea Biblica; Old Testament Series 26; Lund: Almqvist & Wiksell, 1988).
- ⁸⁷ See BDB 198, 854; Norman W.Porteous, "Image of God," *IDB* 2:684-685; von Rad, *Genesis*, 57-58. Ср. Rashkow, *Taboo or Not Taboo*, 61: «Бог говорит о своем намерении создать Адама "в образе нашем" (т.е. с физическим сходством, что бы это ни означало) и "по подобию нашему" (с теми же абстрактными характеристиками). Относительно внешнего («физического» или «телесного») сходства, указание на которое большинство ученых не усматривают в данном отрывке, см. также: David M.Carr, *The Erotic Word: Sexuality, Spirituality, and the Bible* (New York: Oxford University Press, 2003), 17-26, где приведены ясные библейские аргументы против расхожего понятия о том, что «Быт 1 говорит о чем-либо ином, чем реальное физическое сходство между Богом и людьми» (с. 18).
- ⁸⁸ Von Rad, *Genesis*, 58. Относительно дополнительных данных в пользу целостного представления о том, что значит создание по образу Божьему, см. W.Randall Garr, *In His Own Image and Likeness: Humanity, Divinity, and Monotheism* (CHANE 15; Leiden: E.J.Brill, 2003), 117-176 (особенно 166); Neuer, *Man and Woman*, 65-67 (со ссылками на других ученых).
- ⁸⁹ Hans Walter Wolff, *Anthropology of the Old Testament* (London: SCM, 1974), 10: «Человек не имеет *переѣ* — он и *есть переѣ*, и живет как *переѣ*». Аналогично: William Dyrness, *Themes in Old Testament Theology* (Downers Grove, Ill.: Inter Varsity, 1979), 85: «Люди живут как души, а не "обладают" душами». Terrien, "Theology of Womanhood," 18.
- ⁹⁰
- ⁹¹ В Быт 1-2 лишь это «не хорошо». Отметим, что есть разница между «не хорошо» (*lō' tōb*) и «злом» (*ra'*). См. Alexandru Breja, "A Biblical Approach to Transcultural Analysis" (доклад на ежегодном собрании Евангельского богословского общества; Атланта, 21 ноября 2003 года), 1-19. На основании нескольких библейских отрывков (включая Быт 1-2) Бреджа

доказывает, что в ВЗ «не хорошо» не означает «плохо», но лишь несоответствие идеалу.

⁹² Kubo, *Theology and Ethics of Sex*, 19.

⁹³ Некоторые критические комментаторы пытаются доказать, что в 2:18-24 описаны неудачные попытки Бога найти мужчине подходящего партнера. Однако эта гипотеза абсолютно не вяжется с представлением Быт 1-2 о Боге и противоречит причине, изложенной в тексте (стих 19): Бог приводит к Адаму животных, чтобы посмотреть, как тот их назовет, а не чтобы дать ему партнера. Семь аргументов, опровергающих данную критическую аргументацию, см. в: Cassuto, *Genesis*, 1:127-128. Кассуто правильно замечает (с. 128): «Похоже, что текст сообщает лишь то, что Господь Бог пожелал внушить сердцу мужчины стремление обрести помощника, соответственного себе».

⁹⁴ Terrien, *Till the Heart Sings*, 11.

⁹⁵ Collins, "The Bible and Sexuality," 153 (курсив мой).

⁹⁶ Кто-то может счесть, что выражение «эгалитарная взаимодополняемость» внутренне противоречиво. Однако не хотелось бы отдавать слово «взаимодополняемость» на откуп сторонникам теории, что Бог изначально заповедовал мужчине командовать, а женщине подчиняться. Библейское учение об эгалитарности ролей мужа и жены также предполагает «взаимодополняемость»: разница между полами (и каждым конкретным мужем и женой) существует, но это не лидерство/подчинение. См. Hyun Chul Paul Kim, "Gender Complementarity in the Hebrew Bible," in *Theological and Hermeneutical Studies* (vol. 1/ *Reading the Hebrew Bible for a New Millennium: Form, Concept, and Theological Perspective*; ed. Deborah Ellens et al.; SAC; Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 2000), 268, относительно определения взаимодополняемости: «Понятие "взаимодополняемость"... предполагает отношения двух сторон, которым присущи взаимные нужды, взаимозависимость и уважение. Здесь нет иерархизма и подчинения одного другому. Это понятие включает идеи взаимности, равновесия и равенства, сохраняя уникальность и своеобразие каждого, а не однородность». См. также обоснование и развитие термина «взаимодополняемость без иерархии» в: Pierce & Groothuis, *Introduction to Discovering Biblical Equality*, 16-17 (и вся книга). См. также популярную разработку, например, в: H. Dale Burke, *Different by Design: God's Master Plan for Harmony between Men and Women in Marriage* (Chicago: Moody, 2000), 19-51.

⁹⁷ Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 110. Некоторые обращают внимание, что мужчина и женщина созданы по-разному (мужчина — из земной пыли, а женщина — из мужчины) и видят здесь намек на уникальные различия между полами. Например: мужчины обычно имеют «непосредственные отношения с миром вещей», а женщина «в основном, направлена на мир личностей» (Neuer, *Man and Woman*, 70). Подтверждение такой

закономерности пытаются найти в Быт 3: наказание Адаму коснулось его работы, а Еве — отношений. Отсюда делают вывод, что физический и внутренний строй мужчины нацелен на то, чтобы защищать и обеспечивать через практический и прилежный труд, а физический и внутренний строй женщины — на то, чтобы смягчать и лелеять взаимоотношения, делать их более тонкими (Allender & Longman, *Intimate Allies*, 150). Высказывается мысль, что эти и другие различия между мужчинами и женщинами (не считая очевидных биологических функций) подтверждаются современными антропологическими исследованиями (см. особенно Grenz & Kjesbo, *Women in the Church*, 158–160).

Вместе с тем в Быт 1–2 Бог призывает как мужчин, так и женщин плодиться и размножаться, владычествовать и ухаживать за садом (1:28; 2:15). А значит, оба пола в равной мере призваны к действию в мире вещей и в мире взаимоотношений. Эти данные привели Тикву Фраймер-Кенски к выводу, что концепция человечества в данных отрывках (да и Библии в целом) — «свободна от пола» (англ. *gender-free*), «не видит пола» (англ. *genderblind*): см. Tikva Frymer-Kensky, *In the Wake of the Goddess: Women, Culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth* (New York: Free Press/Maxwell Macmillan, 1992). И без сомнения, гендерные роли в рассказах о творении нельзя сводить к жестким стереотипам.

Повествование признает различия, хотя и делает акцент на равенство природы, статуса и ответственности. Однако, поскольку Быт 1–2 проводит грань между мужчинами и женщинами, но не сообщает, что одна роль в отношениях принадлежит только мужчинам, а другая — только женщинам, лучше не выходить за рамки Библии в данном вопросе и не пытаться прояснить, существуют ли (и если да, то в какой степени) ролевые отношения между полами помимо очевидных биологических различий. Критический анализ попытки установить для мужчин и женщин фиксированные роли на основании Быт 1–2 (и Писания в целом) см. особенно в: Mary Stewart Van Leeuwen, *Gender and Grace: Love, Work, and Parenting in a Changing World* (Downers Grove, Ill: InterVarsity, 1990); idem, *My Brother's Keeper: What the Social Sciences Do (and Don't) Tell Us about Masculinity* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2002). Как бы то ни было, понятно, что в первых главах Библии отсутствует такая гендерная дифференциация, которая давала бы мужчине право командовать женщиной.

98 Вопреки основным установкам Совета по библейскому видению ролей мужчины и женщины, представленным особенно в: Grudem, *Evangelical Feminism and Biblical Truth*; John Piper and Wayne A. Grudem, eds., *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism* (Wheaton, Ill.: Crossway, 1991); Robert L. Saucy & K. TenElshof, eds., *Women and Men in Ministry: A Complementary Perspective* (Chicago: Moody, 2001).

- ⁹⁹ Барт рассуждает об этом в основных разделах своей «Церковной догматики» (3/1-3). См. полезное резюме его выкладок в: Jewett, *Man as Male and Female*, 33-48.
- ¹⁰⁰ См. обоснование этой мысли в: Jewett, *Man as Male and Female*, 45; ср. Willem A.M.Beuken, "The Human Person in the Vision of Genesis 1-3: A Synthesis of Contemporary Insights," LS 24 (1999): 6-9.
- ¹⁰¹ См. Gerhard Hasel, «The Meaning of "Let Us" in Gen 1:26,» AUSS 13 (1975): 58-66, цитата на с. 64. Ср. Derek Kidner, *Genesis: An Introduction and Commentary* (TOTC 1; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1967), 52. Гэпп (Garr, *In His Own Image and Likeness*, 20), среди многих других ученых, признает, что в 1:26 мы находим «подлинное множественное число» и намек на «другие божественные сущности». Однако, по его мнению, имеются в виду меньшие боги при небесном дворе Бога.
- ¹⁰² Barth, *Church Dogmatics*, 3/1:196.
- ¹⁰³ Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 21.
- ¹⁰⁴ Barth, *Church Dogmatics*, 3/1:196.
- ¹⁰⁵ Вместе с фон Радом и Уилфонгом (von Rad, *Genesis*, 57; Wilfong, "Human Creation in Canonical Context," 47), я подчеркиваю, что именно сотворение человека есть «кульминация и цель» (фон Рад), «ключевой элемент» (Уилфонг) недели творения, а не суббота, хотя неделя творения и заканчивается субботой. Как мы покажем ниже, суббота — лишь святой дар Божий человеку, призванный помочь глубже войти в отношения с Богом. Люди созданы вовсе не затем, чтобы соблюдать субботу. По словам Иисуса, «суббота для человека, а не человек для субботы» (Мк 2:27).
- ¹⁰⁶ Stanley J.Grenz, "Theological Foundations for Male-Female Relationships," JETS 41 (1998): 620.
- ¹⁰⁷ Allender and Longman, *Intimate Allies*, 80. О значении принципа творческого формирования для взаимоотношений в браке см. *ibid.*, 73-125. Взаимосвязь между творческой деятельностью Бога и человека также подчеркивается использованием ключевого слова *tôlēdôt*. Буквально оно означает «рождения» (от глагола *yālad*, «рождать») и в данном случае подразумевает не только то, что мы читаем историю/рассказ о началах, но и то, что в своем дальнейшем использовании в Книге Бытия оно связывает творческие «рождения» небес и земли Богом с творчеством человека. Подробнее см. Garr, *In His Own Image and Likeness*, 169, 174-176. Garr (175) подытоживает: «Бог — большой творец, а человечество — малый творец».
- ¹⁰⁸ См. Cassuto, *Genesis*, 1:58, с парафразом Быт 1:29-30: «Вам решено использовать живые существа и их служение; вам разрешено проявлять власть над ними, чтобы они помогали вам существовать, но вы не должны презрительно относиться к жизненной силе в них и не должны убивать их, чтобы пожирать их плоть; ваше питание должно быть вегетарианским».

- ¹⁰⁹ Подробнее см., например, Victor P. Hamilton, *Handbook on the Pentateuch* (Grand Rapids: Baker, 1982), 41–42, где библейские рассказ о творении сопоставляется с «Энума Элиш» и эпосом об Атрахасисе.
- ¹¹⁰ См. Richard M. Davidson, *A Love Song for the Sabbath* (Washington, D.C.: Review and Herald, 1988), 27–32; Abraham Heschel, *The Sabbath* (New York: Harper & Row, 1951), 12–24.
- ¹¹¹ Повторимся: когда Бог говорит, что одиночество мужчины «не хорошо», это не означает, что оно плохо, но лишь то, что оно не отвечает идеалу. С евангельской христианской точки зрения см. World Commission on Human Sexuality, “An Affirmation of God’s Gift of Sexuality,” October 1997, in *God’s Good Gift of Sexuality: A Seventh-day Adventist Curriculum Framework for Sexual Education* (Silver Spring, Md.: Department of Family Ministries, General Conference of Seventh-day Adventists, 2002), 6: «Хотя рассказ о творении утверждает брак как основной ответ Бога на одиночество (Быт 2:24), в широком смысле одиночество исчезает через общение с Богом и ближними во взаимно удовлетворяющих взаимоотношениях... Все люди созданы для жизни в сообществе, где личности, которых различия в противном случае разделили бы, становятся едины в Иисусе Христе... Хотя некоторые люди одиноки, по собственному выбору или по обстоятельствам, они могут обрести целостность как индивиды, связанные с другими людьми через семью и друзей, и принести славу Богу...» Подробный (с библиографией) анализ ветхозаветного учения об одиноком состоянии см. в главе 7.
- ¹¹² Большинство комментаторов на протяжении веков относили этот стих к браку. Особняком стоит, в частности, мнение Германа Гункеля, который в своем новаторском форм-критическом комментарии на Книгу Бытие рассматривал 2:24 как этиологию, объясняющую взаимное сексуальное притяжение мужчины и женщины, — двое, некогда бывшие одним (андрогином), пытаются воссоединиться: см. Hermann Gunkel, *Genesis* (HKAT, Abteilung 1, no. 1; 3d ed.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910), 13, 41. Также и Вестерман пытался доказать, что отрывок 2:18–24 относится к «личным отношениям мужчины и женщины в самом широком смысле слова» и «посвящен лишь событию в предистории, а не установлению какого-либо института», и таким образом «не говорит о браке как институте для рождения потомков, но только о сообществе мужчины и женщины как таковом: см.: Westermann, *Genesis*, 1:232.

Однако, как мы покажем, лексика формального договора предполагает брачный договор, а «поэтому» подразумевает образец для будущих брачных отношений. В одном недавнем исследовании (Batto, “The Institution of Marriage in Genesis 2 and in Atrahasis,” 621–631) убедительно доказывается: «Спор о том, говорил ли автор Быт 2:18–25 об

установлении брака, отныне можно считать решенным. Положительный ответ дают сравнительные данные, доселе незамеченные, из месопотамского мифа об Атрахасисе» (с. 623). Батто замечает, что, невзирая на существенные различия между Быт 2 и эпосом об Атрахасисе, базовая структура обоих повествований параллельна. Далее он показывает, как структурно параллельный эквивалент Быт 2:18–24 в эпосе об Атрахасисе содержит упоминание об *uṣurāt nišī* («установлениях для человечества»), где особое внимание уделяется институту брака. Батто делает вывод: рассказчик 2:18–24 «явно задумал стих 24 как эквивалент *uṣurāt nišī* в Атрахасисе, то есть всеобщий закон, регулирующий нормативное поведение полов в браке» (с. 629); как и эпос об Атрахасисе, Быт 2 «утверждает, что институт брака укоренен в самом замысле о творении» (с. 631).

- ¹¹³ См. Robert B. Lawton, "Genesis 2:24: Trite or Tragic?" *JBL* 105 (1986): 97–98, относительно данных, показывающих, что это не только этиологическая вставка, призванная объяснить господствующий обычай. Лотон отмечает, что обычно не мужчина оставлял отца и мать, а женщина. Значит, здесь еврейский имперфект *yā' āzāb* скорее указывает не на повторяющееся действие [(обычно) оставляет], а на потенциал («оставит»). Перед нами «описание божественной воли, а не повседневное наблюдение» (с. 98). Среди других случаев такого использования имперфекта в ВЗ: Быт 2:17; 3:14; Исх 20:3–17; 21:12; Числ 15:14. Angelo Tosato, "On Genesis 2:24," *CBQ* 52 (1990): 389–409, приводит дополнительные доводы в пользу того, что данный стих, посредством вводного *'al-kēn* («поэтому»), «говорит о браке нормативным образом» (с. 404). По его замечанию в других местах Писания есть многочисленные примеры «юридических этиологий» (с. 405). Использование начального *'al-kēn* в Быт 2:24 для связи предыдущего действия с божественной нормой находит яркую параллель в четвертой заповеди Исх 20:11: Бог покоился от трудов своих в седьмой день, поэтому (*'al-kēn*) заповедует соблюдать субботу. См. другие примеры в: Исх 13:15; Лев 17:11, 12; Числ 18:24; Втор 5:15; 15:11, 15. См. также Sawyer, *God, Gender and the Bible*, 24: «Первая пара являет собой проект нормативного гражданства в теократии, предлагаемой в первом рассказе Библии». Также и Наум Сарна полагает, что в 2:24 подразумевается божественный мандат, поскольку «фундаментальные аспекты брачных отношений возводятся к первоначальному творческому деянию Бога и рассматриваются как часть заповеданного естественного порядка» [Nahum Sarna, *Genesis* (JPS Torah Commentary; Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989), 23]. Ср. Marrs, "In the Beginning," 22.

- ¹¹⁴ См. Втор 28:20; Суд 10:13; 2 Пар 34:25; Ис 1:4 и многие другие отрывки.
- ¹¹⁵ Barth, *Church Dogmatics*, 3/2:291.

- ¹¹⁶ Некоторые ученые усматривают здесь намек на матриархат, однако у этой гипотезы недостаточно оснований. Относительно современных сто-

ронников теории о матриархальных тенденциях в библейской традиции см., например, Jacques B. Doukhan, "Women Priests in Israel: A Case for Their Absence," in *Women in Ministry: Biblical and Historical Perspectives* (ed. Nancy Vyhmeister; Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1998), 32, 41; Savina J. Teubal, *Hagar the Egyptian: The Lost Tradition of the Matriarchs* (San Francisco: Harper & Row, 1990), passim; Gerda Weiler, *Das Matriarchat im alten Israel* (Stuttgart: Kohlhammer, 1989). Более подробную дискуссию, библиографии и негативные оценки гипотетических данных в пользу этой теории см., например, в: Jewett, *Man as Male and Female*, 127; Hennie J. Marsman, *Women in Ugarit and Israel: Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East* (Leiden: E. J. Brill, 2003), 101-102.

117 «В древности на Ближнем Востоке и в большинстве других культур патриархальность задавала тон настолько, что главной узой солидарности был долг мужчины по отношению к предкам в целом и к родителям в частности. Чтить отца и мать было самым священным долгом социальной ответственности (Исх 20:12; Втор 5:16). (Автор Быт 2. — Р.Д.)... скандальным образом нарушает и даже разрушает этот глубоко укорененный принцип племенной морали. Вопреки окружающим его обществам (еврейский автор. — Р.Д.)... недвусмысленно заявляет, что прежде всего мужчина имеет долг перед женой» (Terrien, *Till the Heart Sings*, 14-15).

118 Allender & Longman, *Intimate Allies*, 218.

119 Например, Втор 10:20; 11:22; 13:5 (СП 13:4); Нав 22:5; 23:8; 2 Цар 20:3; 4 Цар 18:6.

120 Подробнее о фразах Адама, которые предполагают договор, см. Brueggemann, "Of the Same Flesh and Bone," 535. Детальный анализ «формулы договора» в Быт, включая фразы Адама, см. в: John S. Grabowski, *Sex and Virtue: An Introduction to Sexual Ethics* (Catholic Moral Thought; Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2003), 33-38. Относительно данных из Быт 1 и 2 в пользу того, что брак осмысливается в категориях договора, см. докторскую диссертацию: John K. Tarwater, "The Covenantal Nature of Marriage in the Order of Creation in Genesis 1 and 2" (Юго-восточная баптистская богословская семинария), passim.

121 Gordon P. Hugenberger, *Marriage as a Covenant: Biblical Law and Ethics as Developed from Malachi* (VTSup 52; Leiden: E. J. Brill, 1994; repr., Grand Rapids: Baker, 1998), 202.

122 Ibid., 165.

123 Collins, "The Bible and Sexuality," 153.

124 Brueggemann, "Of the Same Flesh and Bone," 534-535.

125 См. библейские примеры, собранные в: William F. Luck, *Divorce and Remarriage: Recovering the Biblical View* (San Francisco: Harper & Row, 1987), 8, а также анализ в главе 9.

- ¹²⁶ См. анализ библейских отрывков, говорящих в пользу данного вывода, в: Wayne J.H. Stuhlmiller, "One Flesh" in the Old and New Testaments,» *Consensus* 5 (1979): 3-9, и дальнейшую дискуссию в главе 10.
- ¹²⁷ Piper, *The Biblical View of Sex and Marriage*, 52-67, исследует возможные аспекты «глубочайшего таинства» единства. Относительно библейских отрывков, показывающих, что сексуальная связь есть знак брачного завета здесь и в других местах Библии (как и другие заветы в Библии имеют свои знаки), см., например, Hugenberg, *Marriage as a Covenant*, 265-279. Ср. Michael Lawrence, "A Theology of Sex," in *Sex and the Supremacy of Christ* (ed. John Piper & Justin Taylor; Wheaton, Ill.: Crossway, 2005), 137-138: «Если брак есть завет, этот завет должен иметь знак — нечто, делающее зримой незримую реальность единения в одну плоть... Знак этого удивительного договора есть физический акт становления единой плотью в сексуальной связи».
- ¹²⁸ См., например, Быт 29:14; 37:27; Лев 18:6; 25:49; Суд 9:2; 2 Цар 5:1; 19:13-14 (СП 19:12-13); 1 Пар 11:1; Ис 40:5. Ср. анализ семантических нюансов этого понятия в: N.P. Bratsiotis, "בָּשָׂר *bāšār*" TDOT 2:319, 326-328. Брациотис делает вывод (с. 328), что в Быт 2:24 выражение «одна плоть» относится к «осуществлению брачных отношений», а также «возможно, представляет собой попытку интерпретировать формулу отношений».
- ¹²⁹ Terrien, *Till the Heart Sings*, 15-16.
- ¹³⁰ Vogels, "Man and Woman," 223.
- ¹³¹ J. Howard Clinebell Jr. & Charlotte H. Clinebell, *The Intimate Marriage* (New York: Harper & Row, 1970), 23-40, выявляют различные виды брачной близости. На многие из них содержится намек в рассказе Книги Бытие о творении.
- ¹³² Например, Числ 3:7-8; 18:3-7.
- ¹³³ Семнадцать свидетельств в пользу этого вывода см. в: Richard M. Davidson, "Cosmic Metanarrative for the Coming Millennium," *JATS* 11, nos. 1-2 (2000): 108-111. Среди межтекстуальных указаний: ключевые лексические пересечения («насаждать», «среди», Бог «ходит», «оникс», «бдолах», «свет»), тематические параллели (ориентация на восток, три сферы пространства с восходящими степенями святости, река, образы природы) и структурные параллели (семь разделов, завершающихся субботой, и серии заключительных фраз: «увидел дело», «сотворил/сделал», «завершил работу», «благословил»). См. также Margaret Barker, *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem* (London: SPCK, 1991), 68-103; Gregory K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God* (NSBT 17; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2004), 66-80; Eric Bolger, *The Compositional Role of the Eden Narrative in the Pentateuch* (докторская диссертация; Евангельская богословская школа Троицы,

- 1993); William J. Dumbrell, *The End of the Beginning* (Homebush, N.S.W., Australia: Lancer, 1985), 35–76; Michael Fishbane, *Text and Texture: Close Readings of Selected Biblical Texts* (New York: Schocken, 1979), 12–13; Meridith G. Kline, *Kingdom Prologue* (Southampton, Mass.: M.G. Kline, 1989), 31–32, 54–56; Jon D. Levenson, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible* (Minneapolis: Winston, 1985), 142–145; S. Dean McBride Jr., “Divine Protocol: Genesis 1:1–2:3 as Prologue to the Pentateuch,” in *God Who Creates: Essays in Honor of W. Sibley Towner* (ed. William P. Brown and S. Dean McBride Jr.; Grand Rapids: Eerdmans 2000), 11–15; Donald W. Parry, “Garden of Eden: Prototype Sanctuary,” in *Temples of the Ancient World: Ritual and Symbolism* (ed. Donald W. Parry; Salt Lake City: Deseret, 1994), 126–151; Terje Stordalen, *Echoes of Eden: Genesis 2–3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature* (CBET 25; Leuven: Peeters, 2000), 111–138; Gordon J. Wenham, “Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story,” in “I Studied Inscriptions from Before the Flood”: *Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1–11* (ed. Richard S. Hess & David Toshia Tsumura; vol. 4 of Sources for Biblical and Theological Studies, ed. David W. Baker; Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1994), 399–404.
- ¹³⁴ Terrien, *Till the Heart Sings*, 15. «Вав» последовательный плюс перфект, плюс предлог *le* предполагают процесс («стать»), а не просто состояние («быть»).
- ¹³⁵ Tribbe, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 5.
- ¹³⁶ Von Rad, *Genesis*, 60–61.
- ¹³⁷ См., например, Hasel, “The Polemic Nature of the Genesis Cosmology,” 81–102; Noort, “The Creation of Man and Woman,” 8–10.
- ¹³⁸ См.: Phyllis A. Bird, “Male and Female He Created Them: Gen 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation,” *HTR* 74 (1981): 134. Берд также отмечает, что эта заповедь сама по себе является полемикой с ритуалами плодородия: «Возможность сотворенной жизни воспроизводить себя дана при творении каждому виду и не зависит от последующих ритуалов или прошений» (с. 147).
- ¹³⁹ Еврейский глагол «благословлять» (*bārak* в пиэле) в Быт 1 подразумевает и силу исполнить задачу, изложенную в благословении. См. Josef Scharbert, “ברך *brk*” *TDOT* 2:306–307; H. Beyer, “εὐλογέω, εὐλογητός, εὐλογία, ἐνευλογέω,” *TDNT* 2:755–757.
- ¹⁴⁰ Подробнее об этом понятии сотворчества, отражающего божественное творчество, см. особенно Allender & Longman, *Intimate Allies*, 73–87. Впрочем, не следует преувеличивать уникальность способности первой человеческой пары к деторождению: аналогичное благословение получают рыбы и птицы («плодиться и размножаться» Быт 1:22)..
- ¹⁴¹ Walter Trobisch, *I Married You* (New York: Harper & Row, 1971), 20.

- ¹⁴² Batto, "The Institution of Marriage in Genesis 2 and in Atrahasis," 631. Подробнее см. с. 621–631, где Батто сопоставляет сходство и различие между пониманием брака в Быт 2 и в эпосе об Атрахасисе.
- ¹⁴³ Об эстетических и нравственных/этических аспектах этого понятия см. особенно Andrew Bowling, "טוב (*tôb*) (be) good, beneficial, pleasant, favorable, happy, right," TWOT 1:345–346.
- ¹⁴⁴ BDB 102; ср. HALOT 117.
- ¹⁴⁵ См. анализ в главе 2, где мы отметим, что в Быт 3 «наготу» обозначает иное слово, чем в Быт 2:25, причем слово, предполагающее наготу полную и постыдную.
- ¹⁴⁶ Collins, "The Bible and Sexuality," 154.
- ¹⁴⁷ Terrien, *Till the Heart Sings*, 16.
- ¹⁴⁸ См. подробнее Carr, *The Erotic Word*, 36–48, об эротической страсти в Быт 1–2, которая «заставляет нас шире посмотреть на себя как на существа страстные» (с. 37).
- ¹⁴⁹ См. Kidner, *Genesis*, 66: стих 25 отражает «совершенную легкость и простоту между ними». Анализ и опровержение теории, согласно которой бесстыдная обнаженность Адама и Евы была обусловлена тем, что они не осознавали своей сексуальности, см. в главе 2.
- ¹⁵⁰ Trobisch, *I Married You*, 82–83.
- ¹⁵¹ Allender & Longman, *Intimate Allies*, 224. Burke, *Different by Design*, 48–51, подчеркивает «свободу быть прозрачным с уверенностью в принятии», которая подразумевается в данном стихе.
- ¹⁵² Doukhan, *Literary Structure*, 35–80.
- ¹⁵³ Подробнее об этих взаимосвязанных разделах рассказов о творении см. *ibid.*, 41–42, 223–227. Отметим, как в последующей истории спасения Бог освящает людей и вещи своим присутствием: неопалимая купина (Исх 3:2–5), святилище (Исх 25:8; 40:34–38), явление Иисусу Навину (Нав 5:13–15) и т.д. Здесь Бог освящает своим особым присутствием субботу и брак.
- ¹⁵⁴ Однако ни в рассказах Бытия о творении, ни в других местах библейского канона сексуальность не характеризуется напрямую еврейскими словами, связанными с корнем *qdš* («священный, святой»). Хотя священность сексуальности и брака предполагается параллелизмом с субботой (см. выше), рассказчик избегает корня *qdš* (видимо, чтобы не возникло путаницы с сакрализацией/обожествлением сексуальности в культах плодородия).
- ¹⁵⁵ Из последних исследований, показывающих священный характер сексуальности в замысле Божьем: Tim Alan Gardner, *Sacred Sex: A Spiritual Celebration of Oneness in Marriage* (Colorado Springs, Colo.: Waterbrook, 2000); Daniel R. Heimbach, *True Sexual Morality: Recovering Biblical Standards for a Culture in Crisis* (Wheaton, Ill.: Crossway, 2004), 142–145; Philip Yancey, "Holy

Sex: How It Ravishes Our Souls,” *ChT* 47, no. 10 (2003): 46–51, адаптировано из: *Rumors of Another World* (Grand Rapids: Zondervan, 2003).

156 Как мы увидим в последующих главах, после грехопадения и как предосторожность против сакрализации и обожествления секса в культах плодородия, Бог запретил Израилю привносить что-либо связанное с сексом в святилище, в котором присутствовала Шехина. Однако из Быт 1–2 ясно, что сексуальность как таковая не чужда сакральному пространству и времени (за исключением полемики с искажениями первоначального божественного идеала в культах плодородия).

157 Фраза «та первая пятница в Эдеме» почерпнута из: Alberta Mazat, *That Friday in Eden: Sharing and Enhancing Sexuality in Marriage* (Mountain View, Calif.: Pacific, 1981). Мазат — лицензированный социальный работник и консультант по вопросам брака, семьи и детей (а также замечательная теща и хороший человек). Она оказала глубокое влияние на меня в плане положительного отношения к сексуальности.

158 Я исхожу из того, что в Быт 1–2 суббота начинается при заходе солнца в пятницу. См. обзор библейских отрывков, подтверждающих данный вывод, в: H.R. Stroes, “Does the Day Begin in the Evening or Morning? Some Biblical Observations,” *VT* 16 (1966): 460–475.

159 Emil Brunner, *Man in Revolt* (Philadelphia: Westminster, 1947), 346.

160 Cuthbert A. Simpson, “The Book of Genesis: Introduction and Exegesis,” *IB* 1:485–486.

161 Von Rad, *Old Testament Theology*, 1:150.

Глава 2. Сексуальность и падение: Бытие 3

¹ См., например, Sam Dragga, “Genesis 2–3: A Story of Liberation,” *JSOT* 55 (1992): 5–8; Anne Gardner, “Genesis 2:4b–3: A Mythological Paradigm of Sexual Equality or of the Religious History of Pre-exilic Israel?” *SJT* 43 (1990): 13; Robert Gordis, “The Knowledge of Good and Evil in the Old Testament and Qumran Scrolls,” *JBL* 76 (1957): 114–120; Jacob Milgrom, “Sex and Wisdom: What the Garden of Eden Story is Saying,” *BRev* 10, no. 6 (1994): 21, 52; Cuthbert A. Simpson, “The Book of Genesis: Introduction and Exegesis,” *IB* 1:485–486.

² Sapp, *Sexuality, the Bible, and Science*, 18; ср. 17–19 относительно других контраргументов.

³ Я использую слово «грехопадение» в традиционном иудео-христианском смысле (нравственное отпадение Адама и Евы от своего первоначального безгрешного состояния в результате греха, нарушения запрета вкушать плод). На мой взгляд, именно об этом говорят ВЗ и НЗ в своей окончательной канонической форме. Одно из современных обоснований этого традиционного понимания грехопадения в Быт 3 через дискурс-анализ см.

в С. John Collins, "What Happened to Adam and Eve? A Literary-Theological Approach to Genesis 3," *Presb* 27, no. 1 (2001):12-44 (хотя я не во всем согласен с тем, как Коллинз понимает божественное наказание в 3:16).

⁴ Толкователи обычно сосредоточиваются на том, что слова *'ārūmmîm* («нагие»; 2:25 — об Адаме и Еве) и *'ārûm* («хитрый»; 3:1 — о змее) схожи по звучанию и написанию. Обычно полагают, что слово *'ārūmmîm* в 2:25 использовано ради игры слов. И в самом деле, паронимазия возможна, но к ней дело не сводится. Элен Филипс замечает, что в отличие от *'ārūmmîm* в 2:25, слово в 3:6 имеет «несколько иную форму». По ее мнению, обретенное Адамом и Евой знание «каким-то образом затронуло восприятие наготы» [Elaine A. Phillips, "Serpent Intertexts: Tantalizing Twists in the Tales," *BBR* 10 (2000): 237]. Однако дело не только в этом. Изменение лексики в Быт 3 имеет более конкретный богословский смысл (см. далее).

⁵ Например, в 1 Цар 19:24 так назван человек, который, «сняв плащ, остался лишь в тунике» (GHCLLOT 653). В Ис 20:2 имеется в виду человек, «одетый лишь в шаф» (KBL 735; ср. Ис 21:7). Иногда это слово используется в смысле «плохо одетый» (Иов 22:6; 24:7, 10; Ис 58:7; GHCLLOT 653). HALOT 883 приводит ряд ветхозаветных отрывков, где *'ārûm* означает «легко одетый» (Ис 20:2, 4; 58:7; Мих 1:8; Иов 22:6; 24:6, 7, 10), и еще отрывок, где речь идет о мужчине без оружия (Ам 2:16).

⁶ Jacques B. Doukhan, *The Literary Structure of the Genesis Creation Story* (Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series 5; Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1978), 81-88, показывает, как Пс 104 следует той же последовательности, что и рассказ Бытия о творении, и анализирует пункт за пунктом параллели между этими отрывками. Для нашей дискуссии здесь важно, что Пс 104 (СП 103) содержит как минимум одно указание на внешний облик (или точнее, облачение) Бога: «Ты облечен славой и величием; Ты одеваешься светом как ризою» (стихи 1-2). Если Бог облачен в свет и величие, резонно предположить, что аналогичным образом обстояло дело с человеком, созданным в образе и подобии Божьем (подобие не только внутреннее, но отчасти и внешнее — см. главу 1!). Возможно, в этом направлении указывает и Пс 8:6. Согласно этому стиху, описывающему человека в раю, Бог «увенчал» (или «окружил» — если *'ātar* понимать как породу «каль») его славой и честью. См. также Gary A. Anderson, "The Punishment of Adam and Eve in the Life of Adam and Eve," in *Literature on Adam and Eve: Collected Essays* (ed. Gary Anderson, Michael Stone, and Johannes Tromp; Leiden: E. J. Brill, 2000), 57-81.

⁷ Иез 16:7, 22, 39; 18:7, 16; 23:29; Втор 28:48. Ср. GHCLLOT 625; BDB 735-736; KBL 702.

⁸ Claus Westermann, *Creation* (London: SPCK, 1974), 95.

⁹ Stuart B. Babbage, *Sex and Sanity: A Christian View of Sexual Morality* (Philadelphia: Westminster, 1965).

- ¹⁰ См., например, Francis A. Schaeffer, *Genesis in Space and Time* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1975), 105–106. Многие евангельские христиане видят здесь прообраз духовных облачений (одежда праведности), обретаемых благодаря искупительной смерти Мессии, Агнца Божьего.
- ¹¹ Подробнее см. Richard M. Davidson, “Cosmic Metanarrative for the Coming Millennium,” *JATS* 11, nos. 1–2 (2000): 108–111.
- ¹² Отметим, что значимая интертекстуальная связь образуется благодаря нахождению обоих понятий в одном контексте.
- ¹³ Robert A. Oden fr., *The Bible without Theology: The Theological Tradition and Alternatives to It* (San Francisco: Harper & Row, 1987), главы 3, 92–105. Оден рассматривает использование двух ключевых еврейских слов (*lābaš* и *kētonet*) в Библии и в ближневосточной литературе и показывает, что они регулярно использовались в связи с маркировкой статуса. См., например, Ис 22:21, где Бог указывает на статус Елиакима, одевая его.
- ¹⁴ Jacques B. Doukhan, “Women Priests in Israel: A Case for Their Absence,” in *Women in Ministry: Biblical and Historical Perspectives* (ed. Nancy Vyhmeister; Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1998), 36. Чтобы уловить этот момент, необходима чуткость к канонической интертекстуальности.
- ¹⁵ *Ibid.*, 37.
- ¹⁶ Westermann, *Creation*, 96. См. также: Walter Brueggemann, *Genesis* (IBC 1; Atlanta: John Knox, 1982), 49: «Эта сцена [Быт 3:8–24] превращается в суд». Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (OBT; Philadelphia: Fortress, 1978), 117, дает аналогичный комментарий: «Бог становится обвинителем в суде». Ср. Rick R. Marrs, “In the Beginning: Male and Female (Gen 1–3),” in *Essays on Women in Earliest Christianity* (ed. Carroll D. Osburn; 2 vols.; Toplin, Mo.: College Press, 1995), 2:27–28, который описывает Быт 3:8–13 как «суд» и «вердикт» с последующим «приговором» в 3:14–19. Aubrey Malphurs, *Biblical Manhood and Womanhood: Understanding Masculinity and Femininity from God’s Perspective* (Grand Rapids: Kregel, 1996), 99, резюмирует 3:14–19: «Бог как обвинитель расследовал поведение двух обвиняемых. Они неохотно признали часть вины, но в основном перекладывали вину на других. Теперь Бог из обвинителя становится судьей и произносит приговор». Ср. Calum M. Carmichael, “Law and Narrative in the Pentateuch,” *BSHB* 332–333, где показано, как средневековые специалисты по каноническому праву находили в божественной юридической процедуре Быт 3 основные принципы человеческой юстиции и общие правила судебного расследования.
- ¹⁷ См. Carol Meyers, *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context* (New York: Oxford University Press, 1988), 105; ср. Richard S. Hess, “The Roles of the Woman and the Man in Genesis 3,” *Them* 18 (1993): 16.
- ¹⁸ Linda L. Belleville, *Women Leaders and the Church: Three Crucial Questions* (Grand Rapids: Baker, 2000), 194, n. 59. См. также Claus Westermann, *Genesis 1–11* (Minneapolis: Augsburg, 1974), 262.

¹⁹ Этот подход (и некоторые из последующих) можно разделить на две разновидности: либерально-критическую и евангельскую. Либерально-критические исследователи обычно используют понятия «господство» и «подчинение» для описания соответственно статуса Адама и Евы, пытаясь доказать, что рассказчик был убежден в существовании заповеданной Богом *онтологической иерархии* между полами. Большинство евангельских сторонников данной теории считают, что онтологический статус Адама и Евы при творении был равным, но Бог установил *функциональную иерархию* («взаимодополняемость»), при которой мужчина должен командовать (или «главенствовать», как чаще говорят), а женщина — покоряться. Поскольку в обоих случаях речь идет об иерархичности отношений между полами (онтологической или функциональной), они помещены здесь в одну группу, чтобы легче было классифицировать концепции по их отношению к господству/лидерству и подчинению/покорности. Где используются только термины «лидерство» и «покорность», мы имеем дело с преимущественно евангельской позицией, подчеркивающей иерархию функциональную, а не онтологическую.

²⁰ Эта точка зрения предполагает, что «вав» в *wēhū* — координирующий («и»), а имперфект глагола *māšal* (*yimšol*) — описательное будущее («будет господствовать»). Жан Кальвин, сторонник этой точки зрения, считал, что поначалу подчинение женщины было «свободным и мягким», а после грехопадения она оказалась в «рабстве», но все равно желает того, чего желает ее муж [*Commentary on Genesis* (10 vols.; Grand Rapids: Eerdmans, n.d.), 1:172]. Карл Кайль и Франц Делич аналогично считают, что первоначально мужчина командовал, а женщина слушалась, но это было укоренено во взаимном уважении и любви, тогда как после греха у женщины появилось «желание, граничащее с болезнью», а мужчина стал вести себя с женой «деспотически» (K&D, 1:64). Г. К. Лейпольд описывает болезненное половое влечение женщины после грехопадения, часто «принимающее извращенную форму, вплоть до нимфомании» [*H. C. Leupold, Exposition of Genesis* (Columbus, Ohio: Wartburg, 1942), 172]. Джон Скиннер говорит о «желании, которое делает ее добровольной рабыней мужчины» [John Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis* (2d ed.; ICC 1; Edinburgh: T&T Clark, 1930), 82]. См. также Ronald B. Allen & Beverly Allen, *Liberated Traditionalism: Men and Women in Balance* (Portland, Ore.: Multnomah, 1985), 117–128; Thomas Finley, “The Relationship of Woman and Man in the Old Testament,” in *Women and Men in Ministry: A Complementary Perspective* (ed. Robert L. Saucy & Judith K. TenElshof; Chicago: Moody, 2001), 58–61; Wayne Grudem, *Evangelical Feminism and Biblical Truth: An Analysis of More Than One Hundred Disputed Questions* (Sisters, Ore.: Multnomah, 2004), 37–40, 108–110; Mary A. Kassian, *Woman, Creation, and the Fall* (Westchester, Ill.: Crossway, 1990), 21–30; Malphurs, *Biblical Manhood and Womanhood*,

63–112; Robert L. Saucy, “The Negative Case against the Ordination of Women”; in *Perspectives on Evangelical Theology: Papers from the Thirtieth Annual Meeting of the Evangelical Theological Society* (ed. Kenneth S. Kantzer & Stanley N. Gundry; Grand Rapids: Baker, 1979), 280; Michael F. Stitzinger, “Genesis 1–3 and the Male/Female Role Relationship”; *GTJ* 2 (1981): 38–43; Clarence J. Vos, *Woman in Old Testament Worship* (Amsterdam: Judels & Brinkman, 1968), 19–27.

- ²¹ Эта точка зрения предполагает, что «вав» в *wěhū* — противительный («но»), а имперфект глагола *māšal* (*yimšol*) — предписывающий («да будет господствовать»). Наиболее полная аргументация в ее пользу представлена в: Susan T. Foh, “What Is the Woman’s Desire?” *WTJ* 37 (1975): 376–383 [ср. idem, *Women and the Word of God: A Response to Biblical Feminism* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1979), 68–69]. Сходную позицию см. в: Samuele Bacchiocchi, *Women in the Church: A Biblical Study on the Role of Women in the Church* (Berrien Springs, Mich.: Biblical Perspectives, 1987), 79–84; Collins, “What Happened to Adam and Eve?” 36–39; James B. Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective* (Grand Rapids: Zondervan, 1981), 218–219. Ср. Walter Vogels, “The Power Struggle between Man and Woman (Gen 3, 16b),” *Bib* 77 (1996): 197–209, который также понимает Быт 4:7 как негативный опыт — подобно дикому зверю, грех припал к земле и ждет добычу — но Фогельс усматривает здесь описание, а не указание (в отличие от Фо и других авторов). Критику гипотезы Фо см. особенно в: Stitzinger, “Genesis 1–3 and the Male/Female Role Relationship.”

- ²² Stephen B. Clark, *Man and Woman in Christ: An Examination of the Roles of Men and Women in the Light of Scripture and the Social Sciences* (Ann Arbor, Mich.: Servant, 1980), 35. Кларк не исключает это как возможность, но склоняется в пользу первого подхода. Третья интерпретация разделялась Фомой Аквинским: Thomas Aquinas, *Summa theologiae* 1 а, q. 92, arts. 1–2 [см. Thomas Aquinas, *Man Made to God’s Image* (1a. 90–102) (trans. Edmond Hill; vol. 13 of *Summa theologiae: Latin Text, English Translation, Introduction, Notes, Appendices, and Glossary*; ed. Thomas Gilby; 60 vols.; New York: McGraw-Hill, 1964), 34–41]. Он считал, что уже до грехопадения существовало подчинение женщины (*subjectio oeconomica vel civilis*), причем для ее же пользы и благополучия (*ad... utilitatem et bonum*); после грехопадения оно было заново утверждено. О воззрениях Аквината на природу и роль женщины см. особенно: Kari Elisabeth Borresen, *Subordination and Equivalence: The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas* [trans. Charles H. Talbot; Washington, D.C.: University Press of America, 1981], *passim*. Амвросий («О рае», 72) в *Hexameron, Paradise, and Cain and Abel* (trans. John J. Savage; FC 42; New York: Fathers of the Church, 1961), 350: «Рабство этого рода есть дар Божий. И готовность на это рабство — среди благословений». См. также: Irvin A. Busenitz, “Woman’s Desire for Man: Genesis 3:16 Reconsidered,”

GTJ 7 (1986): 203–212, который в целом согласен с этим подходом, но не согласен, что грех женщины состоял в неповиновении мужу.

- ²³ Фразу «безысходно андроцентрические» я почерпнул в: David J.A. Clines, "What Does Eve Do to Help? And Other Irredeemably Androcentric Orientations in Genesis 1–3," in *What Does Eve Do to Help? And Other Readerly Questions to the Old Testament* (JSOTSup 94; Sheffield, Eng.: JSOT Press, 1990), 25. Среди феминистских сторонников этой точки зрения: *ibid.*, 25–47; Danna Nolan Fewell & David M. Gunn, *Gender, Power, and Promise: The Subject of the Bible's First Story* (Nashville: Abingdon, 1993), 22–38; Gardner, "Genesis 2:4b–3"; David Jobling, *The Sense of Biblical Narrative: Structural Analysis in the Hebrew Bible* (2 vols.; JSOTSup 39; Sheffield, Eng.: JSOT Press, 1986), 2:17–43; Pamela Milne, "The Patriarchal Stamp of Scripture: The Implications of Structuralist Analyses for Feminist Hermeneutics," *JFSR* 5 (1989): 17–34; Beverly J. Stratton, *Out of Eden: Reading, Rhetoric, and Ideology in Genesis 2–3* (JSOTSup 208; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1995), 95–108.

- ²⁴ Из десятков важных исследований, отстаивающих эту позицию, см. особенно: Belleville, *Women Leaders in the Church*, 96–108; Gilbert G. Bilezikian, *Beyond Sex Roles: What the Bible Says about a Woman's Place in Church and Family* (Grand Rapids: Baker, 1985), 39–58; Judy L. Brown, *Women Ministers according to Scripture* (Minneapolis: Christians for Biblical Equality, 1996), 35–61; Mary J. Evans, *Woman in the Bible: An Overview of All the Crucial Passages on Women's Roles* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1984), 17–21; Joy Elasky Fleming, *Man and Woman in Biblical Unity: Theology from Genesis 2–3* (Old Tappan, N.J.: Christians for Biblical Equality, 1993), 19–42; Stanley J. Grenz & Denise Muir Kjesbo, *Women in the Church: A Biblical Theology of Women in Ministry* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1995), 165–169; Rebecca Merrill Groothuis, *Good News for Women: A Biblical Picture of Gender Equality* (Grand Rapids: Baker, 1997), 138–144; Patricia Gundry, *Woman Be Free! The Clear Message of Scripture* (Grand Rapids: Zondervan, 1977), 60–63; Fritz Guy, "The Disappearance of Paradise," in *The Welcome Table: Setting a Place for Ordained Women* (ed. Patricia A. Habada & Rebecca Frost Brillhart; Langley Park, Md.: Team, 1995), 137–153; Mary Hayter, *The New Eve in Christ: The Use and Abuse of the Bible in the Debate about Women in the Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 102–117; Richard S. Hess, "Equality with and without Innocence: Genesis 1–3," in *Discovering Biblical Equality: Complementarity without Hierarchy* (ed. Ronald W. Pierce & Rebecca Merrill Groothuis; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2004), 79–95; Aida Besançon Spencer, *Beyond the Curse: Women Called to Ministry* (Nashville: Nelson, 1985), 29–42; Lee Anna Starr, *The Bible Status of Woman* (New York: Fleming H. Revell, 1926; repr., New York: Garland, 1987), 27–53; Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 105–139; Ruth A. Tucker, *Women in the Maze: Questions and Answers on Biblical Equality* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1992), 43–54; Mary Stewart Van Leeuwen, *Gender and Grace: Love,*

Work, and Parenting in a Changing World (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1990), 42–51.

²⁵ В пользу этого толкования высказывался, например, Мартин Лютер в поздний период деятельности. Martin Luther, *Lectures on Genesis: Chapters 1–5* (trans. George V. Schick; vol. 1 of *Works*; ed. Jaroslav Pelikan; St. Louis: Concordia, 1958), 137–138, 202–203: «Если бы Ева устояла в истине, она бы не только не подчинялась владычеству мужа, но и соразделяла бы с ним это владычество, которое ныне принадлежит лишь мужчинам» (с. 203); «жена была подчинена мужу Законом, данным после греха» (с. 138); «Ева была поставлена под власть мужа — она, ранее очень свободная, и как носительница всяческих даров Божиих, ни в чем не уступавшая мужу. Такое наказание обусловлено первородным грехом» (с. 202). Подробнее о воззрениях раннего и позднего Лютера см. особенно Mickey Leland Mattox, “Defender of the Most Holy Matriarchs”: *Martin Luther’s Interpretation of the Women of Genesis in the “Enarrationes in Genesim,” 1535–1545* (SMRT 92; Leiden: E.J. Brill, 2003), 29–33, 67–108. Среди современных сторонников этой теории: Schaeffer, *Genesis in Space and Time*, 93–94; Theodorus C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology* (2d ed. rev. and enlarged; Oxford: Blackwell, 1970), 399.

²⁶ Например, John H. Otwell, *And Sarah Laughed: The Status of Women in the Old Testament* (Philadelphia: Westminster, 1977), 18, 197–198; John J. Schmitt, “Like Eve, Like Adam: *Mšl* in Gen 3:16,” *Bib* 72 (1991): 1–22; Kowalski Wojciech, “Female Subjection to Man: Is It a Consequence of the Fall?” *African Ecclesial Review* 35 (1993): 274–187. См. одну из альтернативных гипотез в Robert Ivan Vasholz, “He (?) Will Rule over You,” “A Thought on Genesis 3:16,” *Presb* 20 (1994): 51–52: местоимение *hū’* означает не «он», а «оно», и относится не к мужу, а к «желанию» женщины; ее способность любить будет брать верх над предчувствием страдания. Критический анализ этой гипотезы см. ниже. Различные феминистские авторы также приходят к эгалитарной концепции, но прибегают к радикальной источниковедческой и социологической реконструкции и/или текстуальной эмэндации в данном отрывке. См., например, Adrien Janis Bledstein, “Was Eve Cursed? (or Did a Woman Write Genesis?)” *BRev* 9, no. 1 (1993): 42–45; Carol Meyers, “Gender Roles and Gen 3:16 Revisited,” in *The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday* (ed. Carol L. Meyers & M. O’Connor; Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1983), 337–354. Краткий обзор этих и других гипотетических реконструкций жизненной ситуации в Быт 3 см. в: Hess, “Roles in Genesis 3,” 15–19.

²⁷ Трибл: «Богослов, этический мыслитель, герменевт и раввин, она говорит ясно и со властью» (Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 110). Пожалуй, это перебор, но здоровое зерно в данной позиции есть. Вполне возможно также, что Трибл права, когда усматривает во фразе Евы «не прикасайтесь

к ним» герменевтическую способность «выстроить ограду вокруг Торы», подобно последующим раввинистическим экзегетам, чтобы обеспечить соблюдение заповеди (ibid.).

²⁸ Hess, "Equality with and without Innocence," 89.

²⁹ По-моему, это вернее, чем считать, что Адам был пассивным свидетелем разговора Евы (contra Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 110-113). Еврейская фраза в 3:6 «дала также мужу, который был с ней ('immāh)», не означает, что Адам стоял с ней у древа. Ср. ответ Адама Богу (3:12): «Жена, которую Ты дал быть со мной ('immādī)» — явно речь о партнерстве, а не о том, что они находились вместе в определенный момент времени. Видимо, это понимание подразумевается в последней половине 3:12: «Она дала мне плод с дерева, и я ел». Если бы Адам присутствовал при беседе Евы и змея, он обвинил бы не только Еву, но и змея. Отметим также фразу женщины в 3:13: «Змей обольстил меня». Если бы у древа супруги были вместе, она бы сказала: «...обольстил нас».

³⁰ Marrs, "In the Beginning," 32, справедливо заключает: «Грех женщины в 3:1-7 не имел никакого отношения к узурпации мужской власти. Но Ева попыталась стать выше Творца, самостоятельно определять, что правильно, а что ложно». Более того, Божье слово Адаму («ты послушал голоса жены», 3:17) не означает, что мужчина позволил жене отбиться от рук (с. 34). Речь идет лишь о том, что «мужчина решил последовать совету жены, а не заповеди Божьей». Проблема состояла не вообще в том, что он «послушался» жену, а в том, что он предпочел ее совет непосредственному запрету Бога. Можно, правда, говорить, что противостоять искушению легче было вместе, а в одиночку Ева была более уязвима. Однако вместе можно быть и в полностью эгалитарных взаимоотношениях (каковые и существовали до грехопадения!), а не только в иерархических (каковые отсутствовали до 3:16).

³¹ Вопреки, например: Raymond C. Ortlund Jr., "Male-Female Equality and Male Headship: Genesis 1-3," in *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism* (ed. John Piper and Wayne A. Grudem; Wheaton, Ill.: Crossway, 1991), 107-108; Thomas R. Schreiner, "Women in Ministry," in *Two Views on Women in Ministry* (ed. James R. Beck & Craig L. Blomberg; Grand Rapids: Zondervan, 2001), 209.

³² Afolarin Ojewole, *The Seed in Genesis 3:15: An Exegetical and Intertextual Study* (PhD diss., Andrews University, 2002), 98.

³³ Hess, "Equality with and without Innocence," 89-90. Аргументами здесь я обязан: Hess (ibid.) Brown, *Women Ministers according to Scripture*, 45-46.

³⁴ Paul Borgman, *Genesis: The Story We Haven't Heard* (Downers Grove, Ill.: Inter Varsity, 2001), 27. По замечанию Боргмана, утраченное проясняется в стихе 16: «Отныне женщина должна покориться мужу. Это часть «проклятия». Об этом стихе мы поговорим ниже.

- ³⁵ Westermann, *Creation*, 96.
- ³⁶ Susan Lanser, "(Feminist) Criticism in the Garden: Inferring Genesis 2-3," *Semeia* 41 (1988): 75. Я признателен Лансер за то, что она обратила мое внимание на то, как различные стадии повествования подводят к наказанию в Быт 3:16.
- ³⁷ Ibid., следуя терминологии в: J.L.Austin, *How to Do Things with Words* (2d ed.; Cambridge: Harvard University Press, 1975), 155.
- ³⁸ David J.A. Clines, *The Theme of the Pentateuch* (JSOTSup 10; Sheffield, Eng.: University of Sheffield Press, 1978), 61-64.
- ³⁹ О теме судебного расследования в Быт 3 мы уже говорили. Есть она и в рассказе о Каине (4:9-10): «Где Авель, брат твой?... Что ты сделал? Голос брата твоего вопиет ко Мне от земли». [См. Victor P.Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1-17* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 230-231: «За преступлением следует божественное расследование... Бог уже не просто спрашивает, но становится обвинителем». Ср. Kenneth A.Mathews, *Genesis 1-11:26* (NAC 1A; Nashville: Broadman & Holman, 1996), 275: «Как и в уголовном судопроизводстве, Бог выдвигает против Каина свидетельство обвинения.】 Расследование имеет место и перед потопом (6:1-13; см. особенно стихи 5, 12-13): «Увидел Господь... И воззрел Бог...» [См. Sarna, *Genesis*, 46: «Эта фраза («Увидел Господь») имеет юридический оттенок, предполагая и расследование фактов, и готовность к действию». Ср. Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis* (trans. Israel Abrahams; 2 vols.; Jerusalem: Magnes, 1961-1964), 2:57: «(Бог словно говорит:) в Моем суде вынесен приговор всякой плоти, и Я уже вынес решение и собираюсь его исполнить.】 Аналогична ситуация с вавилонской башней (Быт 11:5): «И сошел Господь посмотреть город и башню, которые строили сыны человеческие». (См. Sarna, *Genesis*, 82: «Действия Бога не объясняются капризом. Он расследует поступки человека».)
- ⁴⁰ Здесь я подчеркиваю аспект правосудия. Каждый из рассказов в Быт 1-11, заканчивающихся божественным наказанием, тщательно показывает личную вовлеченность Бога в процесс оценки и расследования непослушания и греха, а также в оценку характера греха, так что в результате получается теодицея: Бог справедлив и выносит наказание, которого заслуживает преступление. Stratton, *Out of Eden*, 142-144, демонстрирует широкий спектр научных подходов к вопросу о наказании в 3:16. А именно, если идти от одной крайности к другой: (1) наказаний вообще нет, поскольку нет угрызений совести; (2) этиология описывает реальность, которую выбрала пара, причем Бог дал желанное знание; (3) хотя наказание заслуженно, Бог дает и милость; (4) Бог возвещает суд, который есть следствие человеческих поступков; (5) приговор справедлив, а не следствие каприза, как у древних ближневосточных божеств; (6) суровое наказание знаменует

смерть для слушателей; (7) наказание значительно серьезнее преступления. (В примечаниях Страттон дает библиографию по каждому пункту.) Помоему, здравые вещи предложены в пунктах 3–5. В результате божественного расследования совершилось правосудие, что сильно отличается от древних ближневосточных параллелей (вариант 5); наказание обусловлено грешными поступками людей (вариант 4; хотя о естественных следствиях говорить не вполне корректно); как мы покажем ниже, суровому суду сопутствует милосердие, так что наказание становится и даром Божиим в грешном мире.

⁴¹ Meyers, *Discovering Eve*, 99.

⁴² Lanser, "(Feminist) Criticism," 75.

⁴³ Meyers, *Discovering Eve*, 110–111. Wojciech ("Female Subjection," 280), полагающий, что Бог лишь описывает, а не предписывает, пишет: «Все удивляются, что Яхвист не объявляет «виновными» мужчину и женщину, хотя это было бы вполне заслуженно. Никакого расследования, никакого суда над ними — лишь сказано об их будущей судьбе». Однако «удивляться» этому можно, лишь если не замечать очевидного: в Быт 3 Бог сначала расследует дело, потом объявляет супружескую пару «виновной» и выносит подробный приговор. Lanser, "(Feminist) Criticism," 75, отмечает важное «следствие» того факта, что 3:16 говорит о наказании — следствие, которое столь неприятно Трибл, Баль и другим феминистским критикам — «если положение дел, описанное в 3:16, представляет собой наказание, то Бог установил главенство мужчины, тем более что мужчину судят не только за вкушение плода, но и за то, что он послушался голоса жены (3:17). Именно здесь толкования Баль и Трибл достигают апории, тупика, молчания, ибо аргумент терпит крах. Они не способны объяснить, почему вдруг главенство мужчин стало следствием прегрешения, в котором, по их мнению, мужчина и женщина равно виновны».

⁴⁴ Некоторые толкователи думают, что поскольку фраза в 3:16 адресована Еве и упоминает Адама, наказание ограничено лишь первой супружеской парой и не относится к отношениям мужей и жен после грехопадения. Однако если учесть контекст — проклятия змею, земле и мужчине — ясно, что Адамом и Евой суды не ограничиваются. Поскольку Адам и Ева были родоначальниками человечества, их грехопадение имело катастрофические последствия для потомства. Как мы увидим далее, поскольку эти суды имплицитно содержат и дары падшему человечеству, они остаются в силе, доколе нужны эти дары (т.е. пока мы живем в грешном мире). «В тексте говорится о «мужчине» и «женщине», а значит, наказание в 3:16 касается женщин в целом. Повествователь ведет рассказ так, словно данный стих описывает нынешний, если не первоначальный, замысел о женщинах как о группе» (Stratton, *Out of Eden*, 208).

- ⁴⁵ Многие ученые полагают, что змей, женщина и мужчина получили по одному наказанию, а потому Быт 3:16а–б — наказание (умножение мук/трудов в деторождении), а 3:16в–г — описание, а не приговор (см., например, Busenitz, “Genesis 3:16 Reconsidered,” 206–208). Очевидно, однако, что мужчину постигают *несколько* наказаний (хотя и взаимосвязанных): муки/тяжкий труд в земледелии (стихи 17б, 19а); необходимость бороться с колючками и чертополохом, есть полевую траву (стих 18); возвращение в прах (стих 19б). Также и женщина получает *несколько* взаимосвязанных наказаний: муки родов и добровольное подчинение смиренному руководству мужа. Более того, хотя вполне можно утверждать, что первая часть суда Божьего на Еву и Адама относится к ролям, которым будет уделено их первостепенное внимание (женщина будет рожать, а мужчина — обеспечивать семью), оба суда заканчиваются наказаниями, которые включают мужчину и женщину. Оба вернутся в прах земной, и оба испытают перемену в отношениях с эгалитарности на лидерство/покорность. Более детальное обоснование того, что в каждом случае имеет место более одного наказания см. в: Jerome T. Walsh, “Genesis 2:4b — 3:24: A Synchronic Approach,” JBL 96 (1977): 168–169. Уолш полагает, что каждая сторона получает по два взаимосвязанных наказания: одно касается какой-то важной жизненной функции, а другое — взаимоотношений.
- ⁴⁶ Вопреки Vasholz, “He (?) Will Rule over You,” 51, местоимение мужского рода *hû’* относится к *’išēk* («муж твой»; существительное мужского рода), а не к *těšûqātēk* («желание твое»; существительное женского рода). «Господствует» муж, а не желание женщины. Хотя Вашольц прав, что в Книге Бытия не всегда местоимение мужского рода относится к существительному мужского рода, но в данном случае существительное мужского рода («муж твой») идет перед местоимением, и крайне маловероятно, что общее правило согласования родов нарушается. Самый сильный пример Вашольца — Быт 4:7. Однако и он ничего не дает в свете объяснения, предоставленного Иоахимом Азеведо (см. ниже), коль скоро в 4:7 правило согласования работает.
- ⁴⁷ Попытки некоторых исследователей понять *māšal* как «быть подобным» сталкиваются с непреодолимыми лексическими, грамматическими и контекстуальными трудностями. Действительно (см. номенклатуру BDB), корень *mšl*^I в нифале означает «быть подобным». Однако в 3:16 перед нами порода каль! В породе каль могут употребляться и *mšl*^{III} («использовать поговорку»), и *mšl*^{III} («господствовать»), но контекст 3:16 вроде бы исключает значение «использовать поговорку» (*mšl*^{II}). То, что имеется в виду *mšl*^{III} («господствовать»), подтверждается сопутствующим предлогом *bē*, который обычно и употребляется после *mšl*^{III} (ср. BDB 605), и других еврейских корней, указывающих на господство и владычество (*mlk*, *rdh*, *šlt*, *sr* и т.д.), но никогда не употребляется с *mšl*^I или *mšl*^{II}. Аргументы,

основанные преимущественно на значении родственных слов в других древних ближневосточных языках, не должны перевешивать соображения, основанные на библейском контексте, грамматике, синтаксисе и узусе. Может показаться привлекательной теория, что смысл «господствовать» был привнесен в рассказ о грехопадении в позднюю редакцию текста под влиянием родственного слова в египетском языке. Однако, к сожалению, все эти домыслы лишены текстуальной основы. Тревор Деннис предлагает перевод «быть неотразимым», но в свете лексических данных он не выдерживает критики (Trevor Dennis, *Sarah Laughed: Women's Voices in the Old Testament* [Nashville: Abingdon, 1994], 25).

48 Vriezen, *Old Testament Theology*, 399.

49 Cassuto, *Genesis*, 1:165.

50 Skinner, *Genesis*, 53.

51 Например, 2 Цар 23:3; Притч 17:2; Ис 40:10; 63:19; Зах 6:13. См. Robert D. Culver, "מָשַׁל (*māshal*) III, rule, have dominion, reign," *TWOT* 1:534: «*Māshal* обычно переводят как "господствовать", но конкретный характер этого господства столь же многообразен, сколь и реальные ситуации, в которых случается соответствующее действие или состояние». Приведены и примеры. Отметим, в частности, что первый раз глагол *māshal* использован по отношению к двум великим светилам, созданным Богом (Быт 1:16): они «управляют» днем и ночью. Подробнее о *māshal* в позитивном смысле здесь (3:16) и в других местах ВЗ см. Othmar Keel, "Die Stellung der Frau in der Erzählung von Schöpfung und Sündenfall," *Orientierung* 39 (1975): 75.

52 См., например, Суд 8:23; Ис 40:10; Мих 4:14 (СП 5:1); Зах 6:13; 9:10.

53 Hurley, *Man and Woman*, 216–219, тонко увидел, что каждый из божественных судов в Быт включает в себя не только проклятье, но и благословение. Многие евангельские христиане полагают, что в проклятье змею прикровенно заключено Протоевангелие (первое евангельское обетование): «Вражда между сатаной и семенем женщины достигает своей кульминации в смерти Христа» [Hurley, *Man and Woman*, 217; ср. Walter C. Kaiser Jr., *Toward an Old Testament Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1978), 35–37; Ojewole, "The Seed in Genesis 3:15," *passim*, относительно библейских данных в пользу этой традиционной интерпретации — в противовес нынешней критической тенденции усматривать здесь лишь этиологическую ссылку]. Благословение заключено и в проклятье земле и трудам Адама: Бог обещает, что земля по-прежнему будет плодоносить и человек сможет вкушать эти плоды. Более того, выражение *ba'ābūr*, использованное в стихе 17, вероятно, означает не «из-за», а «ради», — смысл же «из-за» передан чуть ранее в этом стихе словом *kī*. Земля проклята «ради тебя (Адама)», то есть для его пользы! Хотя это не было следствием Адамова греха, грех повлек за собой необходимость аскезы, обуздания сластолюбия и страстей, развития навыков самоконтроля. Согласно Библии, это

входило в великий замысел Божий об исправлении человека и последствий греха.

54 Cassuto, *Genesis*, 1:163.

55 Clines, *Theme of the Pentateuch*, 63–64.

56 Otwell, *And Sarah Laughed*, 18, убедительно доказывает, что перед нами обычная структура еврейского параллелизма: параллельны 3:16а и б, 3:16в и г. Поскольку в первом случае есть повтор относительно деторождения, «можно ожидать, что... «он будет господствовать над тобою» параллельно «...и к мужу твоему желание твое». Этот аргумент можно усилить, вспомнив о соединительном «ваве», который объединяет стихи 16а–б с в–г и в данном случае означает «тем не менее».

57 См. BDB 1003; Victor P. Hamilton, «תְּשׁוּבָה, *těšûqâ*», *TWOT* 2:913; David Talley, «תְּשׁוּבָה, *těšûqâ*», *NIDOTTE* 4:341–342.

58 Bledstein, “Was Eve Cursed?” 42–45, ошибочно переводит существительное «желание» (*těšûqâ*) как прилагательное «желанный», основываясь на неубедительной эмендации масоретского текста.

59 Вопреки гипотезам феминисток первой волны, например: Katherine C. Bushnell, *God’s Word to Women* (London: Women’s Correspondence Bible Class, 1912; repr., Mossville, Ill.: God’s Word to Women, 1990), чтения 16–19. Бушнелл следует древнейшим переводам (см. LXX, Феодотион, сирийская Пешитта, самарянское Пятикнижие, старолатинский, саядский, бохарский, коптский, эфиопский переводы). Ср. Starr, *The Bible Status of Women*, 28–29. Ясно, что эти переводы исходили из того, что в еврейском оригинале стоит *těšûbâ* («возвращение»), а не *těšûqâ*. Однако нет веских оснований отказываться от масоретского чтения в пользу непонимания со стороны древних переводов. Подробнее см. Roland Bergmeier, “Zur Septuagintaübersetzung von Gen 3:16,” *ZAW* 79 (1967): 77–79; Cassuto, *Genesis*, 1:166; Hamilton, *Genesis: Chapters 1–17*, 201; Talley, *NIDOTTE* 4:341–342.

60 Busenitz, “Woman’s Desire for Man,” 208–112, убедительно доказывает, что свет на смысл *těšûqâ* в Быт 3:16 проливает именно Песн 7:11, а не Быт 4:7 (еще одно место, где встречается *těšûqâ*). Необходимо учитывать, что Быт 3:16 и 4:7 имеют совсем разный контекст, причем последний из этих отрывков туманен. «Отводить Быт 4:7 с его неясностью определяющую роль в толковании Быт 3:16, не учитывая в экзегетическом процессе Песн 7:11, значит отказываться от герменевтической проницательности и корректности» (с. 211). Джо Спринкл соглашается: ««Желание» (*těšûqâ*), которое испытывает женщина к мужу (Быт 3:16), есть, видимо, сексуальное влечение (как и в Песн 7:11). Оно влечет ее выходить замуж, невзирая на перспективу тяжелого труда и мужского господства (вопреки Foh, 376–383, где, на основании Быт 4:7, говорится о «желании женщины командовать» мужем)» (Joe M. Sprinkle, “Sexuality, Sexual Ethics,” *DOTP*

742). См. также Belleville, *Women Leaders and the Church*, 106; Fleming, *Man and Woman*, 40.

В то же время обратим внимание на следующую глубокую работу: Joachim Azevedo, "At the Door of Paradise: A Contextual Interpretation of Gen 4:7," BN 100 (1999): 45-59. В противовес тем, кто приписывает негативные коннотации *těšûqâ* в Быт 4:7, Азеведо доказывает, что и здесь смысла позитивный, и в целом согласующийся с использованием данного слова в Быт 3:16 (хотя в 4:7 «желание» не имеет сексуального оттенка). Он выявляет серьезные лингвистические проблемы в традиционном переводе/толковании и утверждает, что правильна точка зрения меньшинства комментаторов: Бог говорит о положительных прерогативах Каинова первородства, которые Каин может потерять, если не образумится. Фразы *těšûqâtô* («его желание») и *timšol-bô* («ты господствуй над ним») относятся не к слову *ḥattâ't* (обычный перевод — «грех»), которое имеет женский род, а к Авелю [ближайшее существительного мужского рода в номинативе, и именно на Авеля гневается Каин — видимо, из-за утраты первенства после неучастия в предписанном ритуале: см. Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15* (WBC 1; Waco, Tex.: Word, 1987), 102]. Более того, в этом контексте (ритуальное жертвоприношение) *ḥattâ't* следует переводить как «жертва за грех» или даже «жертва очищения», а не «грех» [как предполагается в LXX и как отмечает Джекоб Мильгром касательно данного слова в схожем контексте из Книги Левит; см. Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3; New York: Doubleday, 1991), 253]. На контекст жертвоприношения указывает и причастие мужского рода *gôbēs* («лежащий»), отражающее мужской пол требуемого животного для жертвы очищения (ср. Лев 4:4, 23). Выражение *lappetaḥ* («у дверей») опять-таки говорит о культовом контексте: имеются в виду врата рая, охраняемые херувимами, куда грешные люди должны приносить жертвы (ср. многочисленные случаи употребления *petaḥ* в Торе в связи с дверями скинии). Всесторонне разобрав вопрос, Азеведо (Azevedo, "At the Door of Paradise," 59) дает следующий контекстуальный перевод Быт 4:7б: «Приношение для очищения [жертвенное животное мужского пола] лежит у дверей [Сада], и к тебе будет его [Авеля] желание, и ты будешь господствовать [снова как первенец] над ним [своим братом]». В пользу этого толкования Азеведо собрал многочисленные данные, основанные на грамматике, синтаксисе, контексте, древних переводах (LXX), родственных языках, литературной структуре, дискурсивном анализе и древних ближневосточных параллелях. Оно выглядит правдоподобным и согласуется с позитивным толкованием *těšûqâ* в Быт 3:16 и Песн 7:11.

⁶¹ Изучая одно лишь слово, невозможно уточнить весь спектр стремления жены к мужу. (Вспомним предостережения Джеймса Барра и других

ученых.) Судя по отрывку в Песни Песней (с комментарием на текст Бытия; см. ниже главу 13), где речь идет о стремлении Соломона к Сула-мифи, *těšûqâ* явно включает сексуальное желание (см., например, Sprinkle, "Sexuality," 742). Это согласуется с непосредственным контекстом Быт 3:16 (деторождение!). Кроме того, исходя из Быт 4:7 (грамматическая параллель с Быт 3:16), где у Авеля — стремление к старшему брату и первенцу Каину, не исключено и чувство уважения. Теоретически может подразумеваться и материнский инстинкт, к осуществлению которого способны привести отношения с мужем. Впрочем, как мы увидим, текст подчеркивает, что желание жены — именно к мужу, а не к детям. И важно, что *těšûqâ* в Быт 3:16, скорее всего, имеет позитивные, а не негативные коннотации (как и в Песн 7:11).

⁶² Belleville, *Women Leaders and the Church*, 106.

⁶³ Так в некоторых современных переводах (например, «Новой американской стандартной Библии», «Пересмотренном стандартном переводе», «Новом пересмотренном стандартном переводе»).

⁶⁴ Подчеркнем: «желание» женщины направлено именно на мужа, а не на детей (как некоторые думают).

⁶⁵ Гилберт Билезикиян ввел понятие «исцеляющая иерархия» в связи с временной моделью местной церковной структуры для новых общин в период их становления, когда им требуется руководство со стороны [Gilbert G. Bilezikian, *Community 101: Reclaiming the Local Church as Community of Oneness* (Grand Rapids: Zondervan, 1997), 181]. По-моему, в Быт 3:16 Бог предписывает такую «исцеляющую иерархию» ради мира домашнего очага, в то же время направляя человечество к первоначальному райскому идеалу равенства.

⁶⁶ Если рассуждать в непосредственно христианских категориях, эти наказания определены Богом и не устранены крестом, но смягчены милостью, благодатью.

⁶⁷ Я специально говорю «лидерство», а не «главенство», чтобы не получилось, вопреки 3:16, что муж «главнее» жены.

⁶⁸ Gerhard F. Hasel, "Equality from the Start: Woman in the Creation Story," *Spectrum* 17, no. 2 (1975): 26.

⁶⁹ Я усматриваю некоторое сходство между лидерством в 3:16 и своей должностью главы факультета в семинарии. Во всех комитетах — во всяком случае, учрежденных после грехопадения — нужен человек, который бы все координировал. Кроме того, если комитет состоит из членов с равными правами, а голоса при решении какого-то вопроса распределяются поровну, нужно право решающего голоса. Таким координатором с правом решающего голоса Бог и поставил мужчину, во имя единства и согласия в домашнем «комитете». Глава факультета (во всяком случае, у нас в семинарии) не вправе командовать преподавателями: он лишь

первый среди равных, причем на его плечах лежит масса черной работы. Так и муж, как первый среди равных в доме (Быт 3:16), должен первым извиняться, первым выносить мусор, первым нести ответственность, если что-то идет не так. «Муж должен быть первым, кто готов и кровь пролить ради человека, которого призван защищать — ради жены... Быть главой значит руководить, идя на жертву ради тех, кому мы призваны служить» [Dan B. Allender & Tremper Longman IH, *Intimate Allies: Recovering God's Design for Marriage and Becoming Soul Mates for Life* (Wheaton, Ill.: Tyndale, 1995), 165, 192]. В то же время, как в комитетах лучше всего искать согласия и служить в гармоничном единстве — мне посчастливилось работать именно с такими коллегами! — а правом решающего голоса пользоваться лишь в исключительных случаях, так и правом мужского лидерства лучше пользоваться как можно реже (в смысле требования от жены покорности).

⁷⁰ Lyn M. Bechtel, "Rethinking the Interpretation of Genesis 2:4b — 3:24," in *A Feminist Companion to Genesis* (ed. Athalya Brenner; PCB 2; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1993), 112. Взгляды Бехтель повлияли и на мои мысли в следующем абзаце.

⁷¹ Более детальное развитие этого тезиса на основании Быт 1-3 и социальных наук см. особенно в: Van Leeuwen, *Gender and Grace*; idem, *My Brother's Keeper: What the Social Sciences Do (and Don't) Tell Us about Masculinity* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2002).

⁷² В евангельском христианстве эту позицию особенно отстаивает организация «Христиане за библейское равенство», основанная в 1987 году. См. тезисы, составленные в июле 1989 года евангельскими библеистами Гилбертом Билезикяном, Стэнли Гандри, Уордом Гаском, Кэтрин Кларк Крёгер, Джо Энн Лайон, Гретхен Гебелейн Халл и Роджером Николом. Эта декларация была оглашена в 1989 году: Gilbert Bilezikian et al., "Men, Women, and Biblical Equality," *CbT* 34, no. 6 (1990): 36-37. См. полное изложение данного подхода в: Ronald W. Pierce & Rebecca Merrill Groothuis, eds., *Discovering Biblical Equality: Complementarity without Hierarchy* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2004). См. также десятки книг, отрецензированных в хронологическом порядке в: Ronald W. Pierce, "Contemporary Evangelicals for Gender Equality," in *Discovering Biblical Equality: Complementarity without Hierarchy* (ed. Ronald W. Pierce & Rebecca Merrill Groothuis; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2004), 58-75. См. также многочисленные статьи по гендерной проблематике, классифицированные как «эгалитаризм» в ежегодных библиографиях JBMW. Относительно других групп (помимо парацерковной организации «Христиане за библейское равенство»), которые стоят на этой эгалитарной позиции, см. Grudem, *Evangelical Feminism and Biblical Truth*, 521-523.

⁷³ В евангельском христианстве эту позицию особенно отстаивает организация «Совет по библейскому видению ролей мужчины и женщины»,

также основанная в 1987 году. Ее доводы, цели и тезисы изложены в «Данверском заявлении», под которым стоят двадцать четыре подписи членов совета (среди них — Джеймс Борланд, Роберт Гандри, Уэйн Грюдем, Мэри Кассиан, Джордж Найт III, Рэймонд Ортланд и Джон Пайпер). Окончательную форму заявление обрело в Данверсе (штат Массачусетс) в декабре 1987 года. Оглашено в ноябре 1988 года: см. *ChT* 33, no. 1, January 13, 1989: 40-41. См. полное изложение данного подхода в: John Piper and Wayne A. Grudem, eds., *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism* (Wheaton, Ill.: Crossway, 1991); Wayne A. Grudem, ed., *Biblical Foundations for Manhood and Womanhood* (Foundations for the Family Series; Wheaton, Ill.: Crossway, 2002); Grudem, *Evangelical Feminism and Biblical Truth*; Robert L. Saucy & Judith K. TenElshof, eds., *Women and Men in Ministry: A Complementary Perspective* (Chicago: Moody, 2001). См. также многочисленные статьи по гендерной проблематике, классифицированные как «взаимодополняемость» в ежегодных библиографиях JBMW. Относительно других групп (помимо парацерковной организации «Совет по библейскому видению ролей мужчины и женщины»), которые стоят на этой эгалитарной позиции, см.: Grudem, *Evangelical Feminism and Biblical Truth*, 518-521.

Глава 3. Устав о творении против культовой сексуальности

- ¹ Kathy L. Gaca, *The Making of Fornication: Eros, Ethics, and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity* (Hellenistic Culture and Society 40; Joan Palevsky Imprint in Classical Literature; Berkeley: University of California Press, 2003), 119-157, с описанием прежде всего Пятикнижия в переводе Септуагинты (и его использования в новозаветных посланиях Павла).
- ² Во многих современных работах по сексуальности используется политкорректный термин «парафилия» (необычное или атипичное сексуальное поведение). Однако я предпочитаю говорить об «искажениях»: это лучше отражает библейское отношение к подобным вещам (в рамках «райского образца», важного для всего ВЗ). Однако я обычно избегаю слов «извращение» и «извращенцы»: в нынешнем словоупотреблении они перегружены пейоративными смыслами.
- ³ Сексуальные отношения между Адамом и Евой начались еще до изгнания из Сада (ср. Быт 2:24: «...и будут одна плоть»). Глагол «познать» в Быт 4:1 использован как прелюдия к рассказу о рождении Каина.
- ⁴ Быт 5:2, 3; 6:6, 7; 7: 14; 9:1, 6.
- ⁵ См. Быт 14: 19, 22; Исх 20: 11; 31:17; Втор 4:32. О фразе «небо и земля» как совокупном обозначении всего творения см. Richard M. Davidson, "The Biblical Account of Origins," *JATS* 14, no. 1 (2003): 32-33; ср. John

Sailhamer, *Genesis Unbound: A Provocative New Look at the Creation Account* (Sisters, Ore.: Multnomah, 1996), 55-56.

- ⁶ Из Втор 4:15-16 следует, что Яхве мыслился «вне половых различий» — см. Erhard S. Gerstenberger, *Yahweh the Patriarch: Ancient Images of God and Feminist Theology* (Minneapolis: Fortress, 1996), 83, 153-154, (цитата на с. 153).
- ⁷ Как мы отметили во введении, все больше современных ученых полагают, что как минимум в нынешней форме канона вводные главы Бытия задают тональность последующим текстам. Относительно Торы см. особенно S. Dean McBride Jr., "Divine Protocol: Genesis 1:1-2:3 as Prologue the Pentateuch," in *God Who Creates: Essays in Honor of W. Sibley Towner* (ed. William P. Brown and S. Dean McBride Jr.; Grand Rapids: Eerdmans: 2000), 3-41.
- ⁸ См., например, Ис 37:16; 40:12-31; 42:5; 43:1-7; 44:24; 45:18; Иер 10:12, 16; 32:17. О теме творения у Пророков см. особенно: William P. Brown & S. Dean McBride Jr., eds., *God Who Creates: Essays in Honor of W. Sibley Towner* (Grand Rapids: Eerdmans: 2000), главы 10-15 (статьи Томаса Манна об Исае, Вальтера Брюггеманна об Иеремии, Стивена Тюла об Иезекииле и Роберта Уилсона о Данииеле).
- ⁹ См., например, Ис 17:7; 29:15-16; 43:7; 45:9-13; 51:13; 54:5; Иер 27:5; Ос 8:14; Зах 12:1; Мал 2:10.
- ¹⁰ См., например, Иов 10:9; 31:15; Пс 8:6 (СП 8:7); 89:48 (СП 88:48); 95:6 (СП 94:6); 104:24, 30 (СП 103:23, 30); 119:73 (СП 118:73); 139: 15-16 (СП 138:15-16); Притч 14:31; 17:5; 22:2; Еккл 3:11; 12:1; Неем 9:6. О теме творения в библейских Псалмах и литературе Премудрости см. особенно Brown and McBride, *God Who Creates*, главы 5-9 (статьи Джеймса Лютера Мейза, Патрика Миллера, Уильяма Брауна и Карен Пидкок-Лестер).
- ¹¹ Относительно аллюзий на Быт 1-2 см. особенно Иов 10:9; Пс 8:6 (СП 8:7). Относительно творения словом Божиим см. особенно Пс 33:6, 9 (СП 32:6, 9).
- ¹² См. анализ учения о творении в литературе Премудрости, например, в: James L. Crenshaw, ed., *Studies in Ancient Israelite Wisdom* (New York: Ktav, 1976), 22-35; Leo G. Perdue, *Wisdom and Creation: The Theology of Wisdom Literature* (Nashville: Abingdon, 1994).
- ¹³ Полезный обзор и анализ шумерских мифов, связанных с обожествленной сексуальностью и творением/плодородием, включая ритуалы сакрального брака, см. особенно: Tikva Frymer-Kensky, *In the Wake of the Goddesses: Women, Culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth* (New York: Free Press/Maxwell Macmillan, 1992), 9-80; ср. Samuel Noah Kramer, *The Sacred Marriage Rite: Aspects of Faith, Myth, and Ritual in Ancient Sumer* (Bloomington: Indiana University Press, 1969). Краткий обзор древних ближневосточных мифов и темы обожествленной сексуальности в них см. особенно в Foster R. McCurley, *Ancient Myths and Biblical Faith: Scriptural Transformations*

- (Philadelphia: Fortress, 1983), 74–103. О богинях, связанных с темой обожествленной сексуальности в Месопотамии, см. например, Joan Goodnick Westenholz, “Great Goddesses in Mesopotamia: The Female Aspect of Divinity,” *JSEAS* 29 (2002): 9–27.
- ¹⁴ См. Samuel Noah Kramer, *From the Poetry of Sumer: Creation, Glorification, Adoration* (Berkeley: University of California Press, 1979), 30.
- ¹⁵ Stephen Langdon, *Sumerian Liturgical Texts* (Philadelphia: University Museum, University of Pennsylvania, 1917), 292.
- ¹⁶ См. Samuel Noah Kramer, *The Sumerians: Their History, Culture, and Character* (Chicago: University of Chicago Press, 1963), 179. [Цит. по: В.В.Емельянов, *Древний Шумер. Очерки культуры* (СПб: «Петербургское востоковедение», 2001). — Прим. пер.]
- ¹⁷ См. “The Birth of Shulgi in the Temple of Nippur,” translated by Jacob Klein (COS 1.172:553). [Цит. по: В.В.Емельянов, *Древний Шумер. Очерки культуры* (СПб: «Петербургское востоковедение», 2001). — Прим. пер.]
- ¹⁸ Gwendolyn Leick, *Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature* (London: Routledge, 1994), 21.
- ¹⁹ Подробнее об обряде священного брака и релевантных текстах см. особенно: Frymer-Kensky, *In the Wake of the Goddesses*, 50–57; Jacob Klein, “Sacred Marriage,” *ABD* 5:856–870; Kramer, *The Sacred Marriage Rite*, passim; Diane Wolkstein & Samuel Noah Kramer, *Inanna, Queen of Heaven and Earth: Her Stories and Hymns from Sumer* (New York: Harper & Row, 1983).
- ²⁰ См. “The Sacred Marriage of Iddin-Dagan and Inanna,” translated by Thorkild Jacobsen (COS 1.173:558). [Цит. по: В.В.Емельянов, *Ритуал в древней Месопотамии* (СПб: «Азбука-классика», «Петербургское востоковедение», 2003. — Прим. пер.)]
- ²¹ См. Jacob Klein, ed., *Three Sulgi Hymns* (Tel Aviv: Bar-Ilan University Press, 1982), 124–125. Шулги был вторым царем Третьей династии Ура (около 2094–2047 годов до н.э.).
- ²² See Frymer-Kensky, *In the Wake of the Goddesses*, 53. Фраймер-Кенски (с. 51–52, 221, 223) цитирует возможные более поздние примеры месопотамского священного брака, с участием других богинь: Баба (молодая богиня, особенно известная своей связью с городом Лагашем) совокупляется ради плодородия города с партнером, царем Лагаша (его и ее изображают люди в ходе ритуала); Нинисинна (богиня города Исины; III династия Ура) — партнерша царя Исины. Обзор других следов сакрального брака в Месопотамии во втором и первом тысячелетиях до н.э. см. особенно в: Klein, “Sacred Marriage,” 5:868–869; Martti Nissinen, “Akkadian Rituals and Poetry of Divine Love,” in *Mythology and Mythologies: Methodological Approaches to Intercultural Influences* (ed. R. M. Whiting; Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2001), 93–136.
- ²³ Геродот, *История*, 1.199 (см. Godley, LCL).

- ²⁴ Еще в конце 1950-х Уилфрид Ламберт писал: «Никто не сомневается, что культовая проституция была значима, особенно в культе Иштар» [Wilfried G. Lambert, "Morals in Ancient Mesopotamia," *JEOL* 15 (1957-1958): 195]. В 1992 году Джозеф Хили все еще уверенно утверждал: «Сакральная проституция, несомненно, была частью религии [древней Месопотамии]» (Joseph Healey, "Fertility Cults," *ADB* 2:792). Хороший обзор данных в пользу существования проституции на древнем Ближнем Востоке см. особенно в: Wilfried G. Lambert, "Prostitution," in *Aussenseiter und Randgruppen: Beiträge zu einer Sozialgeschichte des alten Orients* (ed. Volkert Haas; Xenia: Konstanzer althistorische Vorträge und Forschungen 32; Constance: Universitätsverlag, 1992), 127-157; Edwin M. Yamauchi, "Cultic Prostitution: A Case Study in Cultural Diffusion," in *Orient and Occident: Essays Presented to Cyrus H. Gordon on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday* (ed. Harry A. Hoffner Jr.; AOAT 22; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1973), 213-222.
- ²⁵ Среди представителей этого нового подхода: Phyllis A. Bird, "The End of the Male Cult Prostitute," in *Congress Volume: Cambridge, 1995* (ed. J. A. Emerton; VTSup 66; Leiden: E. J. Brill, 1997), 37-80; Frymer-Kensky, *In the Wake of the Goddesses*, 199-202; Elaine A. Goodfriend, "Prostitution (OT)," *ABD* 5:507-509; Mayer I. Gruber, "Hebrew *qēdēšāh* and Her Canaanite and Akkadian Cognates," *UF* 18 (1986): 133-148; S. M. Hooks, "Sacred Prostitution in the Bible and the Ancient Near East" (PhD diss., Hebrew Union College, 1985); Robert A. Oden Jr., *The Bible without Theology: The Theological Tradition and Alternatives to It* (San Francisco: Harper & Row, 1987), 131-153; Karel van der Toorn, "Cultic Prostitution," *ABD* 5:510-513; Joan Goodnick Westenholz, "Tamar, *QĒDĒŠĀ*, *QADIŠTU*, and Sacred Prostitution in Mesopotamia," *HTR* 82 (1989): 245-265.
- ²⁶ См. особенно обзор данных в: Robert A. J. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice: Texts and Hermeneutics* (Nashville: Abingdon, 2001), 48-49, 100-110; David F. Greenberg, *The Construction of Homosexuality* (Chicago: University of Chicago Press, 1988); Martti Nissinen, *Homoeroticism in the Biblical World: A Historical Perspective* (trans. Kirsi Stjerna; Minneapolis: Fortress, 1998), 28-34. В главе 5 мы вкратце рассмотрим эти данные в пользу существования мужской культовой проституции.
- ²⁷ См. Lambert, "Prostitution," особенно. 135-145. Ламберт (с. 142) подытоживает: «В Месопотамии всякая проституция была сакральной, поскольку сексуальный акт рассматривался как природная сила, действующая на благо человечества и персонифицированная в богине Инанне/Иштар. Однако в рамках данной профессии существовали вариации. Высокопоставленные жрицы, вроде нин-дингир-ра и соответствующих *entus* или *ugbabtus*, совокупались с правителями на основных сезонных праздниках, как минимум в некоторые периоды и в некоторых местах, и в наши дни это едва ли назвали бы проституцией. На другом конце спектра стояли женщины, которые искали чужезмцев на городских площадях и улицах,

но в своей функции были опять же «сакральными». Ламберт признает (142), что некоторые из этих женщин, видимо, имели «альтернативную работу» иного плана.

Относительно «надиту» он пишет, что их деятельность в качестве проституток не задокументирована, хотя они фигурируют как проститутки в одном лексическом списке (видимо, среднеавилонского периода). Впрочем, замечает Ламберт, «в данном случае молчание — особенно слабый аргумент. Ведь в современном мире ситуация аналогичная. Успешная западная проститутка может положить деньги в банк под проценты или инвестировать их в рынки и акции. И все это будет четко задокументировано. Однако ее доход от клиентов вообще не будет задокументирован, либо в лучшем случае задокументирован неформально (в виде записи в блокноте). Автор этих строк не готов отвергать лексические свидетельства, хотя, конечно, они могут быть применимы не ко всем периодам. А отсюда вытекает, что как минимум в некоторые периоды и в некоторых местах «надиту» были проститутками» (137–138). Сходную оценку см. в: Leick, *Sex and Eroticism*, 147–156.

²⁸ Eugene J. Fisher, “Cultic Prostitution in the Ancient Near East? A Reassessment,” *BTV 6* (1976): 225–236, проводит грань между «проституцией» (сексом за плату) и «ритуальной сексуальной связью», принимая библейские и внебиблейские свидетельства в пользу последней, но не первой. В принципе, он может быть прав в том отношении, что «проституция» не самое удачное обозначение сексуальных связей в рамках ближневосточных культов: не факт, что они всегда осуществлялись за плату. В последующей дискуссии о культовой сакрализации секса мы обычно не будем называть «проституцией» деятельность служителей культа, которые были вовлечены в ритуальные сексуальные отношения, но я лично склонен подозревать (на основе имеющихся фактов), что культовая проституция, мужская и женская, на древнем Ближнем Востоке действительно существовала.

²⁹ “From Pyramid Texts Spell 527,” translated by James P. Allen (*COS* 13:7). Упоминание о рождении Шу и Тефнут путем мастурбации (и плевания) содержится и в «Текстах саркофагов» (77) (см. упоминание в: *COS* 1:11). [Цит. по: И. В. Рак, *Мифы Древнего Египта* (СПб: «Петро-Риф», 1993). — *Прим. пер.*]

³⁰ См. “From Papyrus Bremner-Rhind,” translated by James P. Allen (*COS* 19:14). [Цит. по: И. В. Рак, *Мифы Древнего Египта* (СПб: «Петро-Риф», 1993). — *Прим. пер.*]

³¹ См. “The Creation by Atum,” translated by John A. Wilson (*ANET* 3); “The Repulsing of the Dragon and the Creation,” translated by John A. Wilson (*ANET* 6).

³² “From Papyrus Leiden I 350,” translated by James P. Allen (*COS* 1.16:23–24).

³³ “From “The Book of Nut,”” translated by James P. Allen (*COS* 1.1:5).

- ³⁴ Геродот, *История*, 1.182 (см. Godley, LCL), передает утверждения жрецов о том, что некая женщина имеет сексуальные отношения с Зевсом Фиванским (т. е. Амуном). Возможно, это происходило путем культовой проституции: божество олицетворяли жрецы. Страбон, *География*. 17.1.46 (см. Jones, LCL): «Зевсу же (Амону. — Р.Д.), которого они особенно почитают, они посвящают самую красивую и знатнейшую родом девушку (таких девушек греки называют «палладами»); она предается разврату, отдаваясь любому, кому хочет, пока не наступает естественное очищение ее тела; после очищения ее выдают замуж». [Цит. по: Страбон, *География в 17 книгах* (М.: Ладомир, 1994). — Прим. пер.]
- ³⁵ Ямочи ссылается на праздник Мина, бога плодородия, в Мединет-Абу (19-я династия) и праздник Хатор и Гора в Эдфу (птолемеевская эпоха) (Yamauchi, "Cult Prostitution," 217).
- ³⁶ Edward Frank Wente, "Egyptian Religion," ABD 2:410. См. ниже о значении этого факта в связи с отступническим поклонением Израиля золотому тельцу у Синая (Исх 32). Ср. Lise Manniche, «Goddess and Woman in Ancient Egypt», JSSEA 29 (2002): 7.
- ³⁷ Yamauchi, "Cult Prostitution," 217.
- ³⁸ Philo H.J. Houwink ten Cate, "Hittite History," ABD 3:224. Обзор хеттских божеств см. в: Hatic Gannet, «Hittite Religion», ABD 3:225-226.
- ³⁹ Кратко об этих мифах см. в: Gregory McMahon, «Anatolia», ABD 1:236-239. Переводы см. в: Harry A. Hoffner Jr., *Hittite Myths* (2d ed.; SBLWAW 2; Atlanta: Scholars Press, 1998), passim.
- ⁴⁰ См. «Elkunirša and Ašertu», translated by Gary Beckman (COS 1.55). [Цит. по: В.В. Иванов, *Луна, упавшая с неба* (М.: Художественная литература, 1977). — Прим. пер.]
- ⁴¹ См. особенно Neal H. Walls, *The Goddess Anat in Ugaritic Myth* (SBLDS 135; Atlanta: Scholars Press, 1992).
- ⁴² Баал («господин») встречается более 70 раз в качестве самостоятельного эпитета бога бури Хадада («громовержца»), почитавшегося отступническим Израилем во времена Судей (например, Суд 2:11, 13; 3:7; 6:31-32; 8:33; 10:6, 10; 1 Цар 7:4; 12:10), разделенного царства (например, Ахав — 3 Цар 16:31-33; 18:18; Охозия — 3 Цар 22:53; времена Ииуя — 4 Цар 10:18-28; Гофолия — 11:18; Манассия — 21:3). Однако Баал упоминается и в сочетании с другими понятиями [например, Баал-Берит — Суд 8:33; 9:4; Баал Пеорский — Числ 25:3, 5; Втор 4:3; Пс 106:28 (СП 105:28); Ос 9:10]. См. John Day, «Baal», ABD 1:545-549.
- ⁴³ Об Астарте в Писании см. Суд 2:13; 10:6; 1 Цар 7:3-4; 12:10; 31:10; 3 Цар 11:5, 33; 4 Цар 23:13. См. дискуссию в: John Day, «Ashtoreth», ABD 1:491-494. Упоминания о почитании, особенно женщинами, «владычицы небесной» (Иер 7:16-20; 44:15-19, 25), могут подразумевать синкретическую комбинацию Иштар и Астарты, а «плач по Таммузе» (Иез 8:14),

умершему любовнику владычицы, вполне мог составлять часть того же синкретического культа [Susan Ackerman, «“And the Women Knead Dough”: The Worship of the Queen of Heaven in Sixth-Century Judah,» in *Gender and Difference in Ancient Israel* (ed. Peggy L. Day; Minneapolis: Fortress, 1989), 109-124].

- ⁴⁴ О трех богинях Леванта — Анат, Ашере и Астарте — и о том, как со временем сливались их атрибуты, роли и функции, см., например, Johanna H. Stuckey, “The Great Goddesses of the Levant,” *JSEEA* 29 (2002):28-57. Создатели первых переводов Библии на английский язык (например, Библии короля Якова) понимали «Ашеру» как «рощу» (англ. grove) или деревянный культовый символ, а ученые до открытия угаритских текстов долго отождествляли ее с Астартой. Сейчас считается, что Ашера была самостоятельной богиней. В угаритских текстах Ашера — супруга Эля, главного бога, но в ханаанейском культе плодородия, описанном в ВЗ, она выглядит также супругой Баала (ср. тесную связь между ними в Суд 3:7; 6:25, 28, 30; 3 Цар 18:18-19; 4 Цар 23:4). Среди других упоминаний о богине Ашере в ВЗ: Суд 3:7; 3 Цар 15:13; 4 Цар 21:7. Возможно, эту богиню имеют в виду Ос 14:9 и Ам 8:14. Надписи VIII века до н.э., найденные в двух местах (Кунтиллет Аджруд и Хирбет Эль-Ком), упоминают о «Яхве и его Ашере». Судя по всему, синкретический культ, включавший почитание богини Ашеры, был довольно распространенным в народном израильском благочестии. См. Uzi Avner, “Sacred Stones in the Desert,” *BAR* 27/3 (2001):31-41; John Day, “Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature,” *JBL* 105 (1986): 385-408; J. A. Emerton, “Yahweh and His Asherah”: The Goddess or Her Symbol?», *VT* 49 (1999): 315-337; Frymer-Kensky, *In the Wake of the Goddesses*, 153-161; Judith M. Hadley, *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah: Evidence for a Hebrew Goddess* (New York: Cambridge University Press, 2000); Saul M. Olyan, *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel* (SBLMS 34; Atlanta: Scholars Press, 1988).

- ⁴⁵ Более подробную дискуссию (отражающую точку зрения, которая была основной до самого недавнего времени) и библиографию по древним ханаанейским культам плодородия, их теологии, мифологии и обрядовости, см. в: Marvin H. Pope, “Fertility Cults,” *IDB* 2:265; Healey, “Fertility Cults”; John Day, “Canaan, Religion of,” *ABD* 1:831-837. Некоторые современные исследователи энергично пытаются доказать, что свидетельства в пользу ритуального секса в культах плодородия не носят решающий характер (см. библиографию в прим. 25 выше). Однако в свете библейских свидетельств о ритуальном сексе на ханаанейских высотах и терминологических параллелей между ВЗ и угаритскими описаниями служителей культа в Угарите (см. ниже) преждевременно отказываться от позиции, которая до самого недавнего времени разделялась большинством ученых.

- ⁴⁶ Как мы указали в прим. 25, некоторые современные (главным образом, феминистские) авторы пытаются доказать, что эти термины не указывают на культовый ритуальный секс, да и вообще в ханаанейском культе Баала и Ашеры не было ритуального секса. Хотя слово «проституция» (в строгом смысле «секса за плату») и впрямь стоит использовать поосторожнее, пока я лично не вижу, чтобы исследования опровергали традиционное понимание библейских и внебиблейских (текстуальных и иконографических) данных, согласно которому ритуальный секс с участием служителей культа составлял очень важную часть ханаанейского культа плодородия. Обзор данных см. особенно в: Yamauchi, "Cultic Prostitution," 213–222.
- ⁴⁷ Jackie A. Naudé, "שָׁרָה" NIDOTTE 3:886.
- ⁴⁸ William F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel* (5th ed.; Baltimore: Johns Hopkins Press, 1968), 72.
- ⁴⁹ Полный перевод и интерпретацию см. в: John Gray, *Legacy of Canaan* (2d rev. ed.; VTSup 5; Leiden: E.J. Brill, 1965), 98–103. Этот текст каталогизируется по-разному (KTU 1.23 = CTA 23 = UT 52 = RS 2.002); процитированный отрывок взят из строк 31–64. Подробнее об этом ритуальном соблазнении см. в: Marvin H. Pope, *El in the Ugaritic Texts* (Leiden: E.J. Brill, 1955), 35–42. По мнению Поупа, женщины в данной сцене уже воспламенены страстью: «Поджаривание птицы не есть средство возбудить женщин, которые, видимо, уже разогреты и жаждут совокупления (образно названы «факелами»...), а ритуал, призванный устранить импотенцию Эля» [idem, рецензия на вышеупомянутую книгу Джона Грея; JSS 11 (1966): 235]. Похожие переводы см. в: CML 123–127; Cyrus H. Gordon, *Ugaritic Literature: A Comprehensive Translation of the Poetic and Prose Texts* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1 949), 57–62; Nicolas Wyatt, *Religious Texts from Ugarit: The Words of Ilmilku and His Colleagues* (BS 53; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1998), 324–335. Gordon, *Ugaritic Literature*, 57, называет этот текст «либретто религиозной драмы с музыкой... которое включает сценические указания». Наличие сценических указаний в тексте показывает, что таковы были ритуалы в ханаанейском культе.
- ⁵⁰ Pope, *El in the Ugaritic Texts*, 39, отмечает: «Поскольку угаритцы приписывали необычайную половую силу своему богу (например, Баал совокупляется с телицей 77 или 78 раз... и 1000 раз — с Анат)... неудивительно, что они наделяли божества гигантскими гениталиями».
- ⁵¹ См. перевод в: Gordon, *Ugaritic Literature*, 61.
- ⁵² Gray, *Legacy of Canaan*, 101, полагает, что «троекратное упоминание женщинами аналогии между поджариванием птицы и сексуальным возбуждением показывает, что перед нами ритуал подражательной магии и элемент главной темы текста, каковая есть *hieros gamos*. «Владыка» (*mt*) и «Папа» (*'ad*), возможно, суть бурлескные упоминания об Эле в его домашних возможностях. Однако, на наш взгляд, речь идет о муже двух женщин

или, возможно, нескольких мужьях в общем ритуале сексуального омоложения, где женщины в ритуальном совокуплении со своими мужьями (или теми, кто объявляется таковыми) сакрально соединяются с Элем Создателем (*bny bnwt*) и своим родоначальником».

⁵³ Об этой строке (строка 49) Поуп замечает: «Во всяком случае, совокупления, очевидно, не происходит, пока Эль не наклоняется и с объятием и поцелуем не оплодотворяет женщин» (Pope, *El in the Ugaritic Texts*, 40).

⁵⁴ Gray, *Legacy of Canaan*, 102, высказывает версию: «Повторение данного отрывка (семь раз?) отражает настрой праздничного собрания и, возможно, сексуальных вольностей в связи с этим».

⁵⁵ *Ibid.*, 101.

⁵⁶ См., например, категорические высказывания в: Dennis Pardee, *Ritual and Cult at Ugarit* (ed. Theodore J. Lewis; SBLWAW; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002), 234: «Ни в одном из этих корпусов (угаритских текстов и ВЗ. — Р.Д.) не обнаруживается культа плодородия, столь милого сердцу прежних поколений гебраистов и угаритологов. Сексуальная испорченность, которую некоторые приписывали ханаанейскому культу в целом, не оставила следа в вышепереведенных текстах (если не считать гипотетической возможности *hieros gamos* в тексте 28 [RS 24.291]». Любопытно, что Парди и Льюис не включают в свою книгу текст, переведенный Джоном Греем (KTU 1.23). Может быть, Грегорио дель Ольмо Лете правильно объясняет это умолчание тем, что сейчас угаритологи классифицируют KTU 1.23 как «культовый миф», а не как ритуал (Gregorio del Olmo Lete, *Canaanite Religion according to the Liturgical Texts of Ugarit* [trans. Wilfred G. E. Watson; Bethesda, Md.: CDL, 1999], 15). Однако такая позиция выглядит предвзятой. Категорическое отрицание Парди и Льюисом ритуалов, связанных с культом плодородия, в Угарите и Библии, тем более странно, что сам же Парди перевел текст под названием «Рассвет и сумерки (рождение милостивых и прекрасных богов)» (COS 1.87:274–283) и в предисловии признал «богослужебные аспекты текста» и «правдоподобие» его связи со священным браком (с. 275). Правда, в своем переводе Парди затушевывает сексуальный аспект данного богослужения. Однако в примечаниях он не отрицает «общего консенсуса, что «рукой» (*yd*) здесь эвфемистически назван «пенис»» (с. 280, прим. 48). И он согласен, что «сочетание слов, в других местах эвфемистически обозначающих мужской член, с глаголами «поднять», «опустить», «выстрелить» и последующим использованием птичьей плоти, поджаренной на жарких углях, видимо, подразумевает сексуальные аллюзии в соответствии с последующей сексуальной активностью, о которой сказано прямо» (с. 281, прим. 51). О других ученых, отрицающих наличие в Угарите (или вообще на древнем Ближнем Востоке) культовой проституции и культа плодородия, см. прим. 25 этой главы.

- ⁵⁷ Например, Уайатт (Wyatt, *Religious Texts from Ugarit*, 324) называет текст «Рождение милостивых богов» «богослужением священного брака». Лете включает данный текст в собрание угаритских богослужебных текстов под рубрикой «священный брак», полагая, что он, видимо, «исполнялся новым царем и богиней Пидрай (или ее представительницей) на брачном ложе (Lete, *Canaanite Religion according to the Liturgical Texts of Ugarit*, 212).
- ⁵⁸ Слово *’ēlohīm* можно понять и как «Бог», и как «боги». Не исключено, что подразумеваются оба смысла: имело место синкретическое богослужение. С одной стороны, Аарон прямо говорит, что праздник с золотым тельцом — «праздник ГОСПОДУ» (*ḥag ladonai*) (Исх 32:5). С другой стороны, слово «эти» (*’ēlleh*) в стихах 4 и 8 (буквально: «эти — твои *’ēlohīm*») предполагает множественность богов. Интересно, что библейские ссылки на данный отрывок подчеркивают оба аспекта: Неем 9:18 (*zeh* — единственное число); Деян 7:40 (*theous*, «боги» — множественное число).
- ⁵⁹ R. Alan Cole, *Exodus: An Introduction and Commentary* (TOTC 2; Downers Grove, Ill: InterVarsity, 1973), 214. Коул цитирует цикл Рас-Шамры (Баал I, стих 18), где описано превращение Баала в быка. Традиционные боги Египта (в том числе Апис и Хатор) были только что дискредитированы (десять «казней!»), и едва ли столь быстро вызвали бы у Израиля желание им поклониться. О почитании Баала и его жен в Египте (даже египтянами) во времена Нового царства см. ремарку Венте (Wente, «Egyptian Religion», 2:410): «За время существования Нового царства в Египте были приняты такие азиатские божества, как Астарта и Баал, Решеф и Анат... В Египте азиатские божества почитались египтянами в соответствии с египетскими культовыми практиками».
- ⁶⁰ Cole, *Exodus*, 215.
- ⁶¹ Walter C. Kaiser Jr., «Exodus», EBC 2:478. См. также Leslie C. Allen, «qxc;» NIDOTTE 3:797: «Более вероятно, что он (глагол *ṣāḥaq* в Исх 32:6. — Р.Д.) относится к сексуальной оргии». Ср. вероятные сексуальные оттенки этого понятия в других местах Торы: Быт 26:8; 39:14, 17.
- ⁶² John J. Davis, *Moses and the Gods of Egypt: Studies in the Book of Exodus* (Grand Rapids: Baker, 1971), 285. Ср. BDB 850, где констатируется связь глагола с «сексуальными ласками».
- ⁶³ John I. Durham, *Exodus* (WBC 3; Waco, Tex.: Word, 1987), 425. Обзор толкований этого отрывка см., например, в: John Makujina, «Additional Considerations for Determining the Meaning of *’ANŌT* and *’ANNŌT* in Exod. XXXII 18», VT 55 (2005): 39–46 (хотя я не согласен с выводом, что в первых двух случаях глагол *’ānā* означает «отвечать», а в третьем — «петь»; более естественно считать, что в пределах одного стиха глагол имеет одинаковый смысл, который лишь усиливается в пизле).
- ⁶⁴ Ariella Deem, «The Goddess Anath and Some Biblical Hebrew Cruces», JSS 23 (1978): 25–30.

- ⁶⁵ Robert M. Good, "Exodus 32:18," in *Love and Death in the Ancient Near East: Essays in Honor of Marvin H. Pope* (ed. John H. Marks and Robert M. Good; Guilford, Conn.: Four Quarters, 1987), 141.
- ⁶⁶ Cole, *Exodus*, 218.
- ⁶⁷ Ibid.
- ⁶⁸ BDB 828. См. Davis, *Moses and the Gods of Egypt*, 285.
- ⁶⁹ Good, "Exodus 32:18," 141.
- ⁷⁰ Cole, *Exodus*, 216.
- ⁷¹ BDB 276; ср. HALOT 276.
- ⁷² Gordon J. Wenham, *Numbers: An Introduction and Commentary* (TOTC 3; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1981), 184–185. Оба инцидента произошли сразу после божественного откровения (Исх 20; Числ 22–24) и попирали базовые принципы Завета, а за ними следовали перепись и уставы о жертвах и праздниках. Есть и внутренние параллели: идолопоклонство (Исх 32:8; Числ 25:3), умиротворение гнева Божьего через убийство идолопоклонников (Исх 32:26–28; Числ 25:7–8), отделение левитов/священников для служения Богу (Исх 32:29; Числ 25:11–13).
- ⁷³ Gary H. Hall, "הָלַל," NIDOTTE 1:1123, предупреждает: «О каждом использовании *znh* надо судить отдельно, с учетом литературного и социального контекста. Во многих случаях имеется в виду незаконный секс, а не секс за плату».
- ⁷⁴ О двойном блуде в ВЗ см. Aron Balorda, *The Jealousy of Phinehas in Numbers 25 as the Embodiment of the Essence of Numinal Marriage* (M.A. thesis, Andrews University, 2002), 98–126. Это явление существовало и в допотопную эпоху (Быт 6:1–4), и в эпоху патриархов (Быт 24:3; 26:34–35; 28:1–5; 34), и во времена Исхода и завоевания Ханаана (Исх 32; 34:15–16; Числ 25; Втор 7:3–4; 17:17; Нав 23:12–13), и в период судей и монархии (Суд 14:1–3; 16; 3 Цар 3:1–3; 11:1–8; 16:31; 2 Пар 18:1), и после плена (Езд 9:1–10:44; Неем 13:23–30; Мал 2:10–16). Под конец обзора плотского и духовного блуда Балорда заключает: «Обычно плотский блуд, особенно совершаемый коллективно, влечет за собой блуд духовный» (с. 99). Хотя в своем исследовании мы обычно рассматриваем эти виды блуда отдельно (для более систематической подачи материала), о глубокой связи между ними во всем ветхозаветном каноне нельзя забывать. О данной теме в Пророках и Писаниях мы поговорим далее в этой главе.
- ⁷⁵ S. Erlandsson, "זָנָה *zānāh*; זָנִים *z'nūnīm*; זָנָה *z'nūth*; תָּזַנְתָּ *taznūth*," TDOT 4:100, 102. Tikva Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible* (New York: Schocken, 2002), 217, пытается доказать, что данный рассказ «не имеет никакого отношения к сексу», поскольку глагол *zāpā* в своем основном значении говорит лишь о нарушении верности без сексуальных коннотаций. Неверность же, считает Фраймер-Кенски, здесь имеет «форму трапезы». Однако на самом деле, базовое значение *zāpā* связано именно с «сексуальной

неверностью». Образный же смысл — неверность Израиля Яхве — является лишь производным (и все равно связанным с браком!). См. Hall, NIDOTTE 1:1123: «Поскольку *zānā* относится к незаконному сексу, особенно в нарушение договора (связанного с помолвкой или браком), так может обозначаться неверность Израиля Завету. Ведь этот договор рассматривался как своего рода брак (Ос 2)».

76 R.K.Harrison, *Numbers* (WEC; Chicago: Moody, 1990), 337: «Мидианитянки, которые вместе с моавитянками кланялись этим богам, очевидно, были культовыми проститутками и участвовали в ритуалах культа плодородия, о которых упоминает Геродот (Геродот, 1.199. — Р.Д.)».

77 В разделе о сексуальности у Пророков мы подробнее поговорим о свидетельствах, касающихся «сакральной проституции» в местах, где совершался культ плодородия.

78 Harrison, *Numbers*, 336. Относительно угаритских текстов, имеющих отношение к данной ситуации, см. также 336, прим. 52.

79 Ibid., 336.

80 Нав 22:16–18; Пс 106:28–31 (СП: 105:28–31); Иез 20:21–26; ср. Откр 2:14.

81 См. Donald J.Wold, “The Meaning of the Biblical Penalty *karēth*” (PhD diss., University of California, Berkeley, 1978); также анализ в главе 5.

82 По-видимому, Молох был не богом плодородия, а ханаанейским хтоническим богом, связанным с культом умерших предков, возможно, родственным древнему ближневосточному богу Малику. В Карфагене существовало культовое жертвоприношение детей под названием «молах». См. George C.Heider, “Molech,” ABD 4:895–898. В израильской истории жертвы детей Молоху были связаны, главным образом, с долиной Тофет возле Иерусалима. Среди других библейских упоминаний о Молохе и/или жертвоприношении детей: Втор 12:31; 18:10; 4 Цар 16:3; 17:17, 31; 21:6; 23:10; Ис 57:5; Иер 7:31–32; 19:5–6, 11; 32:35; Иез 16:20–21, 36; 20:25–26, 30–31; 23:36–39; Пс 106:37 (СП 105:37); 2 Пар 33:6. Хотя Молох не был богом плодородия, связь с сексуальностью присутствует, поскольку принесение детей в жертву лишает семью плодов сексуального союза. Подробнее (включая библиографию) см. главы 5 и 11.

83 Об этом эпизоде мы поговорим подробнее в последующих главах в связи с темами проституции, секса и левиратного брака (главы 7, 10 и 11), а здесь, в контексте ритуального секса, отметим лишь, сколь тщательно продумана лексика. Вопреки утверждению некоторых современных толкователей, понятия *zānā* и *qēdēšā* вовсе не используются как попало. Иуда называет эту женщину просто «проституткой» (*zānā*), поскольку Фамарь в общении с ним выдала себя за таковую (Быт 38:15). Приятель же Иуды, общаясь с неизраильтянами — без сомнения, последователями ханаанейских культов плодородия, — говорит о «храмовой блуднице» (*qēdēšā*; Быт 38:21–22). (Быть может, он думает, что так ханаанеи будут лучше

относиться к Иуде.) Однако когда затем Иуде говорят, что его невестка «впала в блуд» и «беременна от блуда», опять появляется корень *znh* (соответственно *zāntā* и *liznūnīm*; Быт 38:24). См. Phyllis A. Bird, "The Harlot as Heroine: Narrative Art and Social Presupposition in Three Old Testament Texts," *Semeia* 46 (1989): 125-126, где констатируется эта тщательная градация.

- ⁸⁴ Day, "Canaan, Religion of," 1:835. См. также Naude, *NIDOTTE* 3:886. Ср. перевод в BDB 873: «храмовая проститутка» (англ. temple-prostitute). Мы уже привели выше (в основном тексте и примечаниях) материал по культовой проституции на древнем Ближнем Востоке, который также подтверждает, что понятия *qādēš* и *qēdēšā* в ВЗ относятся соответственно к служителям и служительницам культа, помимо прочего совершавших сексуальные обряды в культах плодородия. Даже многие феминистские авторы, отрицающие наличие культовой проституции в ханаанейских культах плодородия, «допускают возможность того, что обряды *qēdēšōt* могли включать сексуальность, хотя сами, совершающие обряды, и не считали это "проституцией"» [Gale A. Yee, «"She Is Not My Wife and I Am Not Her Husband": A Materialist Analysis of Hosea 1-2,» *Bibint* 9 (2001): 356]. См., например, Phyllis A. Bird, «"To Play the Harlot": An Inquiry into an Old Testament Metaphor,» in *Gender and Difference in Ancient Israel* (ed. Peggy L. Day; Minneapolis: Fortress, 1989), 87-88; Renate Jost, «Von "Huren und Heiligen": Ein sozialgeschichtlicher Beitrag,» in *Feministische Hermeneutik und erstes Testament: Analysen und Interpretation* (ed. Hedwig Jahnow; Stuttgart: Kohlhammer, 1994), 135. Карел ван дер Тоорн метко замечает, что вопрос о сакральной проституции на древнем Ближнем Востоке (включая Израиль) есть «область, в которой исследователям сложно абстрагироваться от эмоций. Скажем, некоторые авторы пытаются преуменьшить роль сакральной проституции в Израиле, исходя из плохо скрываемых апологетических мотивов, невзирая на целый ряд недвусмысленных текстов» [Karel van der Toorn, *From Her Cradle to Her Grave: The Role of Religion in the Life of the Israelite and the Babylonian Woman* (trans. Sara J. Denning-Bolle; BS 23; Sheffield, Eng.: JSOT Press, 1994), 102].

- ⁸⁵ Относительно библиографии и анализа см. особенно. Meredith G. Kline, *Treaty of the Great King-the Covenant Structure of Deuteronomy: Studies and Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963); Peter C. Craigie, *The Book of Deuteronomy* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 20-24.

- ⁸⁶ Steven A. Kaufman, "The Structure of the Deuteronomical Law," *Maarav* 1-2 (1978-1979): 105-158, цит. на с. 125. То, что заповеди Втор 12-26 последовательно разъясняют Декалог, понимал еще Филон Александрийский (который пытался сгруппировать заповеди Моисеевы по темам Декалога). Об этом же говорили деятели протестантской Реформации Лютер и Кальвин. Однако Кауфман приводит более обстоятельный анализ, учитывающий

композицию других древних ближневосточных юридических кодексов. См. также Georg Braulik, "Die Abfolge der Gesetze in Deuteronomium 12-26 und der Decalog," in *Das Deuteronomium: Entstehung, Gestalt, und Botschaft* (ed. Norbert Lohfink; Leuven: Leuven University Press, 1983), 252-272; idem, "Zur Abfolge der Gesetze in Deuteronomium 16, 18-21, 23: Weitere Beobachtungen," *Bib* 69 (1988): 63-92; Dennis T. Olson, *Deuteronomy and the Death of Moses: A Theological Reading* (OBT; Minneapolis: Fortress, 1994), 62-125, с некоторой модификацией схемы, предложенной Кауфманом.

⁸⁷ H. Ringgren, "כֹּהֲנִים *kōhēn*," TDOT 7:63.

⁸⁸ См. I.E.S. Edwards, C.J. Gadd, N.G.L. Hammonds, eds., *Early History of the Middle East* (3d ed.; Cambridge Ancient History 1/2; Cambridge: Cambridge University Press, 1971), 672.

⁸⁹ См. Roland de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions* (trans. John McHugh; New York: McGraw-Hill, 1961), 183-184.

⁹⁰ См. Baruch A. Levine, "Priests," IDBSup, 688.

⁹¹ Jacques B. Doukhan, "Women Priests in Israel: A Case for Their Absence," in *Women in Ministry: Biblical and Historical Perspectives* (ed. Nancy Vyhmeister; Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1998), 31. Ср. Clarence J. Vos, *Woman in Old Testament Worship* (Amsterdam: Judels & Brinkman, 1968), 194; Samuel Terrien, *Till the Heart Sings: A Biblical Theology of Manhood and Womanhood* (Philadelphia: Fortress, 1985), 78.

⁹² Hennie J. Marsman, *Women in Ugarit and Israel: Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East* (Boston: E.J. Brill, 2003), 544-545, показывает, что в третьем тысячелетии и первой половине второго тысячелетия до н.э. довольно многие египетские и месопотамские женщины занимали жреческие должности, но в середине второго тысячелетия и в первом тысячелетии жриц стало мало, и ими становились только женщины благородного происхождения.

⁹³ Ibid., 545.

⁹⁴ Ibid., 547.

⁹⁵ Некоторые ученые (особенно из скандинавской «школы мифа и ритуала») полагают, что литература Премудрости (особенно Притч 1-9) была написана в предостережение против чужеземных женщин, которые участвовали в культах плодородия. См. обзор с библиографией в: John Barclay Burns, "Proverbs 7, 6-27: Vignettes from the Cycle of Astarte and Adonis," SJOT 9 (1995): 20-36; ср. Robert H. O'Connell, «Proverbs vii 6-7: A Case of Fatal Deception in a "Woman and the Window" Type-Scene», VT 41 (1991): 235-241. Эта гипотеза сомнительна, хотя не исключено, что характер образов и впрямь включает полемику с культами плодородия (впрочем, данная литература содержит и предупреждения против безнравственных женщин в целом). Данная возможность более применима к Песни Песней. Что касается Притч и других Писаний (за пределами Песни Песней),

основания для подобных выводов слишком шаткие. Поэтому в данном разделе мы поговорим преимущественно о Пророках, где упоминания о культах плодородия недвусмысленны.

⁹⁶ Суд 8:27, 33.

⁹⁷ См. выше об Угарите и Ханаане.

⁹⁸ В угаритских текстах в качестве супруги Баала чаще всего фигурирует богиня Анат, но в ханаанейских культах плодородия супруга Баала — чаще всего Астарта (см. выше об Угарите и Ханаане).

⁹⁹ В Писании не всегда ясно, где речь идет о божестве/богине, а где об их культовом изображении. Относительно соответствующих предметов культа, см., например, William L. Reed, "Asherah," *IDB* 1:251-252; John Day, "Asherah," *ABD* 1:485-487. О вероятной связи как минимум некоторых каменных культовых столбов (*maṣṣēbôt*) с фаллическим символом, изображающим мужское божество, см. *idem*, "Canaan, Religion of," *ABD* 1:835.

¹⁰⁰ Вспомним слова Илии о том, что он единственный не совершил отступничества (3 Цар 19:14). Господь же сказал, что во всей земле Иудиной Ему сохранили верность лишь семь тысяч человек (3 Цар 19:18).

¹⁰¹ Аса: 3 Цар 15:12-13 (ср. 2 Пар 15:16). Илия: 3 Цар 18. Иосафат: 3 Цар 22:47 (СП 22:46). Иегу: 4 Цар 10:18-27. Иехояда: 4 Цар 11:17-18. Езекия: 4 Цар 18:4 (ср. 2 Пар 31:1). Иосия: 4 Цар 23:4-5, 7, 24 (ср. 2 Пар 34:3-7, 33). Если внимательно вчитаться в повествования, можно увидеть тонкую полемику с почитанием Ашеры. Например, о Иезавели сказано, что она подвела глаза сурьмой, украсила голову и встала у окна, когда Иегу вступал в Изреель (4 Цар 9:30). Ученые отметили сходство между этой картиной и изображением богини Ашеры как священной проститутки в древнем ближневосточном искусстве (см. *ANEP* 131) и высказали мысль, что здесь Иезавель по сути изображается (и отвергается!) как сама богиня. См. Peter R. Ackroyd, "Goddesses, Women, and Jezebel," in *Images of Women in Antiquity* (ed. A. Cameron and A. Kuhrt; Beckenham, Kent, Eng.: Croom Helm, 1983), 245-259; ср. Eleanor Ferris Beach, "Transforming Goddess Iconography in Hebrew Narrative," in *Women and Goddess Traditions in Antiquity and Today* (ed. Karen L. King; Minneapolis: Fortress, 1997), 242-249.

Относительно археологических свидетельств идолопоклонства в Иудее VIII-VII веков до н. э., см. особенно Jacob Milgrom, "The Nature and Extent of Idolatry in Eighth-Seventh Century Judah," *HUCA* 69 (1998): 1-13.

¹⁰² Поздние Пророки много говорят (с использованием глагола *zānā* и его производных) о блуде Израиля: «блудодействовать» [Иер 2:20; 3:1, 6, 8; Иез 16:15, 16, 17, 26, 28, 34, 41; 23:3, 5, 19, 30, 44; Ос 2:7 (СП 2:5); 3:3; 4:10, 12, 13-14, 15; 5:3; 9:1]; «блудить» [Иер 3:2; Иез 16:36; 23:27; 43:7; Ос 2:4 (СП 2:2)]; «блудодействия» (Иез 16:15, 20, 22, 33, 34; 23:8, 11, 14, 18, 19, 29, 35); «умножать блудодеяния» (Иез 16:25, 26, 29); «сделаться блудницей» (Ис 1:21); «необузданная блудница» (Иез 16:30); «вы сами на стороне

блудниц» (Ос 4:14); «выслушай, блудница...» (Иез 16:35); «блудодоеание» (Иер 3:9; Ос 6:10); «сильно блудодействовать» (Ос 1:2); «дух блуда» (Ос 4:12; 5:4); «блуд завладел сердцем» (Ос 4:10-11); «совершать половые акты» (Иез 23:43); «блудодействовать вслед мерзостей» (Иез 20:30); «расточать блудодоеания» (Иез 23:7); «совершать сексуальные оргии» (Ос 4:18). В одной только главе Иез 16 глагол *zānā* или его производные встречаются двадцать раз (плюс еще двенадцать — в Иез 23). Как мы покажем, многие из этих отрывков, видимо, подразумевают участие Израиля в культах плодородия (и тем самым, измену Яхве). Подробнее о метафоре измены у Поздних Пророков (особенно Ос 1-3; Иер 2-3; Иез 16, 23) см. главу 7, где речь пойдет о проституции.

- ¹⁰³ Как мы уже отметили, в 1980-1990-е годы в науке возникло направление, особенно связанное с исследованиями месопотамских и угаритских источников феминистскими авторами, которое отрицало наличие в Ханаане (в частности, во времена разделенного царства) культов плодородия с сексуальными обрядами. Утверждения пророков на сей счет отвергались. Например: «Не стоит принимать за чистую монету слова пророка (Осии. — Р.Д.) о том, что эти обряды включали секс» (Gale A. Yee, "Hosea," WBC 197). Однако в свете современных изысканий (см. выше о внебиблейских данных) многие феминистские ученые сейчас допускают, что сексуальные обряды были частью культа плодородия (хотя и не называют это «проституцией»). Например, вышеупомянутая исследовательница корректирует свою мысль следующим образом: «Трудно принимать за чистую монету слова пророка о том, что эти обряды включали *необузданную сексуальность* или *проституцию*» (Yee, «"She Is Not My Wife,"» 356). В примечании к этой фразе она пишет: «Мы не утверждаем, что женская сексуальность никогда не была частью культов плодородия». Еще пример: как было отмечено выше, Берд допускает наличие сексуальных обрядов (но не «проституции») у *qēdēšôt* в ханаанейских культах (Bird, "To Play the Harlot," 87-88).

- ¹⁰⁴ Marvin H. Pope, "A Divine Banquet at Ugarit," in *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays: Studies in Honor of William Franklin Stinespring* (ed. James M. Efrid; Durham, N.C.: Duke University Press, 1972), 193.

- ¹⁰⁵ Библийский автор здесь как бы нажимает на педаль (грамматика: гифиль, абсолютный инфинитив от корня *znh* + гифиль, имперфект от того же корня). Поэтому перевод «сексуальные оргии» (как в «Новом пересмотренном стандартном переводе» на английский язык) вполне удачен. Многие ученые полагают, что в Ос 4 упомянуты обряды культов плодородия. См., например, James L. Mays, *Hosea* (OTL; Philadelphia: Westminster, 1969), 75, в анализе осуждения Богом данного культа в Ос 4:11-14: «Кратко, но недвусмысленно, упомянуты сексуальные обряды культа плодородия, придающие реалистическую основу теме «блуда» у Осии. Священные

проститутки... были служительницами культа в святилищах, где практиковались культы плодородия. Жертвоприношения, сопровождавшиеся ритуальными связями, были призваны стимулировать сексуальную деятельность богов ради плодородия земли». В связи со стихом 18 Мейз замечает (78): «Ритуальному пьянству сопутствует разврат. Блуд — это сексуальность (в самом буквальном смысле) культов, в которых священные проститутки, а иногда и просто проститутки, играют свою роль (стих 14). Вино и женщины в святом месте! Богослужение превратилось в оргию!». Также Francis I. Andersen & David N. Freedman, *Hosea: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 24A; New York: Doubleday, 1989), 369-370: «Культовый давал израильтянам возможность случайных отношений... Судя по лексике стихов 13-14, мужчины обращаются к проституткам из святилищ, а женщины прелюбодействуют с мужскими проститутками... Имперфект в стихах 13-14 указывает на регулярное поведение мужчин и женщин... Из стиха 146 ясно, что распущенность и жертвоприношения были частью полноценного культа». Недавно к аналогичному выводу приходит Duane A. Garrett, *Hosea, Joel* (NAC 19a; Nashville, Tenn.: Broadman & Holman, 1997). В связи с Ос 4:136-146 Гарретт констатирует (124): «В данном отрывке Осия предельно ясно говорит, что израильтяне вступали в сексуальные отношения в ходе обрядов в святилищах». Правда, Ос 4 вроде бы не подтверждает старую гипотезу Вольфа о том, что израильтяне восприняли вавилонский обычай, описанный Геродотом — ритуальную дефлорацию женщин в храмах (см. выше о священной проституции на древнем Ближнем Востоке) — см.: Hans Walter Wolff, *Hosea: A Commentary on the Book of the Prophet Hosea* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1974), 86-87. Однако и в Книге Осии, и у других Пророков (см. выше) есть масса свидетельств тому, что в древнеизраильских святилищах имели место сексуальные обряды с участием храмовых проституток (как часть культа плодородия).

¹⁰⁶ См. фотографии и описания в: ANEP 1 60-65, 197-198, 470-473, 597-599. См. Ora Negbi, *Canaanite Gods in Metal: An Archaeological Study of Ancient Syro-Palestinian Figurines* (Tel Aviv: Tel Aviv University, Institute of Archaeology, 1976); Stuckey, "Great Goddesses of the Levant," 36-38, 41-43 (с дальнейшей библиографией); Miriam Tadmor, "Female Cult Figurines in Late Canaan and Early Israel: Archaeological Evidence," in *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays* (ed. Tomoo Ishida; Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1982), 139-174; and Hadley, *The Cult of Asherah*, 188-205.

¹⁰⁷ Далее в стихах 5-7 Осия распространяет эти образы на описание политического гнева, интриг и насилия в Израиле. В главе 12 мы поговорим о том, что эти страсти — часть пародии на подлинное позитивное исполнение человеческих желаний.

¹⁰⁸ Terrien, *Till the Heart Sings*, 60.

- ¹⁰⁹ Слово *rib* указывает на тяжбу у Осии и Михея: Ос 4:1; Мих 6:1-2. Иногда пророки пользовались синонимическим словом *mišpāt* («суд»): Мал 3:5; Иез 5:8. В современной научной литературе существует множество исследований по вопросу о тяжбах в связи с нарушением договора. См. вводную дискуссию и библиографию с многочисленными примерами из Библии в: John M. Bracke, «רִיב», *NIDOTTE* 3:1105-1106; Robert D. Culver, «רִיב», *TWOT* 2:845-846; Herbert B. Huffmon, «The Covenant Lawsuit in the Prophets», *JBL* 78 (1959): 285-95; J. Limburg, «The Root *RÎB* and the Prophetic Lawsuit Speeches», *JBL* 88 (1969): 291-304; Kirsten Nielsen, *Yahweh as Prosecutor and Judge: An Investigation of the Prophetic Lawsuit (rib-Pattern)* (trans. Frederick Cryer; JSOTSup 9; Sheffield, Eng.: Department of Biblical Studies, University of Sheffield, 1978).
- ¹¹⁰ Имеется в виду не профессиональная проститутка, а блудная жена. Bird, «To Play the Harlot», 75-94: «Судя по абстрактному существительному во множественном числе, речь идет об обычном поведении и склонности, а не о профессии» (с. 80).
- ¹¹¹ В связи с Ос 1-3 ученые спорят, в частности, по следующим вопросам. (1) Какой была Гомерь, когда Осия женился на ней? Означает ли фраза «жена блудница», что он женился на распутнице? (2) Кто назван «прелюбодейкой» в Ос 3:1-5: Гомерь или какая-то другая женщина? (3) Какова хронологическая последовательность глав 1 и 3? А именно события, описанные в главе 1, произошли до или после событий в главе 3?
- См. обзор и анализ гипотез в: Harold H. Rowley, *Men of God: Studies in Old Testament History and Prophecy* (London: Nelson, 1963), 66-97; R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), 861-868; Francis I. Andersen & David Noel Freedman, *Hosea: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 24A; New York: Doubleday, 1989), 118-141. Мой собственный анализ привел меня к следующим выводам: (1) Гомерь уже вела себя развратно, когда Осия женился на ней. (2) «Прелюбодейкой» в Ос 3 названа Гомерь. (3) События в главе 1 произошли до событий в главе 3. Деконструкционистские понимания Ос 1-3 не входят сейчас в нашу тему: см., например, Yvonne Sherwood, *The Prostitute and the Prophet: Hosea's Marriage in Literary-Theoretical Perspective* (JSOTSup 212; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1996).
- ¹¹² Bird, «To Play the Harlot», 89, метко замечает: «Патриархальному обществу легко увидеть вину падших женщин. Осия же говорит: ты, Израиль, ведешь себя в точности как такая женщина!». Неубедительны доводы некоторых современных исследователей, отрицающих существование баалического культа плодородия: например, Alice A. Keefe, «Women, Community, and Conflict: Rethinking the Metaphor of Female Adultery in Hosea 1-2» (PhD diss., Syracuse University, 1996), считает и культ плодородия, и культовую проституцию «научными фантазиями», предпочитая

понимать Книгу Осии в контексте «структурного насилия в израильском обществе».

- 113 См. Elaine J. Adler, *The Background for the Metaphor of Covenant as Marriage in the Hebrew Bible* (PhD diss., University of California, Berkeley, 1990), passim.
- 114 Обзор этих отрывков см. в: Victor Armenteros, «“YHWH, el Amante”: Modelos de Relacion Derivados de la Simbologia Matrimonial Veterotestamentaria,» *DavarLogos* 3 (2004): 139–166.
- 115 Moshe Weinfeld, “ברית, *bērith*,” *TDOT* 2:278.
- 116 Roy Gane, *Leviticus, Numbers* (NIVAC 3; Grand Rapids: Zondervan, 2004), 321.
- 117 Moshe Weinfeld, “Berit-Covenant vs. Obligation,” *Bib* 56 (1975): 125, прим. 5.
- 118 David Instone-Brewer, *Divorce and Remarriage in the Bible: The Social and Literary Context* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 34.
- 119 Balorda, “Jealousy of Phinehas,” 82. Герхард фон Рад считает ревность Бога «самым личностным из всех Его проявлений»: Gerhard von Rad, *Old Testament Theology* (trans. D.M.G. Stalker; 2 vols.; New York: Harper, 1962–1965), 1:207.
- 120 Balorda, “Jealousy of Phinehas,” 57–69, 78–86. Gane (*Leviticus, Numbers*, 718–719) отмечает, что в описании места, на котором Зимри дерзко взял мидьянянку Козби для секса, использован *hapaq legomenon*: «шатер» назван не обычным словом *’dhel*, а *qubbā*. Тем самым возникает игра слов: у Козби Пинхас пронзил «чрево» (*qēbā*; Числ 25:8). «Наказание соответствует преступлению» (с. 718).
- 121 Ср. Пс 106:31 (СП 105:31), где сказано, что вмешательство Пинхаса было «вменено ему в праведность в роды и роды во веки» (ср. сходную похвалу Аврааму за его веру в Господа: Быт 15:6).
- 122 В последующей раввинистической традиции именно глагол *hābab* будет обозначать любовь мужа и жены. См.: Michael L. Satlow, *Jewish Marriage in Antiquity* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2001), 234–235.
- 123 Анализ образа брака у Пророков применительно к Яхве см. в: Richtsjie Abma, *Bonds of Love: Methodic Studies of Prophetic Texts with Marriage Imagery* (*Isaiah* 50:1–3 and 54:1–10, *Hosea* 1–3, *Jeremiah* 2–3) (Assen, Neth.: Van Gorcum, 1999); Teresa Solà, *Jahvè, Espòs d’Israel: Poderosa Metàfora Profètica* (Barcelona: Claret, 2006).
- 124 James Luther Mays, *Hosea: A Commentary* (OTL; Philadelphia: Westminster, 1969), 45.
- 125 Относительно использования в данном отрывке слова *’ānā* в смысле «сексуальной связи по взаимному согласию» см. Deem, “The Goddess Anath,” 26–27. Разумеется, эти образы не следует понимать буквально: ср. *’ānā* обо всех стадиях цикла плодородия в Ос 2:23–24 (СП 2:21–22). Подробнее см. Mays, *Hosea*, 52–53. Мейз показывает, что игра слов между «Изреель» и «Я (т.е. Бог. — Р.Д.) посею» в 2:24–25 (СП 2:22–23) также имеет сексуальные

коннотации: в ходе полемики с ханаанейским культом плодородия Яхве изображается в качестве истинного источника плодородия.

126 Здесь я ориентируюсь на масоретское чтение *yādaʿ* («знать»; так и во многих современных переводах), а не на LXX и сирийский перевод («питать»). Тема «познания» красной нитью проходит через Книгу Осии, указывая на глубокие личностные взаимоотношения. См., например, Ос 2:22 (СП 2:20); 4:1, 6; 5:4; 6:3; 8:2; 13:4; ср. Ам 3:2. См. Gregory Vall, «Hosea and “Knowledge of God,”» TBT 39 (2001): 335–341.

127 См. использование слова *baʿal* в контекстах, подчеркивающих юридические права (например, Исх 21:3, 22; Втор 22:22; 24:4).

128 Ср. использование слова *iš*, когда речь идет о более глубоком личностном смысле (например, Быт 2:23 — 3:6, 16).

129 Многие феминистки полагают, что в Ос 1–3 (а также Иез 16; 23) Бог предстает в виде мужа, который подвергает жену всякого рода физическим и психологическим издевательствам. Анализ и критику такого подхода (а также библиографию) см. в главе 8.

130 Marguerite Paolantino, “God as Husband,” TBT 27 (1989): 303.

131 Joseph Blenkinsopp, *Sexuality and the Christian Tradition* (Dayton, Ohio: Pflaum, 1969), 40.

132 См. особенно. John W. Miller, ed., *Calling God “Father”: Essays on the Bible, Fatherhood, and Culture* (2d ed.; New York: Paulist, 1999); David R. Tasker, *The Fatherhood of God: An Exegetical Study from the Hebrew Scriptures* (PhD diss., Andrews University, 2001); idem, *Ancient Near Eastern Literature and the Hebrew Scriptures about the Fatherhood of God* (StBL 69; New York: Peter Lang, 2004).

133 Thomas McGovern, “John Paul II on the Millennium and God as Father,” *Homiletical and Pastoral Review* 99, no. 7 (1999): 9. Недоразумению особенно поспособствовала книга: Joachim Jeremias, *The Prayers of Jesus* (trans. John Reumann; Bible Series 8; Philadelphia: Fortress, 1964), 21. Иеремиас утверждал, что ВЗ мыслил Бога как Отца лишь народа в целом (и царя), и ни один еврей не осмелился бы называть в молитве Бога «Отцом». По его мнению, Иисус ввел нечто абсолютно новое, именуюя Бога *ʾAbbaʿ*. См. подробную дискуссию гипотезы Иеремиаса, доныне распространенной в: Tasker, “The Fatherhood of God,” 264, прим. 3. Также см. более короткое обсуждение в: Tasker, *Ancient Near Eastern Literature*, 114, 135.

134 Приведем эти отрывки в канонической последовательности (Еврейской Библии): Втор 32:6 (ср. 32:18); 2 Цар 7:12–14; Ис 63: 16; 64:7 (СП 64:8); Иер 3:4–5, 19–20; 31:7–9; Мал 1:6; 2: 10; Пс 68:5–7 (СП 67:5–7); 89:27 (СП 88:27); 103:11–14 (СП 102:11–14); Притч 3:11–12; 1 Пар 17:13; 22:10; 28:6; 29:10.

135 См., например, слова, реченные Богом фараону во времена Исхода: «Израиль — сын Мой, первенец Мой» (Исх 4:22). Ср. Втор 14:1; Ис 1:2; Ос 11: 1–4; Иер 31:20.

- ¹³⁶ Относительно адаптации на древнем Ближнем Востоке и в ВЗ см. главу 11.
- ¹³⁷ Ср. Пс 2:6–7, где божественная «адаптация» давидического царя реализуется при его вступлении на царство: «Я помазал царя Моего на Сионе, святой горе Моей. Возвещу определение ГОСПОДНЕ: Он сказал мне: Ты сын мой, Я ныне родил тебя».
- ¹³⁸ Tasker прав: хотя в подобных отрывках говорится об отцовстве Бога по отношению к Израилю в целом, для каждого человека остается «возможность... быть в личных отношениях с Богом» (Tasker, "The Fatherhood of God," 264).
- ¹³⁹ Tasker, "The Fatherhood of God," сокращено в: idem, *Ancient Near Eastern Literature*, passim.
- ¹⁴⁰ Miller, *Calling God "Father,"* 35–44, цитата на с. 35.
- ¹⁴¹ Ibid., 43.
- ¹⁴² Tasker, *Ancient Near Eastern Literature*, 207; ср. idem, "The Fatherhood of God," 305.
- ¹⁴³ Tasker, "The Fatherhood of God," 305. Таким образом, ошибаются экзегеты, которые подвергают библейский текст деконструкции и находят в нем негативный образ божественного отцовства. Например, Джулия О'Брайен высказала мысль, что в Книге Малахии Бог в своем отеческом качестве по отношению к Иудее являет лишь «грубую силу»: «У Малахии Бог выступает в виде грубого отца, который ожидает почитания и страха. Священники и народ — сыновья непочтительные. Их надо устыдить и поставить на место» [Julia M. O'Brien, "Judah as Wife and Husband: Deconstructing Gender in Malachi," JBL 115 (1996): 241–250, цитаты на сс. 242–243].
- ¹⁴⁴ См., например, Leila Leah Bronner, *Stories of Biblical Mothers: Maternal Power in the Hebrew Bible* (Dallas: University Press of America, 2004), 106–121; Paul R. Smith, *Is It Okay to Call God "Mother": Considering the Feminine Face of God* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1993), 51–77; Leonard Swidler, *Biblical Affirmations of Woman* (Philadelphia: Westminster, 1979), 30–35; Terrien, *Till the Heart Sings*, 51–70; Phyllis Trible, "Depatriarchalizing in Biblical Interpretation," JAAR 41, no. 1 (1973): 32–35; idem, *God and the Rhetoric of Sexuality* (OBT; Philadelphia: Fortress, 1978), 31–59.
- ¹⁴⁵ См. Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 68–69.
- ¹⁴⁶ Примечания в BHS предполагают ошибку переписчика, и это правдоподобно, поскольку другие местоимения, относящиеся к Яхве в том же стихе, имеют мужской род. А если действительно здесь использовано женское местоимение по отношению к Яхве, это уникальный случай в еврейском тексте ВЗ.
- ¹⁴⁷ Шесть случаев употребления *šadday* в Книге Бытия: 17:1; 28:3; 35: 11; 43:14; 48:3; 49:25. Подробнее см. William F. Albright, «The Names Shaddai and Abram», JBL 54 (1935): 180–193; David Biale, "The God with Breasts: El

- Shaddai in the Bible,” HR 21 (1982): 240-256; idem, *Eros and the Jews: From Biblical Israel to Contemporary America* (New York: Basic Books, 1992), 26.
- 148 Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 61.
- 149 Ibid., 62-63; cp. Arthur E. Zannoni, «Feminine Language for God in the Hebrew Scriptures,” *Dialogue and Alliance* 2, no. 3 (1988): 5.
- 150 Анализ текстов см. в: Mayer I. Gruber, “The Motherhood of God in Second Isaiah,” RB 90 (1983): 351-359. Однако я не согласен с одной из базовых предпосылок данной статьи: будто анонимный Второеисаия написал эти тексты, осознав «нечуткость» Иеремии и Иезекииля, которые использовали лишь мужские образы для Бога; дескать, Второеисаия считал более эффективным показать, что Бог стоит выше полов и вне полов, сообщив «позитивную и божественную ценность» как мужскому, так и женскому началу (с. 358-359). Я стою на евангельских христианских позициях: всю Книгу Исайи написал один автор в VIII веке до н.э., за столетия до Иеремии и Иезекииля. Аргументы в пользу единства Книги Исайи и ее датировки VIII веком до н.э. см., например, в: John Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 1-39* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 17-28.
- 151 Подробнее об этих материнских образах см. Gruber, “The Motherhood of God in Second Isaiah”; Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 64-67. См. Sarah J. Dille, *Mixing Metaphors: God as Mother and Father in Deutero-Isaiah* (JSOT Supp 398; Gender, Culture, Theory 13; London: T & T Clark, 2004), *passim*.
- 152 Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 31-59. В связи с *rhm* Трибл уделяет основное внимание Иер 31:15-22, но «путешествие метафоры» пролегал и через другие отрывки: Быт 20:1-18; 29:31-35; Втор 4:31; 1 Цар 1:1-20; 3 Цар 3:16-28; Ис 9:17 (СП 9:16); 27: 11; 46:3-4; 49:13-15; 63:7-64:12; Иер 1:5; 13:12-14; 20:14-18; Ос 2:23, 25 (СП 2:21, 23); Пс 22:9-10 (СП 21:9-10); 86:16 (СП 85:16); 103:8, 13 (СП 102:8, 13); 111:4 (СП 110:4); 112:4 (СП 111:4); 139:13-16 (СП 138:13-16); 145:8 (СП 144:8); Иов 10:18-19; 31:13-15; Плач 4:10; Неем 9:17.
- 153 Ibid., 33.
- 154 См. *ibid.*, 53, относительно данного перевода и доводов в его пользу.
- 155 Ibid., 50.
- 156 См. L. Juliana M. Claassens, “Rupturing God-Language: The Metaphor of God as Midwife in Psalm 22,” in *Engaging the Bible in a Gendered World: An Introduction to Feminist Biblical Interpretation in Honor of Katharine Doob Sakenfeld* (ed. Linda Day and Carolyn Pressler; Louisville: Westminster John Knox, 2006), 166-175.
- 157 Обзор литературы и обоснование этой гипотезы см. в: Richard M. Davidson, «Proverbs 8 and the place of Christ in the Trinity,” *JATS* 17 (2006): 34-43.
- 158 Ср. Притч 10:27; 14:27 и другие места библейского канона. «Никто, кроме Бога, не может сказать: «Кто нашел Меня, тот нашел жизнь», ибо только

Бог — источник всяческой жизни» [Elizabeth Achtemeier, *Preaching from the Old Testament* (Louisville: Westminster John Knox, 1989), 173].

159 Ср. Числ 11:16–17; 1 Цар 2:10; 10:1; 3 Цар 3:4–15; 10:9; Пс 2:7.

160 Ср. 2 Пар 15:2; Ос 5:6; Ам 5:4–6; 8:12; Иез 8:18; Втор 1:45; 4:29; Суд 10:11–12; Иов 35:12; Пс 22:3 (СП 21:2); 28:1 (СП 27:1); Ис 1:15; Иер 11:11, 14; 14:12; Мих 3:4; Зах 7:13.

161 Ср. 3 Цар 3:3; 1 Цар 2:30; Неем 13:26; Ис 48:14.

162 Ср. 3 Цар 3:13; 1 Пар 29:12; 2 Пар 1:12; 17:5.

163 Ср., например, Лев 25:18, 19; Иер 32:37.

164 Ср. Притч 29:18; Пс 19:10 (СП 18:10); 119:1–2 (СП 118:1–2). «Здесь Премудрость становится источником откровения... Это противоречит всему, что мы до сих пор узнали из Ветхого Завета, ибо источником откровения стал тварный мир» (Achtemeier, *Preaching from the Old Testament*, 173–174). Ахтмайер отмечает большинство из этих божественных прерогатив, усвоенных Премудростью, но вроде бы не осознает значения данного факта (ипостазирование!).

165 Michael D. Coogan, “The Goddess Wisdom: Where Can She Be Found?” in *Ki Baruch Hu: Ancient Near Eastern, Biblical, and Judaic Studies in Honor of Baruch A. Levine* (ed. Robert Chazan, William W. Hallo, Lawrence H. Schiffman; Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1999), 203.

166 Silvia Schroer, *Wisdom Has Built Her House: Studies on the Figure of Sophia in the Bible* (trans. Linda M. Maloney & William McDonough; Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2000), 27.

167 Так говорили о себе и цари, в каком-то смысле притязавшие на божественность или тесную связь с божеством: «Я Азитавадд, благословенный Баалом»; «Я Киламува, сын Хайи». Анализ параллелей с египетскими явлениями богов и (божественных) правителей о себе см. в новаторском исследовании: Christa Bauer-Kayatz, *Studien zu Proverbien 1–9* (WMANT 22; Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1966), 76–93.

168 Ср. Terrien, *Till the Heart Sings*, 94–95.

169 Schroer, *Wisdom*, 27. См. также, например, Bauer-Kayatz, *Studien*, passim; Carol A. Newsom, “Woman and the Discourse of Patriarchal Wisdom: A Study of Proverbs 1–9,” in *Gender and Difference in Ancient Israel* (ed. Peggy L. Day; Minneapolis: Fortress, 1989), 157; Roger N. Whybray, *Wisdom in Proverbs* (SBT 45; Naperville, Ill.: Allenson, 1965), 98–104.

170 Schroer, *Wisdom*, 28.

171 См. Davidson, “Proverbs 8,” 44–48.

172 См. особенно Cleon L. Rogers III, “The Meaning and Significance of the Hebrew Word *’āmôn* in Proverbs 8, 30,” *ZAW* 109 (1997): 208–221; ср. Patrick W. Skehan, “Structures in Poems on Wisdom: Proverbs 8 and Sirach 24,” *CBQ* 41 (1979): 365–379. В пользу этого смысла есть множество лексических данных и в ВЗ, и в родственных языках, и в позднем иврите, и в переводах.

Данный еврейский корень еще встречается в ВЗ как личное имя «Амон» (Неем 7:59; 3 Цар 22:26; 1 Пар 3:14; 2 Пар 33:20-25; Иер 1:2; 25:3; ср. другую форму этого еврейского имени, «Аммон», 2 Цар 3:2; 13:1; 1 Пар 3:1; 4:20). Он используется в Иер 52:15 (впрочем, спорно из-за параллели в 4 Цар 25:11). Возможно, это вариация слова *’otān*, которое в Песни Песней 7:2 явно означает «художник». Слово, видимо, встречается в финикийском (YMMANAI) как клеймо на кирпиче и, несомненно — в арамейском и северо-западном семитском языке со значением «архитектор». Засвидетельствовано оно и в аккадском языке, где, видимо, соотносится с *umtāni* («рабочий») и указывает на особый класс компетентных экспертов (музыкантов, квалифицированных ремесленников, мудрецов или ученых). В более позднем иврите оно означало «строитель», а его смысл в Притч 8:30 раввины понимали как «архитектор». Если учитывать древние переводы, в пользу данного понимания говорят несколько греческих переводов, Вульгата и сирийский перевод. Масоретская огласовка предполагает смысл «строитель». Аналогичным образом обстоит дело с аллюзией в Премудрости Соломона (7:21). Показателен и контекст в Притч 8, где делается акцент на упорядоченное строительство творения. Ср. слова «творить» (стих 26), «утверждать» (стих 27) и «основание» (стих 29).

173 Относительно истории интерпретации см. Davidson, “Proverbs 8,” 34-43.

174 Этот намек еще раз всплывает в Притч 30:4 (с аллюзией на сотворчество Отца и Сына) и осмысливается в данном ключе в Новом Завете (1 Кор 1:24, 30; Кол 2:2). Что касается упоминаний о «поставлении» Премудрости до создания мира (Притч 8:22-24), на них проливает свет параллель в Пс 2:6-7 (включая единственный другой случай употребления слова *lāsak*^{III}, «поставлять»), где Яхве поставляет мессианского царя (и использован образ рождения/адоптации). Таким образом, с позиции христианской евангельской экзегезы, можно предложить христологическое толкование: текст говорит не о времени, ранее которого Премудрость (Христос до воплощения) не существовала, а о времени его поставления на сыновство (при начале творения), в его роли Логоса, «Посредника» между бесконечным Богом и конечными тварями. Подробнее см. Davidson, “Proverbs 8,” 44-54.

175 Многие ученые, которые могут не принять предлагаемую здесь христологическую интерпретацию, все же усматривают указание на посредничество божественной фигуры в Притч 8. См., например, следующий вывод: «Структуры поэмы выстроены таким образом, что Премудрость изображена в виде высшего посредника между Богом и людьми» [Gale Yee, “An Analysis of Prov 8:22-31 according to Style and Structure,” *ZAW* 94 (1982): 64-65]. Ср. Frymer-Kensky, *In the Wake of the Goddesses*, 181; Samuel Terrien, *The Elusive Presence: The Heart of Biblical Theology* (San Francisco: Harper & Row, 1978), 355; Shirley Wurst, “Woman Wisdom’s Ways: Ecolinkship,” in *The Earth*

Story in Wisdom Traditions (ed. Norman C. Habel & Shirley Wurst; Earth Bible 3; Cleveland: Pilgrim, 2001), 59.

176 Françoise Mies, «“Dame Sagesse” en Proverbes 9: Une personification féminine?» *RB* 108 (2001): 161–183, цитата из английской аннотации (с. 161).

177 Мис отмечает, что в отличие от ситуации с госпожой Глупостью, которая неоднократно ассоциируется с «женщиной» (Притч 9:13; 11:16; 12:4), нигде не сказано о «госпоже Премудрости». Таким образом, симметрии нет. Глупость образно выведена в виде женщины, но Премудрости никакие специфически женские действия не свойственны («“Dame Sagesse” en Proverbes 9,» 166–171). В Притч 8 Премудрость высказывается от первого лица, поэтому грамматика не позволяет провести грань между мужским и женским родом (с. 172). Возражает Мис и многим толкователям, которые полагают, что Премудрость эротически «соблазняет» слушателей (понятие «любви!»): и в Библии в целом, и в Книге Притчей, в частности, «любовь» далеко не всегда носит эротический характер (с. 173–174).

Данное описание четко соответствует второму Лицу Троицы. Хотя В3 иногда использует женские образы для описания Яхве, а также говорит о Яхве в мужском роде («Он»), в конечном счете Яхве находится вне половых категорий.

178 Stanley J. Grenz, “Is God Sexual? Human Embodiment and the Christian Conception of God,” in *This Is My Name Forever: The Trinity and Gender Language for God* (ed. Alvin F. Kimel Jr.; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2001), 196–208.

179 Например, Blenkinsopp, 24–27; Tikva Frymer-Kensky, «Law and Philosophy: The Case of Sex in the Bible,” *Semeia* 45 (1989): 90–91; Pamela J. Scalise, “Women in Ministry: Reclaiming Our Old Testament Heritage,” *RevExp* 83, no. 1 (1986): 8.

180 Обоснование расхожей «традиционалистской» позиции, что Бог (в грамматическом плане) — мужского рода, но не мужчина, см., например, в: Paul Mankowski, «The Gender of Israel’s God,” in *This Is My Name Forever: The Trinity and Gender Language for God* (ed. Alvin F. Kimel Jr.; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2001), 35–61; and Donald D. Hook and Alvin F. Kimel Jr., “The Pronouns of Deity: A Theolinguistic Critique of Feminist Proposals,” in *This Is My Name Forever: The Trinity and Gender Language for God* (ed. Alvin F. Kimel Jr.; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2001), 62–87. Феминистки часто делают вывод, что библейский Бог — мужского пола. Отсюда пошла знаменитая фраза Мэри Дэйли: «Если Бог — мужчина, то мужчина — бог» (Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women’s Liberation* [Boston: Beacon, 1973], 19).

181 О женских атрибутах Духа см. Joan Chamberlain Engelsman, *The Feminine Dimension of the Divine* (Philadelphia: Westminster, 1979), 152 и passim. Об идее, что носителем женского начала является Сын, см. в: Margaret Farley,

«New Patterns of Relationship: Beginnings of a Moral Revolution,” TS 36 (1975): 641–643.

182 См. Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon, 1983), 67–71.

183 См. Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad, 1992), 213–214.

184 См. Frymer-Kensky, *In the Wake of the Goddesses*, 164: «У нас обычно отец ассоциируется с наказанием, а мать — с состраданием. Поэтому мы навешиваем ярлык «материнских» на те отрывки, в которых Бог являет сострадание, и ярлык «отцовских» на те, в которых Бог судит или возвещает наказание. Однако в самом библейском тексте такого разделения нет. Бог как Родитель не вписывается в наши обычные представления о роли отца и матери. Он судит, но и сострадает; Он наказывает, но и проявляет чуткость».

185 О некоторых таких попытках см., например, Merlin Stone, *When God Was a Woman* (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1978); Monica Sjöö & Barbara Mor, *The Great Cosmic Mother: Rediscovering the Religion of the Earth* (San Francisco: Harper & Row, 1987). Критику гипотезы о первоначальной «Богине-Матери» в доисторические времена см. в: Gary M. Beckman, “Goddess Worship-Ancient and Modern,” in “*A Wise and Discerning Mind*”: *Essays in Honor of Burke O. Long* (ed. Saul M. Olyan & Robert C. Culley; BJS 325; Providence: Brown Judaic Studies, 2000), 11–23.

186 Grenz, “Is God Sexual?” 212. Это возвращает нас к вопросу о том, что есть образ Божий в человеке (Быт 1:26–28); см. главу 1.

187 Terrien, *Till the Heart Sings*, 62. О фундаментальных различиях между Израилем и его соседями в плане сексуальности и божества Террьер пишет (с. 51):

«В нескольких отношениях религия древнего Израиля отличалась от других религий классического древнего Востока и средиземноморской античности, и прежде всего — в утверждении внеположенности Бога природе. Яхвисты и псалмопевцы, пророки и мудрецы никогда не отождествляли Бога с природой. И поэтому никогда не мыслили Бога в сексуальных категориях. Бог для них — ни мужчина, ни женщина... Они не боялись человеческой сексуальности, но знали, что сексуальность не может быть способом общения с Божественным.

Однако поскольку религиозный язык древнего Израиля был обусловлен человеческим опытом, Богу приписывали не только мужские, но и женские качества».

188 Когда в Притч 1–9 Бога представляет Премудрость, это не метафора, а ипостазирование. Соответственно, общая библейская закономерность не нарушается. Подробнее см. анализ выше и в: Davidson, “Proverbs 8”.

- ¹⁸⁹ Tasker, "The Fatherhood of God," 238–269; idem, *Ancient Near Eastern Literature*, 173–190. Разумеется, это не означает, что небесный Отец во всем действует как человеческий отец. О том, какой урок для людей и для отношений между отцами и сыновьями дает отцовство Бога, см. Tasker, "The Fatherhood of God," 269–284; idem, *Ancient Near Eastern Literature*, 191–200.
- ¹⁹⁰ Albert Wolters, "Cross-Gender Imagery in the Bible," *BBR* 8 (1998): 217–228, показывает, что «в библейских языках есть последовательная корреляция между мужским и женским грамматическим родом и природным полом» (219), причем кроссгендерные образы не нарушают эту корреляцию. Это касается и Бога: «Мужских гендерных обозначений Бога — сотни тысяч (в ВЗ и НЗ. — Р.Д.), а женские гендерные обозначения начисто отсутствуют. В грамматическом плане библейский Бог последовательно рассматривается как мужское начало» (сс. 224–225). Единственным (кажущимся?) исключением может быть Числ 11:15, где в масоретском тексте Моисей обращается к Богу с использованием женского местоимения: «Когда Ты (женский род. — Р.Д.) так поступаешь со мной, то лучше умертви меня». Однако, как мы уже сказали, местоименный суффикс в «пред очами Твоими» — мужской; в самарянском тексте данный стих содержит только мужскую форму. Поэтому, скорее всего, перед нами ошибка переписчика (как предполагается в примечаниях к BHS).
- ¹⁹¹ См. Hook and Kimel, "The Pronouns of Deity," 62–87; вопреки Smith, *Is It Okay to Call God "Mother,"* passim.
- ¹⁹² По этому вопросу я расхожусь с: Vern S. Poythress & Wayne A. Grudem, *The Gender-Neutral Bible Controversy: Muting the Masculinity of God's Words* (Nashville: Broadman & Holman, 2000), 233–289. Они хотят переводить словом «мужчина» даже такие понятия, как *'ādām*, которые в других местах Библии никогда не указывают на мужской пол, но лишь на «человека» или «человечество» вообще (включая мужчин и женщин). См. особенно David J. A. Clines, «עַדְּךָ, the Hebrew for "Human, Humanity": A Response to James Barr,» *VT* 53 (2003): 297–310.
- ¹⁹³ Elizabeth Achtemeier, "Why God Is Not Mother: A Response to Feminist God-Talk in the Church," *ChT* 37, no. 9 (1993): 20.
- ¹⁹⁴ Ibid., 22.
- ¹⁹⁵ Frymer-Kensky, *In the Wake of the Goddesses*, 47.
- ¹⁹⁶ В конце каждой главы раздела II мы поговорим о милости Божьей в связи с искажениями божественного замысла о человеческой сексуальности. Глубокое обоснование тезиса, что «герменевтика милости» составляет средоточие всей ветхозаветной фабулы, см. в: J. Clinton McCann Jr., «The Hermeneutics of Grace: Discerning the Bible's "Single Plot,"» *Int* 57 (2003): 9–15.
- ¹⁹⁷ О теме Божьей милости в ВЗ в целом, см. особенно: Jon Dybdahl, *Old Testament Grace* (Boise, Idaho: Pacific, 1990); Ronald M. Hals, *Grace and Faith in the Old Testament* (Minneapolis: Augsburg, 1980).

- ¹⁹⁸ Канонические библейские книги, прямо датированные после пленным периодом, не упоминают об идолопоклонстве. См. Paul E. Dion, "Did Cultic Prostitution Fall into Oblivion during the Postexilic Era? Some Evidence from Chronicles and the Septuagint," *CBQ* 43 (1981): 41–48. Эфраим Штерн проанализировал археологические данные с мест поселения израильтян и показал, что в послевоенных слоях уже не встречаются статуэтки, связанные с культами плодородия: «В персидский период мы видим нечто очень странное: в тех местах страны, в которых жили иудеи, не найдено ни единой культовой статуэтки! И это при том, что в Иудее (и чуть меньше в Самарии) было проведено множество раскопок и исследований. Такая ситуация резко контрастирует с более ранними периодами, когда по наличию или отсутствию культовых статуэток нельзя было отличить израильские места поселения от языческих» [Ephraim Stern, "What Happened to the Cult Figurines? Israelite Religion Purged after the Exile," *BAR* 15, no. 4 (1989): 22–29, 53–54].
- ¹⁹⁹ См., например, Denise Lardner Carmody, *Feminism and Christianity: A Two-Way Reflection* (Nashville: Abingdon, 1982); Carol P. Christ, *Rebirth of the Goddess: Finding Meaning in Feminist Spirituality* (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1997); idem, *She Who Changes: Re-imagining the Divine in the World* (New York: Palgrave Macmillan, 2003); Naomi Goldenberg, *Changing of the Gods: Feminism and the End of Traditional Religions* (Boston: Beacon, 1979); Grace M. Jantzen, *Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion* (Bloomington: Indiana University Press, 1999); Virginia Ramey Mollenkott, *Goddess: Human Responsibility and the Bible* (New York: Crossroad, 1988); Rosemary Radford Ruether, *Woman-Church: Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities* (San Francisco: Harper & Row, 1985). Обзор и критический анализ «движения за богиню» и современных феминистских работ, в которых избрана эта линия, см. особенно в: Jo Ann Davidson, "Modern Feminism, Religious Pluralism, and Scripture," *JATS* 10, nos. 1–2 (1999): 401–440; Daniel R. Heimbach, *True Sexual Morality: Recovering Biblical Standards for a Culture in Crisis* (Wheaton, Ill.: Crossway, 2004), 51–88, 297–310; idem, *Pagan Sexuality: At the Center of the Contemporary Moral Crisis* (Wake Forest, N.C.: Southeastern Baptist Theological Seminary Press, 2001); Mary A. Kassian, *The Feminist Gospel: The Movement to Unite Feminism with the Church* (Wheaton, Ill.: Crossway, 1992), 135–248; Aida Besançon Spencer & Donna F.G. Hailson, Catherine Clark Kroeger, William D. Spencer, *The Goddess Revival* (Grand Rapids: Baker, 1995).

Глава 4. Человеческая гетеросексуальность против гомосексуальности, трансвестизма и скотоложства

- ¹ Подробный обзор христианских воззрений (с их сторонниками) на гомосексуальность см. особенно в: L.R. Holben, *What Christians Think about*

Homosexuality: Six Representative Viewpoints (North Richland Hill, Tex.: Bibal, 1999). Здесь я разграничиваю гомосексуальность как ориентацию (склонность, расположенность, влечение) и гомосексуальную практику; я не углубляюсь в вопрос о том, является ли данная ориентация унаследованной или приобретенной (ибо нигде в Библии об этом не говорится). Как мы покажем, ВЗ осуждает гомосексуальную практику и потворство похотливому гомосексуальным мыслям. Гомосексуальность как ориентация, без сомнения, является расстройством и искажением эдемского идеала, но Писание не предполагает виновности за нее, как не осуждает и природных падших тенденций и искушений в похоти гетеросексуальной (если им не потворствовать).

В качестве пастырского отступления скажу, что не сомневаюсь: сила Божья может изменить и практику, и ориентацию. Иногда это и случается: см. Stanton L. Jones & Mark A. Yarhouse, *Homosexuality: The Use of Scientific Research in the Church's Moral Debate* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2000), 117–151. Тем не менее, как одни люди бросают курить, и им даже не хочется, а другие бросают, но борются со своим желанием всю жизнь, так одни гомосексуалы чудесным образом испытывают перемену ориентации, а другие преодолевают эту склонность всю жизнь. Виновность состоит не в ориентации, а в потворстве ей (в воображении или действиях). Аналогичное разграничение между практикой и ориентацией см. в: Robert A. J. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice: Texts and Hermeneutics* (Nashville: Abingdon, 2001), 37–38; ср. Thomas E. Schmidt, *Straight and Narrow? Compassion and Clarity in the Homosexuality Debate* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1995), 164–165; Stanley J. Grenz, *Welcoming but Not Affirming: An Evangelical Response to Homosexuality* (Louisville: Westminster John Knox, 1998), 119–125.

² Подробнее о древнем ближневосточном контексте см. особенно: Phyllis A. Bird, “The Bible in Christian Ethical Deliberation concerning Homosexuality: Old Testament Contributions,” in *Homosexuality, Science, and the “Plain Sense” of Scripture* (ed. David L. Balch; Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 173–176; J. Bottero & H. Petschow, “Homosexualität,” RLA 4:459–468; Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 44–56; David F. Greenberg, *The Construction of Homosexuality* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 124–135; Harry A. Hoffner Jr., “Incest, Sodomy, and Bestiality in the Ancient Near East,” in *Orient and Occident: Essays Presented to Cyrus H. Gordon on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday* (ed. Harry A. Hoffner Jr.; AOAT 22; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1973), 81–90; Martti Nissinen, *Homoeroticism in the Biblical World: A Historical Perspective* (trans. Kirsi Stjerna; Minneapolis: Fortress, 1998), 19–36, 144–152 (примечания); Ronald M. Springett, *Homosexuality in History and the Scripture: Some Historical and Biblical Perspectives on Homosexuality* (Washington, D.C.: Biblical Research Institute, 1988), 33–48; Donald J. Wold,

Out of Order: Homosexuality in the Bible and the Ancient Near East (Grand Rapids: Baker, 1998), 43–61.

- ³ Единственное возможное упоминание о гомосексуальности в этих более древних законодательных кодексах содержится в уставе о дворцовых евнухах в §187 [“The Laws of Hammurabi,” translated by Martha Roth (COS 2.131:347; ср. ANET 174)]: «Приемный сын дворцового евнуха или же приемный сын зикрум не может быть оспариваем по иску». [Цит. по пер. в: *Хрестоматия по истории Древнего Востока: учебное пособие. Часть I.* (М.: Высшая школа, 1980). — Прим. пер.] Однако и здесь не факт, что дворцовым евнухам была присуща гомосексуальная практика.
- ⁴ “The Middle Assyrian Laws,” translated by Martha Roth (COS 2.132:355; ср. ANET 181). [Цит. с небольшими изменениями по пер. в: *Хрестоматия по истории Древнего Востока: учебное пособие. Часть I.* (М.: Высшая школа, 1980). — Прим. пер.]
- ⁵ Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 46.
- ⁶ COS 2.132:355; ср. ANET 181.
- ⁷ Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 55.
- ⁸ Greenberg, *The Construction of Homosexuality*, 126.
- ⁹ Wold, *Out of Order*, 45, цитируя CAD N 1:197, где перечисляются такие значения: «вступать в незаконные сексуальные связи, блудить, вступать в незаконные связи неоднократно, разрешать сексуальные связи» (но не «насиловать»).
- ¹⁰ См. Wilfried G. Lambert, «Prostitution,” in *Aussenseiter und Randgruppen: Beiträge zu einer Sozialgeschichte des alten Orients* (ed. Volkert Haas; Xenia: Konstanzer althistorische Vorträge und Forschungen 32; Constance: Universitätsverlag, 1992), 146; ср. Jerrold S. Cooper, «Buddies in Babylonia: Gilgamesh, Enkidu, and Mesopotamian Homosexuality,” in *Riches Hidden in Secret Places: Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen* (ed. Tzvi Abusch; Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2002), 83.
- ¹¹ Wold, *Out of Order*, 45.
- ¹² Nissinen, *Homoeeroticism*, 25–26, цит. на с. 26.
- ¹³ Хотя кастрация — весьма суровое наказание, оно менее сурово, чем смертная казнь, которая иногда назначалась в месопотамском праве за прелюбодеяние. Подробнее об этом важном различии в мере наказания см. *ibid.*, 25.
- ¹⁴ См. A. Kirk Grayson & Donald B. Redford, *Papyrus and Tablet* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1973), 149.
- ¹⁵ Спорен перевод четвертой приметы в списке. Грейсон и Редфорда переводят ее в положительном смысле, но другие ученые понимают ее иначе: «Заботы охватят его на целый год и оставят его» (см. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 47).
- ¹⁶ Greenberg, *The Construction of Homosexuality*, 127.

- ¹⁷ См. литературу, касающуюся этой полемики, в главе 3, где мы подробнее говорили о культовой проституции на древнем Ближнем Востоке.
- ¹⁸ Эти тексты цитируются в: Nissinen, *Homoeroticism*, 32–33; Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 49. Ср. Wold, *Out of Order*, 48–49, который признает более широкую роль этих служителей, но все же называет «культовыми проститутками» эту гильдию в месопотамской и ханаанейской культурах. Lambert, “Prostitution,” 145–153, приводит дополнительные клинописные свидетельства в пользу существования в древней Месопотамии мужской сакральной проституции. Джоан Вестенхольц объясняет, почему гомосексуальные служители были связаны с культом Иштар: «Иштар способна к перемене сексуальных ролей, и служители культа подражали ей. В ее культе участвовали также транссексуалы и транвеститы» [Joan Goodnick Westenholz, “Great Goddesses in Mesopotamia: The Female Aspect of Divinity,” *JJSEA* 29 (2002):17].
- ¹⁹ Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 49. Ср. Greenberg, *The Construction of Homosexuality*, 127. Аккадское слово *assinni* пишется с клинописным значком UR.SAL, «пес-женщина», причем «пес», видимо, есть указание на мужской элемент в гендерной комбинации. См. Bottero & Petschow, “Homosexualität,” 4:7; Springett, *Homosexuality*, 44.
- ²⁰ “Ishtar’s Descent to the Nether World,” строки 218–220, translated by Samuel Noah Kramer (*ANET* 56)
- ²¹ Ibid., 49. См. сс. 48–49 относительно анализа и обоснования тезисов, связанных с культовыми проститутками мужского пола. Ср. Greenberg, *The Construction of Homosexuality*, 94–97.
- ²² Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 48.
- ²³ См. особенно Cooper, «Buddies in Babylonia», 73–85. Купер упоминает старую гипотезу Торкильда Якобсена, который затем сам от нее отказался.
- ²⁴ Перевод части этого эпоса, который может подразумевать гомосексуальные отношения Гильгамеша с Энкиду см. в: ibid., 77–79 [ср. “The Epic of Gilgamesh” I ii 54–63, 151–164, следуя нумерации в: C. Wilcke, “Die Anfänge des akkadischen Epen,” *ZA* 67 (1977): 200–211]. Гринберг (Greenberg, *The Construction of Homosexuality*, 112–113) усматривает намеки на сексуальные отношения между ними в сексуальной игре слов в эпизодах со снами. Напротив, Уолд приводит прямые указания эпоса на гетеросексуальность Гильгамеша и Энкиду (Wold, *Out of Order*, 49); см. *ANET* 97. О представителях этого спора и их дальнейших аргументах см. особенно Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 50–51.
- ²⁵ William L. Moran, “New Evidence from Mari on the History of Prophecy,” *Bib* 50 (1969): 29–31.
- ²⁶ Подробнее см. Wold, *Out of Order*, 51; см. 50–51.
- ²⁷ “Hittite Laws,” translated by Harry A. Hoffner Jr. (COS 2.19:118; ср. *ANET* 196).

- ²⁸ Hoffner, *ibid.*, разъясняет в примечании к этому закону: «Поскольку речь идет об отношениях между кровными родственниками, перед нами, видимо, не общий запрет на гомосексуальный секс, как в Лев 20:13».
- ²⁹ См. перевод в: William K. Simpson, *The Literature of Ancient Egypt* (New Haven: Yale University Press, 1972), 120.
- ³⁰ См. перевод в: Grayson and Redford, *Papyrus and Tablet*, 76.
- ³¹ См. перевод в: Raymond O. Faulkner, ed. & trans., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts* (2 vols. Oxford: Oxford University Press, 1969), 2:162, 264; ср. 1:93-94 относительно гомосексуальной связи с Осирисом в «Текстах пирамид».
- ³² Lise Manniche, "Some Aspects of Ancient Egyptian Sexual Life," *AcOr* 38 (1977): 14
- ³³ См. Wold, *Out of Order*, 56. Об испорченности Пепи II см.: Donald Redford, *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1992), 58.
- ³⁴ Greenberg, *The Construction of Homosexuality*, 130, дает ссылки по этим данным (касательно маникюрщиков и парикмахеров фараона Ниусерры, а также фараона Эхнатона).
- ³⁵ Coffin Texts VI, 258 f-g = Spell 635. См. перевод в: Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 52. См.: Raymond O. Faulkner, ed. & trans., *The Ancient Egyptian Coffin Texts* (3 vols.; Warminster, Eng.: Aris & Phillips, 1973-1978), 2:216, где дан такой перевод: «Атум не имеет власти надо мной, и я насилюю его заднюю часть».
- ³⁶ Цит. в: Greenberg, *The Construction of Homosexuality*, 134.
- ³⁷ Wold, *Out of Order*, 59.
- ³⁸ См. перевод Джона Уилсона: ANET 34-35.
- ³⁹ Greenberg, *The Construction of Homosexuality*, 133.
- ⁴⁰ Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 53, цитирует надпись из Эдфу, которая «содержит запрет на совокупление с *nhk* или *hmtw* — понятия, ассоциирующиеся с женоподобным трусом или пассивным партнером».
- ⁴¹ См. Delbert Hillers, "The Bow of Aqhat: The Meaning of a Mythological Theme," in *Orient and Occident: Essays Presented to Cyrus H. Gordon on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday* (ed. Harry A. Hoffner Jr.; AOAT 22; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1973), 74.
- ⁴² См., например, Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis* (trans. Israel Abrahams; 2 vols.; Jerusalem: Magnes, 1961-1964), 2:151-152; Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1-17* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 322-323; Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15* (WBC 1; Waco, Tex.: Word, 1987), 198-201. Ср. H. Hirsch Cohens, *The Drunkenness of Noah* (University: University of Alabama Press, 1974), 13-21; Коэнс рассуждает о «злорадном взгляде» Хама (с. 18), «запрете на разглядывание» и высказывает гипотезу, что «разглядывание» передавало силу (глядя на обнаженного отца, Хам приобрел его потенцию). Однако мнение Коэнса не подтверж-

дается ни данным отрывком, ни другими местами Писания, оперируя лишь «натяжками с этимологиями» (Wenham, *Genesis 1-15*, 200). Относительно других сторонников этой интерпретации см. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 64, прим. 61.

- 43 Современные обширные обоснования вывода о том, что преступление Хама состояло в инцестном гомосексуальном изнасиловании отца см., например, в: Wold, *Out of Order*, 65-76; Nissinen, *Homosexualism*, 52-53; Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 64-71 (относительно других сторонников данной теории см. с. 65, прим. 63). Уолд следует гипотезе, высказанной еще рабби Самуилом бен-Меиром (Рашбам, около 1080-1174) и в трактате «Санхедрин» (70a) Вавилонского Талмуда. Обратная сторона гипотезы — получается, что Ной совершил инцест с сыном. Илона Рашкоу попыталась подтвердить ее фрейдистскими психоаналитическими выкладками на тему Эдипова комплекса и феминистским отказом от предполагаемой андроцентрической точки зрения повествователя [Ilona N. Rashkow, «Daddy-Dearest and the “Invisible Spirit of Wine,”» in *Genesis* (ed. Athalya Brenner; FCB² 1; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1998), 82-98].

- 44 См. Frederick W. Bassett, “Noah’s Nakedness and the Curse of Canaan: A Case of Incest?” *VT* 21 (1971): 232-237.

- 45 *HALOT* 1:192, s.v. נָחָא.

- 46 Cassuto, *Genesis*, 2:151.

- 47 Wenham, *Genesis 1-15*, 200.

- 48 *Ibid.*

- 49 По ходу дела отец, возможно, еще и наказывается через судьбу потомков — факт, который имеет колоссальную повествовательную значимость для последующих рассказов Пятикнижия об изгнании ханаанеев. Перед нами сочетание двух библейских понятий, которые Давид Даубе называет «наказанием правителя» и «общинной ответственностью» [David Daube, *Studies in Biblical Law* (New York: Ktav, 1969), 176 (см. полную дискуссию на сс. 154-189)]. Даубе объясняет (с. 176): «Глава дома, особенно основатель или потенциальный основатель знаменитого дома, неизменно воспринимался в древности как своего рода правитель, как заинтересованный «владелец» дома, пусть даже еще не рожденных поколений. Поэтому почти всегда, когда нарушителю возвещается семейное проклятье, идея общинной ответственности, ответственности всех членов семьи за его нарушение, идет рука об руку с идеей наказания правителя, который получает возмездие через бедствия на своих сыновей и внуков».

- 50 Н. С. Leupold, *Exposition of Genesis* (Columbus, Ohio: Wartburg, 1942), 350. Отметим, что проклинается Ханаан, а не Хам. Толкователи, которые пытались обосновывать этим текстом рабство (особенно в XIX веке), забывали, что прокляты здесь только потомки Ханаана (т.е. ханаанеи), а не вся хамитская раса. Подробнее см. Willard M. Swartley, *Slavery, Sabbath, War,*

and Women: Case Issues in Biblical Interpretation (Conrad Grebel Lectures, 1982; Scottdale, Pa.: Herald, 1983), 33–40.

⁵¹ Warren Austin Gage, *The Gospel of Genesis: Studies in Protology and Eschatology* (Winona Lake, Ind.: Carpenter, 1984), 7–16.

⁵² См. HALOT 3:1159, s.v. פָּחַד, значение 10. Относительно других библейских примеров см. Песн 1:6; 6:116.

⁵³ Leupold, *Genesis*, 346.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Здесь очень важно слово «потворство»: как я уже отмечал в начале главы, Библия не призывает человека к ответственности за гомосексуальную наклонность как таковую.

⁵⁷ John Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), 93–95; ср. Daniel A. Helminiak, *What the Bible Really Says about Homosexuality* (San Francisco: Alamo Square, 1994), 35–41.

⁵⁸ D.S. Bailey, *Homosexuality and the Western Christian Tradition* (New York: Longmans, Green, 1955; repr., Hamden, Conn.: Archon, 1975), 1–28, цитата на с. 4. Сходное толкование предлагают Ниссинен (Nissinen, *Homoeoticism*, 48–49) и другие авторы: разгневанные жители Содомы хотели нанести удар по достоинству Лота, обесчестив его гостей. Ср. Leland J. White, “Does the Bible Speak about Gays or Same-Sex Orientation? A Test Case in Biblical Ethics, Part I,” *BTB* 25 (1995): 20; Daniel Boyarin, «Are There Any Jews in the “The History of Sexuality”?» *JHSex* 5, no. 3 (1995): 348–353. Другие авторы перечислены в: Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 77, п. 99. Bailey, *Homosexuality*, 4.

⁶⁰ Ibid., 6.

⁶¹ См. Быт 11:6; 14: 16, 21. В других местах Книги Бытия *’anšê*, видимо, подчеркивает мужской пол: 17:27; 24:13; 26:7; 29:22; 34:20, 21; 38:22.

⁶² Sakae Kubo, *Theology and Ethics of Sex* (Washington, D.C.: Review and Herald, 1980), 74. Джеймс Уайт и Джеффри Нил правдоподобно объясняют, почему Лот предлагает дочерей мужчинам, окружившим его дом. Это объяснение учитывает, что во времена Лота хозяин считался обязанным защищать гостей, а также (отчасти) спасает Лота от обвинения в черствости к дочерям (предложил толпе мужчин изнасиловать их!): «Лот знал этих мужчин. Знал их образ жизни, их поступки... Возможно, он просто пытался выиграть время, понимая, что от его предложения все равно откажутся: до женщин этим мужчинам не было охоты. Возможно, он не видел угрозы своим дочерям, коль скоро люди, стоявшие перед ним, выказывали твердое и неколебимое желание удовлетворять свои сексуальные потребности лишь с мужчинами, а не с женщинами» [James R. White & Jeffrey

D.Niell, *The Same Sex Controversy: Defending and Clarifying the Bible's Message about Homosexuality* (Minneapolis: Bethany House, 2002), 35].

⁶³ James B.DeYoung, *Homosexuality: Contemporary Claims Examined in Light of the Bible and Other Ancient Literature and Law* (Grand Rapids: Kregel, 2000), 38–40, цитата на сс. 39–40.

⁶⁴ Ibid., 36. Относительно ссылок на труды многочисленных экзегетов, которые видят интертекстуальные параллели между этими повествованиями, см. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 91–92, прим. 125.

⁶⁵ См., например, Alice Ogden Bellis & Terry L.Hufford, *Science, Scripture, and Homosexuality* (Cleveland: Pilgrim, 2002), 100; Louis William Countryman, *Dirt, Greed, and Sex: Sexual Ethics in the New Testament and Their Implications for Today* (Philadelphia: Fortress, 1988), 30–31; George R.Edwards, *Gay/Lesbian Liberation: A Biblical Perspective* (New York: Pilgrim, 1984), 42–46; Choon-Leong Seow, “Textual Orientation,” in *Biblical Ethics and Homosexuality: Listening to Scripture* (ed. Robert L.Brawley; Louisville: Westminster John Knox, 1996), 22; Johanna Stiebert & J.T.Walsh, “Does the Hebrew Bible Have Anything to Say about Homosexuality?” *OTE* 14 (2001): 129–135. Лин Бехтель также соглашается, что у мужчин Содомы могли быть гомосексуальные намерения, но считает, что проблема — в попытке изнасилования, а не в гомосексуальности. По ее мнению, обличается здесь не похоть, а коллективная ксенофобия в адрес Лота и его гостей: Lyn M. Bechtel, “A Feminist Reading of Genesis 19:1–11,” in *Genesis* (ed. Athalya Brenner; FCB² 1; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1998), 108–128; idem, “Boundary Issues in Genesis 19:1–38,” in *Escaping Eden: New Feminist Perspectives on the Bible* (ed. Harold C.Washington, Susan Lochrie Graham & Pamela Thimmes; BS 65; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1998), 22–40. Однако Бехтель преувеличивает тему ксенофобии в данном отрывке. Как мы уже видели, повествователь рассказывает о данном эпизоде в выражениях, которые предполагают не только ксенофобию и содержат имплицитное осуждение гомосексуальной похоти и практики.

⁶⁶ Victor P.Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 18–50* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 34–35.

⁶⁷ Ibid., 35.

⁶⁸ Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 75–76.

⁶⁹ Дальнейшее обсуждение Быт 19 (помимо упомянутых исследований) см. в: Springett, *Homosexuality*, 55–58; White & Niell, *The Same Sex Controversy*, 27–51. Другой отрывок Пятикнижия, редко упоминаемый в дискуссиях о теме гомосексуальности в Библии, но учитываемый как минимум одним исследователем в качестве возможной ссылки на гомосексуальную активность (а именно, гомосексуальную игру детей), — фраза о том, что Измаил «играл» (*ṣāḥaq*) в присутствии Исаака (Быт 21:9). Джонатан Кириш полагает, что здесь глагол *ṣāḥaq* означает «ласкать», и Сарра увидела «сек-

суальную игру Измаила со своим маленьким братиком» (инцестное однополое детское приставание с целью заставить Исаака мастурбировать). См. Jonathan Kirsch, "What Did Sarah See?" *BRev* 14, no. 5 (1998):2, 49. И действительно, глагол *šāḥaq* может иметь сексуальные коннотации (см. Быт 26:8; Исх 32:6). Однако в данном случае, скорее всего, имеется в виду лишь «игра» без сексуального подтекста. См. главу 7.

Wold, *Out of Order*, 104.

Robert A.J. Gagnon, "The Bible and Homosexual Practice: Key Issues," in Dan O. Via & Robert A.J. Gagnon, *Homosexuality and the Bible: Two Views* (Minneapolis: Fortress, 2003), 63-64.

Roy Gane, *Leviticus, Numbers* (NIVAC 3; Grand Rapids: Zondervan, 2004), 321.

Bailey, *Homosexuality*, 58-59.

Louis M. Epstein, *Sex Laws and Customs in Judaism* (New York: Bloch, 1948), 138. В частности, основу для осуждения лесбиянства раввины усматривали в Лев 18:3 (Сифра Лев 18:3).

Гэггон связывает это с тем, что в Библии «сексуальная связь определялась, прежде всего, наличием пенетрации», а в лесбийских связях пенетрации нет. Что касается скотоложства, «видимо, считалось, что самцы не могут пенетрировать женщин». См. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 144. (О скотоложстве см. анализ далее в этой главе.) Однако это не означает, что запрет на мужскую гомосексуальную активность не применим и к женской гомосексуальной активности: как мы увидим, всякий однополый секс искажает и нарушает установленные Богом гендерные границы.

На мой взгляд, причина, по которой и мужчина, и женщина упомянуты в Лев 18 и 20 лишь в связи со скотоложством, проста: в последнем случае гендерно-нейтральный язык не включает животных, а потому при описании связей между людьми и животными не является имплицитно двусторонним (применимым к противоположному полу). Отсюда возникла необходимость прямо уточнить, что скотоложство запрещено не только мужчинам, но и женщинам.

Donald J. Wold, *The Meaning of the Biblical Penalty* Kareth (PhD diss., University of California, Berkeley, 1978). Резюмировано в: Wold, *Out of Order*, 144-147, цит. на с. 147 (см. с. 146 относительно преступлений, за которые в Библии налагается «карет»).

Michael A. Grisanti, "עֲרֵב," *NIDOTTE* 4:314; ср. HALOT 1702, עֲרֵב.

Относительно сторонников этой гипотезы см., например: Bailey, *Homosexuality*, 30; Boswell, *Christianity, Social Tolerance*, 99-102; J. Harold Ellens, *Sex in the Bible: A New Consideration* (Psychology, Religion, and Spirituality; Westport, Conn.: Praeger, 2006), 108-111; Helminiak, *Homosexuality*, 43-54; Letha Dawson Scanzoni & Virginia Ramey Mollenkott, *Is the Homosexual My Neighbor? Another Christian View* (San Francisco: Harper & Row, 1978), 59-61. Bird, "The Bible in Christian Ethical Deliberation," 160-161, отрицает связь

ветхозаветных запретов на гомосексуальную практику с ханаанейскими культами плодородия, но ее аргументы основаны преимущественно на расхожей феминистской предпосылке, что во времена израильской истории у ханаанеев не было культовых проституток мужского пола и что библейские утверждения суть лишь «полемические конструкты, которые не выказывают реального знания обличаемого института» (с. 173). Критику феминистской предпосылки Берд и ее других ее доводов в пользу современной гомосексуальной практики с позиции ВЗ см. в: Robert A. Gagnon, "The Old Testament and Homosexuality: A Critical Review of the Case Made by Phyllis Bird," *ZAW* 117 (2005):367-394.

⁷⁹ Boswell, *Christianity, Social Tolerance*, 100-101, как и многие другие ученые, усматривает в этой заповеди не абсолютное нравственное требование, а устав, связанный с нормами иудейской ритуальной нечистоты. Ср. Martin Noth, *Leviticus* (OTL; Philadelphia: Westminster, 1963), 16; Victor Paul Furnish, «"The Loyal Opposition" and Scripture,» in *The Loyal Opposition: Struggling with the Church on Homosexuality* (ed. Tex Sample and Amy E. Delong; Nashville: Abingdon, 2000), 36-37.

⁸⁰ P.J. Harland, "Menswear and Womenswear: A Study of Deuteronomy 22:5," *ExpTim* 110, no. 3 (1998):73. Ronald F. Youngblood, "עֲבָא [tô'ēbā] abominable [custom, thing]," *TWOT* 2:977, отмечает, что «мерзость может иметь физический, обрядовый или этический характер» и особенно «предполагает эстетическую и нравственную отвратительность». См. тщательный анализ использования данного термина в ВЗ: Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 117-120; Grisanti, *NIDOTTE* 4:314-318.

⁸¹ Joseph Jensen, "The Relevance of the Old Testament," in *Dimensions of Human Sexuality* (ed. Dennis Doherty; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1979), 7. Дженсен реагирует преимущественно на анализ темы гомосексуальности в Библии в: Anthony Kosnik et al., *Human Sexuality: New Directions in American Catholic Thought* (New York: Paulist, 1977), 188-196.

⁸² Jensen, "The Relevance of the Old Testament," 7-8. В качестве первоисточника для такого обобщения Дженсен использовал работу: Bottero & Petschow, "Homosexualität," 4:459-468.

⁸³ Подробнее см. особенно в: Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 129-132.

⁸⁴ Wold, *Out of Order*, 130. William J. Webb, *Slaves, Women, and Homosexuals: Exploring the Hermeneutics of Cultural Analysis* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2001), 197-198, показывает, что в композиции данного раздела Лев 18 стих о приношении детей Молоху, с его связью с темой потомства от сексуальной связи, логично помещен в переходе между запретами на некоторые гетеросексуальные отношения (стихи 6-20) и запретами на негетеросексуальные отношения (стихи 22-23). Джеймс Миллер предполагает связь между сексуальностью и культом Молоха в том плане, что Молоху

заранее посвящался первенец, отчасти подобно тому, как Анна посвятила Яхве своего будущего сына [James E. Miller, "Notes on Leviticus 18," *ZAW* 112 (2000):402–403]. David T. Stewart, *Ancient Sexual Laws: Text and Intertext of the Biblical Holiness Code and Hittite Laws* (PhD diss., University of California, Berkeley, 2000), 236–238, высказывает иную возможность. Стюарт признает (с. 236), что, исходя из содержания и контекста Лев 18:21, «данный отрывок должен касаться и темы идолопоклонства, и темы секса». По его мнению, уже в Книге Бытия идолопоклонство и прелюбодеяние относились к одной категории как «великие грехи» (Быт 20:9; 39:9; ср. Исх 32:21, 30–31); Лев 20:5 «прямо описывает культ Молоха как разновидность похоти, *zēnūt*». В свете Ис 58:3–5, где приношение детей (Молоху) связано с прелюбодеянием, Стюарт заключает, что с точки зрения Лев 20 и Исая, культ Молоха «увязывался — образно или более непосредственно — с блудом» (с. 239). Об этой связи секса и культа мы уже говорили выше в главе 3. Стюарт отмечает интертекстуальные связи между Лев 18:21 и 9 (а также рассказом о творении) и пытается доказать, что в конечном счете данная заповедь, как и все остальные в Лев 18 и 20, запрещает «неправильное использование крови и семени — жизненных субстанций, которые принадлежат Богу. Так, скотоложство искажает отношения видов и нарушает божественную прерогативу, а культ Молоха истребляет плод творения» (с. 259).

⁸⁵ Jensen, "The Relevance of the Old Testament," 5. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 130–131, иначе подходит еще к одному расхожему аргументу, связанному с культовой гомосексуальной практикой: «На древнем Ближнем Востоке гомосексуальные связи случались не только в контексте мужской культовой проституции. Такой контекст лишь был самым приемлемым для гомосексуальных связей в Месопотамии, особенно для пассивных партнеров. В нашей-то культуре думают, что запрет на мужскую культовую проституцию не включает добровольные, некультовые и любящие гомосексуальные отношения. На древнем Ближнем Востоке все было наоборот: запретить гомосексуальных культовых проституток означало любые гомосексуальные отношения».

⁸⁶ Webb, *Slaves, Women and Homosexuals*, *passim*, предлагает критерии для выявления постоянных/транскультурных заповедей и применяет эти критерии к темам рабства, роли женщин и гомосексуальности. Например, уставы Лев 18 и 20, с их контрастом между обычаями окружающей культуры и левитским законодательством, удовлетворяют критерию, который Уэбб назвал «предварительным движением» (с. 81–82). Если в древних ближневосточных обществах гомосексуальность широко практиковалась, Библия не приписывает Богу гомосексуальных актов, устраняет гомосексуальные практики из храмового культа и запрещает эти практики членам общества. «Со своим глобальным запретом на гомосексуальность

в общине Завета, Писание идет от окружающих культур в определенном направлении» (с. 82). По мнению Уэбба, здесь применим и критерий, основанный на «конкурентных возможностях»: «Компонент текста можно скорее считать транскультурным, если в это время и в этой обстановке более широкая культура предлагала другие конкурирующие возможности» (с. 152; см. дискуссию о применимости к гомосексуальности, сс. 155–157).

⁸⁷ Вопреки мнению Мильгрота упоминание о «земле» в этих отрывках не означает, что запрет на гомосексуальную деятельность был адресован лишь евреям и неевреям Земли Обетованной; ср. Jacob Milgrom, «Does the Bible Prohibit Homosexuality?» *BRev* 9, no. 6 (1993):11; idem, «How Not to Read the Bible,” *BRev* 10, no. 2 (1994):14, 48; idem, *Leviticus 1, 7-22: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3A; New York: Doubleday, 2000), 1568, 1786–1790. «Если довести толкование Мильгрота до логического конца, получится, что запреты на инцест, скотоложество и жертвоприношение детей необязательны для евреев диаспоры и язычников... Текст обращается к жителям Израиля, но отнюдь не развязывает руки всем остальным... Да, он имеет в виду определенную ситуацию. Однако это не лишает его актуальности для других ситуаций, особенно в вопросе о смешении полов, который выходит за пределы этнических границ» (Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 116, п. 185). Gane, *Leviticus, Numbers*, 327, далее показывает, что Книга Левит знает способ ограничить действенность заповеди Землей Обетованной. Для этой цели используется вступление: «Когда войдете в землю...» (Лев 14:34; 19:23; 23:10; 25:2). Однако в случае с Лев 18 и 20 ничего такого нет (относительно дальнейшей критики гипотезы Мильгрота см. *ibid.*, сс. 326–329). Другие свидетельства в пользу универсальности запрета, приведенные в настоящей дискуссии, также показывают ошибочность вышеупомянутой гипотезы.

⁸⁸ White and Niell, *The Same Sex Controversy*, 68.

⁸⁹ Wold, *Out of Order*, 130. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 136: «Все заповеди в Лев 18:6–23; 20:2–21 запрещают формы сексуального поведения, которые нарушают тварное устройство, задуманное Богом Израилевым!»

⁹⁰ Подробнее об этом принципе см. Samuel H. Dresner, «Homosexuality and the Order of Creation,” *Judaism* 40 (1991): 309–321. Дреснер задает важный риторический вопрос (с. 320): «Если отказаться от аргумента, основанного на устройстве творения и естественном законе, а также от идеи считать нормой гетеросексуальность в брачных узах, то на каком основании можно отвергать прелюбодеяние и педофилию, инцест и скотоложество?» Herman C. Waetjen, «Same-Sex Relations in Antiquity and Sexuality and Sexual Identity in Contemporary American Society,” in *Biblical Ethics and Homosexuality: Listening to Scripture* (ed. Robert L. Brawley; Louisville: Westminster John Knox, 1996), 105: «В вопросе о сексуальной идентичности не может быть компромиссов. Мужчина сотворен как мужчина, и должен

сохранять свою мужественность чистой и незамутненной. Отказываться от нее сексуально, играя роль противоположного пола, значит осквернять божественное устройство творения». Ср. Deborah F. Sawyer, *God, Gender, and the Bible* (Biblical Limits; London: Routledge, 2002), 35: «Классифицированный список запретных партнеров в Лев 18 усиливает барьеры, установленные в Быт 1–3». Ввиду этого изначального замысла о гендере, «даже если бы Библия не упомянула гомосексуальные акты, библейский подход к браку исключил бы их» [Maxie D. Dunnam, “The Creation/Covenant Design for Marriage and Sexuality,” in *Staying the Course: Supporting the Church’s Position on Homosexuality* (ed. Maxie D. Dunnam and H. Newton Malony; Nashville: Abingdon, 2003), 104]. Возможную теоретическую канву для транскультурного анализа библейских отрывков, которая даст критерии, основанные на Писании и укорененные в творении, см. в: Alexandru Breja, *A Biblical Approach to Transcultural Analysis* (доклад на ежегодном заседании Евангельского богословского общества; Атланта, 21 декабря 2003 года). Критерий постоянства применительно к библейским материалам напрямую соотносится с гомосексуальностью в: Webb, *Slaves, Women, and Homosexuals*, 123–145, особенно 131–133.

⁹¹ Об этой гипотезе и ее основных сторонниках см. выше.

⁹² Согласно этой гипотезе, Книга Левит запрещает гомосексуальные связи прежде всего потому, что они «растрачивают семя» и не ведут к рождению детей. Среди основных сторонников: David Biale, *Eros and the Jews: From Biblical Israel to Contemporary America* (New York: Basic, 1992), 29; Thomas B. Dozeman, “Creation and Procreation in the Biblical Teaching on Homosexuality,” *USQR* 49 (1995): 175–176, 179, 189; Sarah J. Melcher, “The Holiness Code and Human Sexuality,” in *Biblical Ethics and Homosexuality: Listening to Scripture* (ed. Robert L. Brawley; Louisville: Westminster John Knox, 1996), 98–99; Milgrom, “Does the Bible Prohibit Homosexuality?” 11; idem, “How Not to Read the Bible,” 14, 48; idem, *Leviticus* 17–22, 1567–1568. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 132–134, признает, что данная причина вполне возможна, с учетом Быт 1:28 («плодитесь и размножайтесь») и необходимости устранить всякую угрозу израильскому потомству. Однако она не может быть ни главной, ни основной, поскольку (1) не охватывает другие сексуальные запреты в Лев 18; (2) Лев 18 не запрещает ряд других сексуальных актов, не ведущих к деторождению (например, гетеросексуальные отношения во время беременности женщины); (3) мужские однополые связи весьма эмоционально названы «мерзостью». К этому стоит добавить еще более важное соображение: как мы уже отметили в главе 1, с самого начала даже гетеросексуальные отношения не сводились к необходимости деторождения.

⁹³ Основным сторонником этой гипотезы является Сол Олян: Saul M. Olyan, “And With a Male You Shall Not Lie the Lying Down of a Woman”: On the

Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13,» *JHSex* 5, no. 2 (1994): 203: «Возможно, анальные связи между мужчинами запрещены, чтобы предотвратить смешение двух оскверняющих субстанций (семени и кала. — Р.Д.), и тем самым предотвратить осквернение Земли Израилевой». См. сходную позицию в: Stephen F. Bigger, «The Family Laws of Leviticus 18 in Their Setting,» *JBL* 98 (1979): 202–203. Также Мартин Коэн помещает заповеди Лев 18 под рубрикой «неправильное использование семени»: Martin Samuel Cohen, «The Biblical Prohibition of Homosexual Intercourse,» *Journal of Homosexuality* 19, no. 4 (1990): 3–20; перепечатано в *Biblical Studies Alternately: An Introductory Reader* (ed. Susanne Scholz; Upper Saddle River, N.J.: Prentice Hall, 2003), 153–164. Гэгнон признает, что эти факторы могли сыграть свою роль, но отмечает, что они не охватывают всех запретов Лев 18, а потому основная причина скорее состоит в нарушении тварного устройства: Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 134–135.

⁹⁴ Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 135–136. Stewart, «Ancient Sexual Laws,» 378, заключает обо всех заповедях Лев 18: «Все эти возможные сексуальные нарушения отсылают к началу, ко времени, когда Бог определял уставы человечеству».

⁹⁵ Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 142. Здесь Гэгнон полемизирует с Ниссином, который полагает, что дело не в гендере, а в гендерных ролях и статусе — предпосылка мужского превосходства и главенства над женщинами в древности (Nissinen, *Homoeotericism*, 42–44; ср. сходные мысли в: Stiebert & Walsh, «Hebrew Bible,» 138–146; Bird, «Christian Ethical Deliberation,» 152). Гэгнон доказывает, что мужская иерархия не укоренена в изначальном замысле об устройстве мира, но возникла лишь после грехопадения, и что Библия не назначает наказания за посягательства на мужскую иерархию: Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 140–142 (см. также главы 1–2 нашей книги). Впоследствии Гэгнон уточнил, что иерархия после грехопадения ограничена лишь властью мужа; более того, Библия не только не настаивает упрямо на главенстве мужчины и подчинении женщины, но содержит вектор, направленный на возвращение к райскому идеалу гендерного равенства — через лидерские роли женщины. См. Gagnon, «The Bible and Homosexual Practice,» 46. Подробнее об этом мы поговорим в главе 6. См. также Robert A. Di Vito, «Questions about the Construction of (Homo) Sexuality: Same-Sex Relations in the Hebrew Bible,» in *Sexual Diversity in Catholicism: Toward the Development of Moral Theology* (ed. Patricia Bettie Jung & Joseph Andrew Coray; Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1989), 116–117, относительно дальнейших доводов в пользу того, что здесь речь идет больше о гендерной дифференциации, чем о статусной дифференциации.

⁹⁶ Brevard S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context* (Philadelphia: Fortress, 1985), 194.

- ⁹⁷ Gagnon, "The Bible and Homosexual Practice," 62-68. Этот список представляет собой синтез и развитие дискуссии в более ранней работе Гэгнона: Gagnon, *Bible and Homosexual Practice*, 111-146.
- ⁹⁸ Уэбб усматривает здесь негативное применение такого транскультурного критерия, как «разрыв». См. Webb, *Slaves, Women, and Homosexuals*, 91. Согласно этому критерию, «компонент текста можно считать культурно ограниченным, если другие библейские тексты решительно порывают с нормами, отраженными в нем». Уэбб отмечает, что «в текстах о гомосексуальности разрывов нет... Поскольку динамика всех отрывков о гомосексуальности по отношению к первоначальной культуре состоит в полном запрете, понятно, почему дальнейшего движения в том же направлении не наблюдается» (с. 103-104).
- ⁹⁹ Уэбб называет этот критерий «контекстуальными сравнениями». См. Webb, *Slaves, Women, and Homosexuals*, 192: «Текст или элемент текста может носить транскультурный характер в той степени, в какой его носят другие аспекты в особом контексте (например, список или группа)». Применительно к гомосексуальности «критерий явно говорит в пользу транскультурного понимания библейских запретов. Если взять сотни пунктов в списках пороков и добродетелей, чрезвычайно высокий процент из них отражает транскультурные ценности... Поскольку гомосексуальность неоднократно появляется в списках пороков (здесь Уэбб учитывает новозаветные списки. — Р.Д.), доводы в пользу неприятия гомосексуальности как таковой очень сильны» (с. 196; ср. обсуждение запретов в Лев 18 и 20 на с. 197-200).
- ¹⁰⁰ Уэбб говорит в этой связи об «умеренно убедительном» критерии под названием «кодекс наказаний». Webb, *ibid.*, 172: «Чем строже наказание, тем более вероятно, что запрет отражает транскультурные ценности». Применительно к гомосексуальности: «Включение гомосексуальности в список преступлений, наказываемых смертью, является сильным доводом в пользу того, что гомосексуальный акт противен Богу в любой культуре и любое время» (с. 177).
- ¹⁰¹ Gagnon, "The Bible and Homosexual Practice," 66. Полезное обсуждение различия между ритуальной и нравственной чистотой см. в: Gane, *Leviticus, Numbers*, 306-308; Jonathan Klawans, "The Impurity of Immorality in Ancient Judaism," *JJS* 48 (1997): 1-16. Основываясь на работе Клаванса, Ди Витто заключил (Di Vito, "Questions," 118-122), что запреты на гомосексуальные действия не обусловлены соображениями ритуальной чистоты: «Однополые отношения не являются вопросом «лишь» ритуальной чистоты... но еще и вопросом нравственной чистоты, общественным «преступлением», которое пачкает не только нарушителя и его/ее непосредственное окружение, но и все израильское общество» (с. 122). Ср. Christopher Seitz, «Sexuality and Scripture's Plain Sense: The Christian Community and the Law

of God," in *Homosexuality, Science, and the "Plain Sense" of Scripture* (ed. David L. Balch; Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 186-189.

¹⁰² Уэбб в этой связи говорит о критерии под названием «абсолютное движение»: «Библейский автор установил обществу максимальные требования, и дальнейшее движение не ставится задачей» (Webb, *Slaves, Women, and Homosexuals*, 73). Применительно к гомосексуальной практике: «Новый Завет не смягчает негативной оценки гомосексуальности, которая содержится в Ветхом Завете» (с. 82).

¹⁰³ Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 156-157.

¹⁰⁴ Некоторые ученые полагают, что эти проститутки обслуживали женщин, а не мужчин. Однако такой обычай не отражен ни в одном известном нам тексте древнего Ближнего Востока. В связи с ближневосточным контекстом мы уже коснулись однополой роли месопотамских *assinnu*, *kurgarrû* и *kulu'û*; эти служители культа обычно были кастратами, а потому не подходили для гетеросексуальных связей. Более того, «теория о существовании проституток мужского пола, обслуживавших женщин, плохо согласуется с тем, какое внимание уделяло израильское общество охране сексуальной чистоты своих женщин» (Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 104). Если бы такие мужчины-проститутки оплодотворяли женщин, они обладали бы и правами отцовства! А это полностью запутало бы решение проблем легитимности, наследства и т.д. Еще по мнению Гэгнона, «суровые отзывы о *qēdēšîm* в 1-2 Цар... наряду с эпитетом «пес» в Втор 23:18, намекают на такую степень отвращения, которая больше подходит однополой мужской культовой проституции».

¹⁰⁵ Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 102.

¹⁰⁶ Ibid., 103.

¹⁰⁷ Wold, *Out of Order*, 85. Вопреки мнению, отраженному, например, в: Boswell, *Christianity, Social Tolerance*, 95-96.

¹⁰⁸ Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 95.

¹⁰⁹ См., например, Moshe Greenberg, *Ezekiel 1-20: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 22; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1983), 289, который упоминает, что «мерзостью» (стих 49) названа «содомия». Гринберг также усматривает связь с Лев 18:22 и 20:13.

¹¹⁰ Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 80-85. См. также краткий синтез в: idem, «The Bible and Homosexual Practice», 57-58.

¹¹¹ Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 82-83. Гэггон далее показывает (с. 83) интертекстуальные связи между Иез 18 и Лев 18: фраза «они сделали мерзость» (Лев 20:13) имеет в еврейском оригинале почти точное соответствие в Иез 18:12.

¹¹² Ibid., 83-84.

¹¹³ См. главы 7 и 8 относительно дальнейшего анализа темы сексуальной безнравственности в аллегориях Иез 16.

- ¹¹⁴ См. особенно. S.Tamar Kamionkowski, «Gender Reversal in Ezekiel 16,” in *Prophets and Daniel* (ed. Athalya Brenner; FCB² 8; New York: Sheffield Academic Press, 2001), 170–185, цит. на с. 182.
- ¹¹⁵ Kamionkowski, “Gender Reversal,” 177–179, находит в Иез 16:17 («и взяла нарядные твои вещи из Моего золота и из Моего серебра, которые Я дал тебе, и сделала себе мужские изображения, и блудничала с ними») намек на «узурпацию фаллоса»: женщина использовала фаллоимитаторы (фаллические образы) как «орудие для пенетрации мужчин (или, возможно, других женщин)» (с. 8). По мнению Камионковской, стих 36 («твоя похоть (*něhošet*; «сок. — Р.Д.) изливалась») описывает «эякуляцию» женщины с помощью фаллоимитатора (сс. 174–177). Данная интерпретация подтверждается родственными словами в аккадском языке и контекстуальными соображениями, и вполне правдоподобна. Пророк описывает одно из проявлений духовной «гиперсексуальности» Израиля. Подробнее см. главы 7 и 8.
- ¹¹⁶ См. Лев 18:17; 20:14; Суд 20:6; Иез 16:27, 58; 22:9; 23:27, 29, 35, 44, 48; 24:13. Уолд отмечает, что это понятие «применяется к сознательному греху и часто стоит в параллели к словам, обозначающим у Иезекииля похоть и блуд» (Wold, *Out of Order*, 88).
- ¹¹⁷ Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 85, размышляет о теоцентрическом подходе Иезекииля к грехам Содомы: «Оба зла (небрежение к нищим и гомосексуальное поведение. — Р.Д.) объединяет вопиющее пренебрежение к воле Божьей и желание поставить человеческое «я» в центр мироздания. С точки зрения Иезекииля, общее название содомского греха — не него-степриимство или гомосексуальное поведение, а гордыня перед Богом».
- ¹¹⁸ Tom Horner, *Jonathan Loved David: Homosexuality in Biblical Times* (Philadelphia: Westminster, 1978), 43; см. сс. 50–46 относительно возможных обоснований этого толкования.
- ¹¹⁹ Подробнее о героической вере Руфи см. главу 6.
- ¹²⁰ Webb, *Slaves, Women, and Homosexuals*, 103.
- ¹²¹ Springett, *Homosexuality*, 79.
- ¹²² Ibid.
- ¹²³ Ibid.
- ¹²⁴ См. особенно Horner, *Jonathan Loved David*, 26–39; Silvia Schroer & Thomas Staubli, “Saul, David, and Jonathan — the Story of a Triangle? A Contribution to the Issue of Homosexuality in the First Testament,” in *Samuel and Kings* (ed. Athalya Brenner; trans. Barbara and Martin Rumscheidt; FCB² 7; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 2000), 22–36. Ср. Greenberg, *The Construction of Homosexuality*, 114: «Еврейская Библия прошла длительный процесс редактирования, прежде чем обрести окончательную форму. Вполне возможно, жреческие редакторы убрали прямые указания на гомосексуальные отношения между Давидом и Ионафаном. И все же гомофильские

намеки пронизывают эту историю!» Yaron Peleg, “Love at First Sight? David, Jonathan, and the Biblical Politics of Gender,” *JSOT* 30 (2005): 171–189, выдвигает «альтернативную гомосексуальную интерпретацию, при которой отношения Ионафана и Давида понимаются не как отношения двух любовников, а как притяжение и любовь между «мужчиной» и «женщиной»» (цитата на с. 172). Пелег объясняет: «Иными словами, я хочу видеть в этом тексте не только рассказ, который оправдывает возвышение Давида, подчеркивая его мужественность, но и рассказ, который снижает политический вес Ионафана, подчеркивая его женственность» (*ibid.*).

¹²⁵ См. 1 Цар 18:17–29; 25:39–43; 2 Цар 3:2–5, 13–16; 5:13–16; 11.

¹²⁶ Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 149. По мнению Гэгнона (с. 147–154), многие указания на близость Давида и Ионафана — лексика, связанная с Заветом и описывающая здесь политические узы.

¹²⁷ Gagnon, *ibid.*, 152, прим. 244, приводит статистику по поцелуям в ВЗ: еврейский глагол «целовать» (*nāšaq* в пороках каль и пизль) используется 27 раз. Из них лишь в трех случаях есть эротический смысл: это гетеросексуальные поцелуи между Соломоном и Суламифью в Песни Песней (1:2; 8:1), и поцелуй блудницей юноши (Притч 7:13).

¹²⁸ Webb, *Slaves, Women, and Homosexuals*, 102.

¹²⁹ Дополнительные аргументы против наличия между Давидом и Ионафаном гомосексуальных отношений см. в: Nachum Avraham, “The Nature of David and Jonathan’s Relationship (2 Sam 1:26: *לִּי מֵאֲהָבָה וְלִי מֵאֲהָבָה*),” Hebrew, *Beit Mikra* 48 (2003): 215–222 (английская аннотация, 286–287). Martti Nissinen, “Die Liebe von David und Jonatan als Frage der modernen Exegese,” *Bib* 80 (1999): 250–263, резюмирует проблематику современной дискуссии о том, были ли отношения Давида и Ионафана гомосексуальными, и заключает: «Это были социально приемлемые мужские узы между равными. Да, в описании их взаимной любви и дружбы можно уловить некоторые гомоэротические нотки. Однако дифференциация между активной/мужской и пассивной/женской сексуальными ролями отсутствует» (английская аннотация). Правильно пишет Гэггон: «Ни один из этих текстов, ни вместе, ни по отдельности, не дает убедительных оснований говорить о гомосексуальных отношениях между Ионафаном и Давидом» (Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice*, 153). Гэггон также отмечает отсутствие в повествовании какой-либо технической терминологии, относящейся к сексу. Неубедителен, с его точки зрения, и тезис Гринберга (Greenberg, *The Construction of Homosexuality*, 114) и других ученых о том, что предание о Давиде и Ионафане некогда прямо упоминало о гомосексуальном характере их отношений, но последующие священнические редакторы убрали эти упоминания. Дело в том, отмечает Гэггон, что «повествователи не только не заглушали, но наоборот, подчеркивали близость Ионафана и Давида». О толкователях, которые хотят найти в

данном рассказе гомосексуальные отношения, Гэгнон высказывается сурово: «Лишь в наше время, с его отдаленностью от древних ближневосточных обычаев, начались эти натяжки — выдумки людей, которые отчаянно пытаются найти в Библии хоть какие-то обоснования гомосексуальной практики» (с. 154).

¹³⁰ Seow, "Textual Orientation," 29. Cp. idem, «A Heterotextual Perspective," in *Homosexuality and Christian Community* (ed. Choon-Leong Seow; Louisville: Westminster John Knox, 1996), 19–24.

¹³¹ Bird, "The Bible in Christian Ethical Deliberation," 168. Вдобавок к этой общей апелляции к традиции Премудрости, как минимум один автор, Ури Верник, попытался доказать, что гомосексуалом был Екклесиаст! См. Uri Wernik, «Will the Real Homosexual in the Bible Please Stand Up?» *Theology and Sexuality* 11 [2005]: 49, 58–64. В своих рассуждениях Верник исходит из определенной предпосылки относительно *Sitz im Leben* данной книги: будто книга была написана в эллинистический период истории Израиля, когда Екклесиаст (философ, поэт, политик и психолог) оказался между Сциллой и Харибдой (антигомосексуальными нравами еврейской культуры и прогомосексуальным настроением эллинистической культуры). (Об ошибочности этой предпосылки мы поговорим в связи с разбором Песни Песней: см. главу 13.) Верник добавляет шесть доводов в пользу того, что Екклесиаст был гомосексуалом. (1) Судя по Еккл 7:27–29, Екклесиаст плохо относился к женщинам. (Тут Верник опять ошибается: см. главу 6.) (2) В 7:27 и 12:8 со словом «Екклесиаст» употреблены глаголы женского рода. (3) Слово в 10:13, которое обычно переводят как «глупость», означает «распутство» и относится к гомосексуальным действиям. (4) В книге говорится о мужской «дружбе» и о том, как «лежат двое», чтобы согреться (4:11), — по Вернику, явный намек на гомосексуальные акты автора. (5) На гомосексуальный манер Екклесиаст любит юношами (например, 9:8). (6) Неслучайно и огорчение Екклесиаста по поводу старения: гомосексуал боится, что утратит привлекательность для мужских сексуальных партнеров и придется покупать секс.

Тезисы Верника тщательно и убедительно проанализированы в: William John Lyons, «"Outing" Qoheleth: On the Search for Homosexuality in the Wisdom Tradition,» *T&S* 12 (2006): 181–202. По его мнению, абсолютно все эти аргументы не выдерживают критики. Лайонс приходит к правильному выводу: «Нет никаких убедительных данных в пользу того, что Екклесиаст был гомосексуалом в современном смысле слова. Скорее всего, его сексуальность соответствовала тому, что его общество считало «нормой». Культура в целом и традиция Премудрости, в частности, предполагали, что мужчина женится на женщине, — и сексуальность Екклесиаста, почти наверняка, выражалась в этом контексте. Другой вопрос — насколько счастливо» (цит. на с. 201).

- ¹³² James L. Crenshaw, "Prolegomenon," in *Studies in Ancient Israelite Wisdom* (ed. James L. Crenshaw; New York: Ktav, 1976), 1–60, здесь 33–34. Переиздано в: *Urgent Advice and Probing Questions: Collected Writings on Old Testament Wisdom* (Macon, Ga.: Mercer, 1995), 90–140.
- ¹³³ Richard B. Hays, "The Biblical Witness concerning Homosexuality," in *Staying the Course: Supporting the Church's Position on Homosexuality* (ed. Maxie D. Dunnam & H. Newton Malony; Nashville: Abingdon, 2003), 73, 78. Ср. idem, «Awaiting the Redemption of Our Bodies: The Witness of Scripture concerning Homosexuality," in *Homosexuality in the Church: Both Sides of the Debate* (ed. Jeffrey S. Siker; Louisville: Westminster John Knox, 1994), 3–17.
- ¹³⁴ BDB 150.
- ¹³⁵ BDB 971.
- ¹³⁶ Это не имеет ясного подтверждения в ханаанейских и угаритских источниках, но весьма вероятно на основании параллелей с культом Иштар (= ханаанейская Астарта/Ашера) в Месопотамии. Более поздние авторы (Лукиан Самосатский и Евсевий) упоминают о маскараде в религии Астарты: видимо, женщины переодевались в мужчин и наоборот. См. James A. Thompson, *Deuteronomy: An Introduction and Commentary* (TOTC 5; Downer's Grove, Ill.: InterVarsity, 1974), 235.
- ¹³⁷ Harry A. Hoffner Jr., "Symbols for Masculinity and Femininity: Their Use in Ancient Near Eastern Sympathetic Magic Rituals," *JBL* 85 (1966): 326–334.
- ¹³⁸ BDB 1072–1073; Grisanti, *NIDOTTE* 4:314–318.
- ¹³⁹ Gerhard von Rad, *Deuteronomy: A Commentary* (trans. Dorothea Barton; OTL; Philadelphia: Westminster, 1966), 141. Все случаи употребления слова *tô 'ēbā* в Книге Левит относятся либо к ханаанейским обычаям в целом (Лев 18: 26, 27, 29, 30), либо к гомосексуальности в частности (Лев 20:13). Отметим следующие случаи употребления этого слова в Книге Второзаконие: Втор 7:25, 26; 12:31; 13:15 (СП 13: 14); 14:3; 17:1, 4; 18:9, 12; 20:18; 23:18; 24:4; 25:16; 27:15; 32:16.
- ¹⁴⁰ Walter C. Kaiser Jr., *Toward Old Testament Ethics* (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 198.
- ¹⁴¹ Tikva Frymer-Kensky, "Law and Philosophy: The Case of Sex in the Bible," *Semeia* 45 (1989): 96–97.
- ¹⁴² Harland, "Menswear and Womenswear," 76.
- ¹⁴³ Steven A. Kaufman, "The Structure of the Deuteronomic Law," *Maarav* 1–2 (1978–1979): 105–158. Относительно хиастической структуры Втор 22:5–12, см. *ibid.*, 136; подробнее о второзаконнической разработке темы шестой и седьмой заповедей см. сс. 135–137. Ср. Dennis T. Olson, *Deuteronomy and the Death of Moses: A Theological Reading* (OBT; Minneapolis: Fortress, 1994), 100–102.
- ¹⁴⁴ Milgrom, *Leviticus* 17–22, 1570.

- ¹⁴⁵ «Эпос о Гильгамеше», таблица 6, строки 48-56; см. ANET 84.
- ¹⁴⁶ «Поэмы о Баале и Анат»; см. ANET 142.
- ¹⁴⁷ W. Krebs, "Zur kultischen Kohabitation mit Tieren im alten Orient," FF 3 7 (1963): 20; ср. Milgrom, *Leviticus* 1 7-22, 1570.
- ¹⁴⁸ Manniche, "Some Aspects," 16. Манниш упоминает еще об одном соннике, написанном пятнадцатью веками позже, который касается женских снов о сексе с животными (мышью, конем, ослом, козлом, бараном, волком, львом, крокодилом, змеей, бабуином, ибисом и соколом).
- ¹⁴⁹ Ibid.
- ¹⁵⁰ Ibid.
- ¹⁵¹ Хеттские законы §§ 187-188, 199 (COS 2.19:118; ANET 196). Hoffner, "Incest, Sodomy, and Bestiality," анализирует более поздние хеттские тексты и показывает, что со временем наказание смягчили: преступник получил возможность избежать смерти или изгнания, и притом не навлечь на город небесный гнев. Для этого разработали сложные обряды, избавляющие преступника и город от нечистоты. Вместе с тем, видимо, животное, с которым совокупился преступник, рассматривалось как невеста — его накрывали покрывалом и изгоняли. Таким образом, животное уносило с собой нечистоту акта, а «приданое» выплачивалось нарушителем в качестве своего рода штрафа. (Кому и как именно оно выплачивалось, неизвестно.) Подробнее о хеттских законах в отношении скотоложства см. Stewart, "Ancient Sexual Laws," 288-310.
- ¹⁵² Хеттские законы §200a (COS 2.19:119; ANET 197).
- ¹⁵³ Хеттские законы §199 (COS 2.19:118; ср. ANET 196). «Если бык прыгнет на человека (в сексуальном возбуждении. — Р.Д.), то бык должен быть убит, а человек не должен быть убит. 1 овца должна быть дана вместо него, и ее пусть убьют. Если свинья прыгнет на человека, наказания быть не должно». [Цит. по пер. в: *Хрестоматия по истории Древнего Востока: учебное пособие*. Часть I. (М.: Высшая школа, 1980). — Прим. пер.]
- Почему наказания в случае с быком и свиньей разные, неизвестно. В качестве отдаленной аналогии можно привести восприятие в современной Северной Америке разных видов мяса: мясо одних животных едят (говядину, свинину, баранину и т.д.), а на мясо других животных смотрят с отвращением (например, собачатину или конину — хотя и на Западе находятся отдельные любители).
- ¹⁵⁴ Буквально «не вставляя пенис...» Слово *šēkobē*, видимо, означает «пенис». См. введение к данной книге относительно сексуальной терминологии. О переводе этого предложения см. Milgrom, *Leviticus* 17-22, 1550.
- ¹⁵⁵ Это слово заимствовано из арамейского языка и, возможно, связано с еврейским числительным «четыре». Происходит от омонима *rb'* и обозначает совокупление, при котором человек стоит на всех четырех конечностях. См. HALOT 3:1180, s.v. רבע'. Ср. Milgrom, *Leviticus* 17-22, 1571.

- ¹⁵⁶ Milgrom, *Leviticus* 1 7-22, 1551, 1570. О нравственной скверне прелюбодеяния см. главу 8.
- ¹⁵⁷ См. William A. Bailey, «בלל», NIDOTTE 1:663-664. Ср. Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (New York: Praeger, 1966), 53. В ВЗ слово *tebel* встречается лишь дважды: в Лев 18:23 (применительно к нарушению природного устройства) и в Лев 20:12, где брак мужчины со своей невесткой нарушает естественное социальное устройство.
- ¹⁵⁸ Предлагали и другие обоснования запрета: см. Stewart, "Ancient Sexual Laws," 124-130. Стюарт также считает, что основной причиной была связь с рассказами о творении: «Повествования Быт 2-3 ставят вопрос о браке с животными (когда Бог приводит человеку животных в 2:19. — Р.Д.) и касаются мотива «женщины с животным» (Быт 3. — Р.Д.). Лев 18 и 20 диагностируют нарушения и показывают последствия» (с. 129).
- ¹⁵⁹ Schmidt, *Straight and Narrow?* 172. Шмидт разработал (сс. 169-175) очень взвешенную позицию по вопросу о необходимом для современной церкви и синагоги отношении к гомосексуальности. Эта позиция остается верной библейскому учению и предполагает милость Божью.
- ¹⁶⁰ Ibid., 175. См. также Grenz, *Welcoming but Not Affirming*, passim.

Глава 5. Моногамия против полигамии/конкубината

- ¹ О моногамности Моисея см. анализ ниже.
- ² Дальнейшие примеры заповедей Пятикнижия, которые предполагают моногамию в качестве нормальной или идеальной формы брака см. в: Исх 21:5; Лев 18:8, 16, 18; 20:10; 21:13; Числ 5:12; Втор 5:21; 22:22.
- ³ Дальнейшие примеры того, что литература Премудрости предполагает моногамию, см. в: Притч 12:4; 18:22; 19:13; 31:10-31.
- ⁴ Надписи с законодательными реформами царя Урунимгины из Лагаша см. в: Samuel Noah Kramer, *The Sumerians: Their History, Culture, and Character* (Chicago: University of Chicago Press, 1963), 317-323. Закон о полигамии звучит так: «Прежде женщины имели право брать двух мужей, (но) теперь женщины (при попытке сделать это) побивались камнями (с описанием их злого умысла)» (с. 322). [Цит. по: С. Крамер, Шумеры: первая цивилизация на Земле (М.: Центрполиграф, 2002). — Прим. пер.]
- ⁵ См. COS 2.154:412-413; ср. ANET 160. §24: «Если вторая жена, на которой он женат, родила ему ребенка, то приданое, которое она принесла из дома своего отца, принадлежит только ее детям; дети же от его первой жены и дети от его второй жены поровну поделают имущество своего отца». §25: «Если человек женился, и его жена родила ему ребенка, и ребенок жив, и рабыня также родила ребенка своему хозяину, хозяин дарует свободу рабыне и ее детям; дети рабыни не имеют права делить имение

с детьми своего прежнего хозяина». §27: «Если жена человека не родила ему ребенка, а проститутка с публичной площади родила ему ребенка, он должен обеспечить проститутку зерном, маслом и одеждой; ребенок, которого родила ему гетера, станет его наследником, но, покуда жива его жена, проститутка не может проживать в доме с его женой». [Цит. с небольшими изменениями по: С. Крамер, *Шумеры: первая цивилизация на Земле* (М.: Центрполиграф, 2002). — Прим. пер.]

§28: «Если первая жена мужа утратит привлекательность или станет парализованной, ее нельзя изгонять из дома. Однако ее муж может жениться на здоровой жене, и вторая жена будет поддерживать первую жену».

⁶ См. COS 2.131:344-345; ср. ANET 172. § 148: «Если человек взял жену, а ее постигла болезнь *la'bum*, и он захочет взять другую, то он может взять, но свою жену, которую постигла болезнь *la'bum*, он не должен покинуть; она может жить в доме, который он построил, и, пока она жива, он должен ее содержать». § 145 касается особой ситуации с жрицей, которой запрещено иметь детей: «Если человек взял в жены *paditu*, а она не дала ему иметь сына и он захочет жениться на *šugitu*, то этот человек может жениться на *šugitu* и ввести ее в свой дом; эта *šugitu* не должна равняться с *paditu*». Судя по многочисленным брачным контрактам, этот закон имел более широкое применение и отражал реальные обычаи. § 141: «Если жена человека, которая проживает в доме человека, захочет уйти и начнет копить средства, разорять свой дом и унижать своего мужа, то ее должны уличить, и, если ее муж сказал: «Я ее оставляю», — он может ее оставить и ничего ей не дать в дорогу за оставление ее. Если ее муж сказал: «Я ее не оставляю», то ее муж может взять в жены другую женщину, а эта женщина должна жить в доме своего мужа как рабыня». [Цит. с небольшими изменениями по пер. в: *Хрестоматия по истории Древнего Востока: учебное пособие. Часть I*. (М.: Высшая школа, 1980). — Прим. пер.]

Относительно релевантных брачных контрактов и дальнейшего анализа см. Gordon P. Hugenberger, *Marriage as a Covenant: Biblical Law and Ethics as Developed from Malachi* (VTSup 52; Leiden: E.J. Brill, 1994; repr., Grand Rapids: Baker, 1998), 108-110, прим. 100.

⁷ См. COS 2.132:357-358; ср. ANET 183. Таблица А §40: «Жены человека или (вдовы), или (любые ассирийские) женщины, выходя на улицу, пусть не имеют своих голов незакрытыми...» Таблица А §41: «Если человек желает закрыть свою наложницу, он должен созвать пять или шесть товарищей и закрыть ее в их присутствии, говоря: «Она — моя *aššutu*-жена». После этого она — его *aššutu*-жена. Наложница, которая не была закрыта при свидетелях, чей муж не сказал: «Она — моя *aššutu*-жена», — не *aššutu*-супруга, но наложница». [Цит. с небольшими изменениями по пер. в: *Хрестоматия по истории Древнего Востока: учебное пособие. Часть I*. (М.: Высшая школа, 1980). — Прим. пер.]

Многие ученые считают, что, несмотря на отсутствие законодательных ограничений, браки в древней Месопотамии были преимущественно моногамными. См. Hugenberger, *Marriage as a Covenant*, 110, прим. 101, относительно библиографии.

- ⁸ См. Schafik Allam, *Some Pages from Everyday Life in Ancient Egypt* (Prism Archaeology Series I; Guizeh, Egypt: Prism, 1985), 27; Alan R. Schulman, "Diplomatic Marriage in the Egyptian New Kingdom," *JNES* 38 (1979): 179–180. За несколькими исключениями, свидетельства полигамии в истории древнего Египта относятся к царским семействам. (Относительно одного из исключений см. Pierre Montet, *Everyday Life in Egypt in the Days of Ramesses the Great* [London: Edward Arnold, 1958], 54–55: у некоего грабителя гробниц было четыре жены.) Уильям Уорд отмечает, что во времена Старого и Среднего царств, гаремов и наложниц не было даже у царских семейств. Лишь в Новом царстве, с интернационализацией империи, практика царского многоженства (не конкубината) вошла в быт: см. William A. Ward, «Reflections on Some Egyptian Terms Presumed to Mean "Harem, Harem-Woman, Concubine,"» *Berytus* 31 [1983]: 67–68, 74.

- ⁹ См. COS 2.19:118; ср. ANET 196. §191: «Если свободный человек живет со свободными женщинами, (двоюродными) сестрами (по материнской линии) и их матерью, с одной — в этой стране, а с другой — в той, то наказания быть не должно. Но если (это случится) в одном и том же месте, и он знает (об их родстве), то это — тягостное преступление». §194: «Если свободный человек живет с рабынями — (двоюродными) сестрами (по материнской линии) и их матерью, то наказания быть не должно». [Цит. по пер. в: *Хрестоматия по истории Древнего Востока: учебное пособие. Часть I*. (М.: Высшая школа, 1980). — Прим. пер.]

Хотя эти тексты говорят о сексуальных отношениях со многими партнерами лишь в контексте законных и незаконных связей, судя по всему многоженство дозволялось. Подробнее см. Matitiah Tsevat, "The Husband Veils a Wife (Hittite Laws 197–198)," *JCS* 27 (1975): 235–140.

- ¹⁰ См. A. van Selms, *Marriage and Family Life in Ugaritic Literature* (Pretoria Oriental Series I; London: Luzac, 1954), 20. Ван Сельмс анализирует UT 119. Если исходить из вполне резонной реконструкции текста, перед нами список из двадцати хозяйств, причем в четырех из них — две жены, и в одном — три жены. Если экстраполировать эти данные, уровень многоженства достигал 25%. Однако характер списка не до конца ясен, а другие угаритские тексты наводят на мысль о значительно меньшем проценте многоженства. См. обобщающую дискуссию в: Hugenberger, *Marriage as a Covenant*, 106, прим. 95.

- ¹¹ В анализе полигамии я многим обязан моему бывшему студенту, а ныне коллеге, Рональду Дю Призу, у которого я был научным руководителем диссертации. Диссертация была завершена в 1993 году, а впоследст-

вии опубликована (в несколько измененном виде): Ronald A.G. du Preez, *Polygamy in the Bible* (ATSDS 3; Berrien Springs, Mich.: ATS, 1993).

- ¹² Палмер Робертсон отмечает, что в повествовательном богословии «богословская истина содержится в историческом повествовании, а не в общих утверждениях» [Palmer Robertson, *The Genesis of Sex: Sexual Relationships in the First Book of the Bible* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 2002), 90]. Введение в повествовательное богословие см. в: Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981). Pamela Tamarkin Reis, *Reading the Lines: A Fresh Look at the Hebrew Bible* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2002), 69, хорошо говорит о повествовательной технике неодобрения: «Рассказчик редко ругает или хвалит напрямую. Однако он направляет читателя к правильным нравственным выводам».

- ¹³ См. Jöran Friberg, "Numbers and Counting," ABD 4:1145.

- ¹⁴ Обзор аргументов в пользу разных толкований см., например, в: Kenneth A. Mathews, *Genesis 1-11:26* (NAC 1A; Nashville, Tenn.: Broadman & Holman, 1996), 323-332; Willem A. VanGemeren, "The Sons of God in Genesis 6:1-4: An Example of Evangelical Demythologization?" WTJ 43 (1981): 320-348.

- ¹⁵ См. особенно Adam Co, «The Probable Identity of the "Sons of God" in the Literary Context of Genesis 6:1-4» (доклад на ежегодном заседании Евангельского богословского общества; Дэнверс, штат Массачусетс, 17 ноября 1999 года); Mathews, *Genesis 1-11:26*, 329-332. См. также Gleason L. Archer, *Encyclopedia of Bible Difficulties* (Grand Rapids: Zondervan, 1982), 79-80; K & D, 1:83-87; Gerhard F. Hasel, *Understanding the Living Word of God* (Mountain View, Calif.: Pacific, 1980), 151-152; H. C. Leupold, *Exposition of Genesis* (Columbus, Ohio: Wartburg, 1942), 249-254; John Murray, *Principles of Conduct* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), 243-249.

- ¹⁶ Mathews, *Genesis 1-11:26*, 330.

- ¹⁷ Нельзя полностью исключать возможность, о которой говорит Мэтьюз (Mathews, *ibid.*, 330): что в число «дочерей человеческих» входили нечестивые женщины не только из рода Каина, — ср. употребление слова *hā'ādām* («человек») в Быт 6:1 по отношению к человечеству в целом («когда люди (*hā'ādām*) стали умножаться на земле»). Согласно Мэтьюзу, «дочерьми человеческими» в стихе 2 названы женщины независимо от своего происхождения, в том числе из потомства Каина. При этом фраза «какую кто избрал» подчеркивает грех неразборчивости со стороны потомков Сифа. Такая распущенность ускорила деградацию всего человечества». Однако я считаю более вероятным, что когда понятие *hā'ādām* используется само по себе (6:1), оно обозначает человечество в целом, а когда оно используется как часть фразы *bēnôt hā'ādām* («дочери человеческие»; ср. *bēnê hā'ēlōhîm* в стихах 2, 4), оно обозначает женщин из нечестивого рода Каина. Общий смысл («человечество») снова появляется в стихе 5: «И увидел Господь, что

велико развращение человеков (*hā'ādām*) на земле». В данном случае имеются в виду действия как «сынов Божьих», так и «дочерей человеческих» в стихах 2-4: и те и другие получают наказание (потоп). См. дальнейшую разработку и обоснование этого толкования в: K&D, 1:130-131.

¹⁸ David J. A. Clines, «The Significance of the "Sons of God" Episode (Genesis 6, 1-4) in the Context of the "Primeval History" (Genesis 1-11),» *JSOT* 13 (1979): 36. См. также David Atkinson, *The Message of Genesis 1-11: The Dawn of Creation* (Leicester, Eng.: InterVarsity, 1990), 131: «Здесь «сыны Божии» избирали столько женщин, сколько хотели».

¹⁹ Emil G. H. Kraeling, «The Significance and the Origin of Genesis 6: 1-4,» *JNES* 6 (1947): 197.

²⁰ Walter C. Kaiser Jr., *Toward Old Testament Ethics* (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 183. Как ясно из Быт 6:3-13, помимо полигамии, было и много других проявлений допотопного нечестия, вызвавших суд Божий.

²¹ Martin J. Selman, «Comparative Customs and the Patriarchal Age,» in *Essays on the Patriarchal Narratives* (ed. A. R. Millard and D. J. Wiseman; Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1983), 137. Селман упоминает о схожих ситуациях в кодексе Хаммурапи (§§ 144, 163) и текстах из Нузи и Нимруда.

²² Как мы покажем (см. главу 9), Бог никогда не считал Авраама разведенным, поскольку никогда не считал Агарь женой Авраама! Ср. Reis, *Reading the Lines*, 28, 57: «В рассказе о Саре, Авраме и Агари подчеркиваются слова «муж» и «жена», а с ними и брачные узы. Хотя Агарь стала женой Аврама, по-настоящему Аврам — муж одной лишь Сары... Вопреки расхожему мнению Агарь не становится настоящей женой Авраама».

²³ На эту интертекстуальную связь мое внимание впервые обратил Рэй Макаллистер, один из моих аспирантов в Университете Эндрюс — несмотря на слепоту, он выучил наизусть всю Книгу Бытия по-еврейски, и тем самым особенно чуток к интертекстуальным связям. Научный анализ интертекстуальных связей между Быт 16 и Быт 2-3 см. особенно в: André Wénin, «Saraï, Hagar, et Abram: Une approche narrative et contextuelle de Gn 16, 1-6,» *Revue théologique de Louvain* 32 (2001): 24-54.

²⁴ В цикле рассказов об Аврааме эта фраза встречается еще лишь в Быт 22:20, сразу после испытания на горе Мориа, где вводит сообщение Аврааму о полигамии его брата (22:20-24). Такое повествовательное обрамление рассказа об испытании на горе Мориа, видимо, подчеркивает взаимосвязь сюжетов. Подробнее об этих повествовательных ключах см. в: Jo Ann Davidson, «Abraham, Akedah, and Atonement,» in *Creation, Life, and Hope: Essays in Honor of Jacques B. Doukhan* (ed. Jifi Moskala; Berrien Springs, Mich.: Old Testament Department, Seventh-day Adventist Theological Seminary, Andrews University, 2000), 49-72.

²⁵ См. особенно Chaim Rabin, «The Origin of the Hebrew Word *Pilegesš*,» *JJS* 25 (1974): 353-364.

- ²⁶ См., например, упоминания о жене Нахора, Мильке, и его наложнице Реуме (Быт 2:24), жене и наложнице Гедеона (Суд 8:30-31), «наложницах и женах» Давида (2 Цар 5:13), семистах женах и трехстах наложницах Соломона (3 Цар 11:3), женах и наложницах его сына Ровоама (2 Пар 11:21).
- ²⁷ Относительно литературы по этим древним ближневосточным обычаям см. Hugenberg, *Marriage as a Covenant*, 107, прим. 96.
- ²⁸ Помимо отношений Авраама с Агарью и Кeturой (Быт 16:3; 25:1, 6; 1 Пар 1:32), это также Валла, которая названа и «наложницей» Иакова (Быт 35:22), и одной из его «жен» (Быт 37:2). Предсказание о том, что некто ляжет с одной из «жен» Давида при свете дня (2 Цар 12:11), исполнилось, когда Авессалом вошел к «наложницам» своего отца (2 Цар 16:22).
- ²⁹ См., например, John S.Mbiti, *Love and Marriage in Africa* (Essex, Eng.: Longman, 1973), 190; Clifton R.Maberly, "The Polygamous Marriage variant: The Perspective of Sacred History" (term paper, Adventist Heritage Center, Andrews University, 1975), 12.
- ³⁰ См. особенно детальный повествовательный анализ в: du Preez, *Polygamy in the Bible*, 164-172.
- ³¹ Быт 46, 49; Исх 1; Втор 33.
- ³² Анализ «жизни в полигамном браке», как ее показывает цикл повествований об Иакове, см., например, в: Irmtraud Fischer, *Women Who Wrestled with God: Biblical Stories of Israel's Beginnings* (trans. Linda M.Maloney; Collegeville, Minn.: Liturgical, 2005), 72-90 (цитата на с. 79).
- ³³ См. Быт 24:2, 9; 46:26; 47:29; Исх 1:5; Суд 8:30; Числ 5:21-29. См. также главу 11 относительно богословия обрезания.
- ³⁴ См. Stanley Gevirtz, "Of Patriarchs and Puns: Joseph at the Fountain, Jacob at the Ford," *HUCA* 46 (1975): 52, 53; Smith, "Heel" and "Thigh," 463-473.
- ³⁵ Цви Ягендорф объясняет, почему Иаков оставил в качестве жены Рахиль, а не Лию: «Во тьме Иаков познает Лию сексуально, но познает ее как Рахиль, ибо образ в его сознании важнее того, какая женщина находится рядом с ним» [Zvi Jagendorf "In the Morning, Behold, It Was Leah": Genesis and the Reversal of Sexual Knowledge," *Proof* 4 (1984): 187-192; repr. in *Biblical Patterns in Modern Literature* (ed. David H.Hirsch & Nehama Aschkenasy; BJS 77; Chico, Calif.: Scholars Press, 1984), 51-60, цитата на с. 53]. Правда, рассказчик единожды упоминает Зелфу и Валлу как «жен Иакова» даже после событий у Иавока. А именно, в Быт 37:2 описывается контекст истории Иосифа: «Иосиф... пас скот... с сыновьями Валлы и сыновьями Зелфы, жен отца своего». Однако это беглое упоминание, возможно, обусловлено лишь желанием четко объяснить, кому помогал Иаков. О текущих брачных отношениях Иакова оно ничего не говорит. В сне Иосифа, описываемом через несколько стихов (стихи 9-10), присутствует лишь одна луна (наряду с солнцем и одиннадцатью звездами), которая осмысливается Иаковым как «мать» (единств-

венное число!) — еще один возможный намек на возвращение Иакова к моногамии.

- 36 Например, Jacqueline Williams, «“And She Became «Snow White»”: Numbers 12:1-16,» *OTE* 15 (2002): 259-268.
- 37 Например, Ronald B. Allen, “Numbers,” *EEC* 2:797-798.
- 38 John Rea, “Zipporah,” *WBE* 2:1848-1849.
- 39 R. K. Harrison, *Numbers* (WEC; Chicago: Moody, 1990), 194.
- 40 James K. Hoffmeier, “Zipporah,” *ISBE* 4: 1201. См. также John Joseph Owens, *Numbers* (BBC 1; Nashville: Broadman, 1970), 118; N. H. Snaith, *Leviticus and Numbers* (NCB; London: Nelson, 1967), 234. Хотя параллель между «Кушаном» и «Мидьяном» в Книге Аввакума относится к более позднему периоду, чем времена Исхода (предполагаемые каноническим текстом Числ 12), она может отражать словоупотребление, которое существовало уже несколькими веками ранее.
- 41 Gerhard Jasper, “Polygyny in the Old Testament,” *Africa Theological Journal* 2 no. 2 (February 1969): 36. Ср. Frank M. Cross, *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998), 45, 46, 51; Sten Hidal, “The Land of Cush in the Old Testament,” *SEA* 41-42 (1976-1977): 102
- 42 Относительно основных сторонников этой точки зрения см. списки в: Edwin M. Yamauchi, *Africa and the Bible* (Grand Rapids: Baker, 2004), 36-37; James L. Kugel, *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible as It Was at the Start of the Common Era* (Cambridge: Harvard University Press, 1998), 512-513; и ученые, процитированные выше.
- 43 См. Harrison, *Numbers*, 177. Относительно угаритских и египетских примеров парных имен см. особенно Cyrus H. Gordon, *Before the Bible: The Common Background of Greek and Hebrew Civilisations* (New York: Harper and Row, 1962), 236-238; Kenneth A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (Downers Grove, Ill.: Inter Varsity, 1966), 121-125.
- 44 В еврейском оригинале Числ 12:1 Моисея попрекают его женитьбой Мариам и Аарон, но глагол *dābar* («говорить») стоит в женском роде и единственном числе. Поэтому текст можно понять следующим образом: «Тогда Мариам и Аарон, она упрекала Моисея...» То есть Мариам была зачинщицей недовольства, а Аарон поплыл по течению.
- 45 Это чтение засвидетельствовано в LXX, таргуме, Вульгате и кере, но в основе данных замен, видимо, лежали соображения, связанные с переводом, а не рукописные данные.
- 46 Kaiser, *Toward Old Testament Ethics*, 184; ср. du Preez, *Polygamy in the Bible*, 66.
- 47 Относительно значения «иной, чем», см. Числ 14:24; Втор 29:27 (СП 29:28); Суд 11:2; Ис 28:11; Иер 22:26; 36:28, 32. См. также BDB 29.
- 48 Действительно, в стихе 10 перечислены три пункта. Однако современные исследования по литературной структуре отрывка показали, что «три

(вещи)» из стиха 11 относятся не к списку в стихе 10, а к трем возможным в стихах 86, 96 и 106. Структура Исх 21:2–11 описывает два основных случая (стихи 2 и 7); каждый имеет три сценария (стихи 3а, 3б, 4 и стихи 8, 9, 10) и завершающий особый сценарий (стихи 5–6 и стих 11). См. Hugenberg, *Marriage as a Covenant*, 320–321, где отмечено, что так считали Раши, ибн Эзра и Рашбам. Ср. глубокий литературный анализ Йаира Заковича [Yair Zakovitch, “For Three... and for Four”: *The Pattern for the Numerical Sequence Three-Four in the Bible* (Hebrew; 2 vols.; Jerusalem: Makar, 1979), 2:452], резюмированный в: Gregory C. Chirichigno, “Debt Slavery in the Ancient Near East and Israel: An Examination of the Biblical Manumission Laws in Exod 21:6, 7–11; Deut 15:12–18; Lev 25:39–54” (PhD diss., Council for National Academic Awards, 1989), 226–227.

⁴⁹ См. LXX, сирийский перевод и таргумы. Современную защиту этого толкования см. особенно в: Robert North, “Flesh, Covering, a Response, Ex. xxi 10,” VT 5 (1955): 204–206. Такой перевод предполагает связь с еврейским корнем *‘nh*^{III} («насиловать», «притеснять», «унижать»), хотя ибн Эзра говорит о связи со словом *‘et* («время»), имея в виду упоминание о «времени сексуальных отношений». Все это спорно и не встретило широкого одобрения среди современных лингвистов.

⁵⁰ Hugenberg, *Marriage as a Covenant*, 320, резюмируя точку зрения других современных ученых (см. следующее примечание). Shalom Paul, “Exod. 21:10: A Threefold Maintenance Clause,” JNES 28 (1969): 48–53, высказал мысль, что *‘dnā* означает «масло» — на основании шумерских и аккадских текстов, говорящих о «еде, одежде и масле» как основных жизненных потребностях. Однако у этой гипотезы слабовата лингвистическая база: нигде в иврите не засвидетельствовано такое значение слова *‘dnā*; не прослеживается связь между аккадскими и шумерскими словами, обозначающими «масло», и словом в Исх 21:10. Поэтому этимология термина *‘dnā* остается под вопросом.

⁵¹ См. Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus* (trans. Israel Abrahams; Jerusalem: Magnes, 1967), 269, который дает перевод «жилищные условия» и добавляет: «Судя по всему, именно это означает слово *‘dnātāh*, а не «времена сожительства», как понимала это более поздняя традиция». Nahum H. Sarna, *Exodus* (JPS Torah Commentary; Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989), 121, отмечает, что к такому выводу пришли средневековые еврейские толкователи Рашбам и Бехор Шор. Hugenberg, *Marriage as a Covenant*, 321, согласен с этой гипотезой. Ср. Wolfram van Soden, “Zum hebräischen Wörterbuch,” UF 13 (1981): 159–160.

⁵² Cassuto, *Exodus*, 269.

⁵³ Об ином понимании отрывка, которые также не предполагают в нем полигамных отношений, см. Hugenberg, *Marriage as a Covenant*, 320–322.

⁵⁴ Среднеассирийские законы, таблица А §31 (COS 2. 132:356-357; ср. ANET 182): «Если человек принес брачный дар в дом своего тестя, а жена его умерла, но у его тестя есть другие дочери, то, если тесть пожелает, человек может взять в жены другую дочь своего тестя взамен своей умершей жены». Хеттские законы, §192 (COS 2.19:118; ср. ANET 196): «Если жена мужчины умрет и он женится на сестре своей жены, наказания быть не должно». [Цит. по пер. в: *Хрестоматия по истории Древнего Востока: учебное пособие. Часть I.* (М.: Высшая школа, 1980). — Прим. пер.]

Эти законы показывают, что ассирийцы и хетты считали нормальным сороратный брак после смерти жены. Выше мы уже цитировали §194 хеттских законов (COS 2. 19:118; ср. ANET 196), где предполагается, что такой брак запрещен при жизни обеих сестер.

⁵⁵ Подробный анализ этого отрывка см. особенно в: Angelo Tosato, "The Law of Leviticus 18: 18: A Reexamination," *CBQ* 46 (1984): 199-214; ср. Hugenberg, *Marriage as a Covenant*, 115-118; Murray, *Principles of Conduct*, 250-256.

⁵⁶ Исх 26:3 (дважды), 5, 6, 17; Иез 1:9, 23; 3:13. Необязательно даже речь идет о людях. В Исх 26 говорится о присоединении покрывал, петель и шипов (в оригинале эти слова имеют женский род) «друг с другом» (буквально «женщина вместе с сестрой ее»). Иезекииль повествует о крыльях (женский род) херувимов, касающихся «друг друга» (буквально «женщина вместе с сестрой ее»). Аналогичное выражение 'iššā ré'ūtāh (буквально «женщина с ее подругой/ближней») обозначает сборище птиц, «одна к другой» (Ис 34:15-16), а также ситуацию, когда женщины учат «одна другую» [Иер 9:19 (СП 9:20)].

⁵⁷ Быт 37:19; 42:21, 28; Исх 16:15; 25:20; 37:9; Числ 14:4; 4 Цар 7:6; Иер 13:14; 25:26; Иез 24:23; 33:30.

⁵⁸ Milgrom, *Leviticus 17-22: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3A; New York: Doubleday, 2000), 1548, утверждает, что фраза относится к двум родным сестрам — «таков ясный смысл слов». Однако почему этот «ясный смысл» игнорирует последовательное идиоматическое употребление этого выражения в других местах ВЗ? Более того, даже если понимать фразу «женщина/жена к сестре ее» «буквально», смысл далеко «не ясен». Ведь это очень странный способ описать двух родных сестер, особенно когда в предыдущем стихе автор использовал простой способ описания кровного родства (см. аргумент ниже).

⁵⁹ So, e.g., Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1549.

⁶⁰ Tosato, "Leviticus 18:18," 202, n. 8.

⁶¹ Ibid., 202-208. Ср. Doug C. Mohrmann, "Making Sense of Sex: A Study of Leviticus 18," *JSOT* 29 (2004): 71, который признает, что в стихе 18 имеет место «явный сдвиг в редакции законов о сексуальности». По его мнению, заповеди в стихе 18 и далее «выходят за рамки семьи и касаются

общества в целом» (хотя, к сожалению, Морман не видит, что это важно для применения данного стиха к многоженству в целом, а не только сорратному многоженству).

⁶² Относительно тезиса о такой двуликости см., например, Roy Gane, *Leviticus, Numbers* (NIVAC 3; Grand Rapids: Zondervan, 2004), 319–220.

⁶³ Как мы подробно покажем в главе 10, запреты в Лев 18 и Лев 20 сгруппированы по разным принципам. В Лев 18 перечисляются семейные отношения, от близких степеней родства до дальних. Напротив, Лев 20 говорит о наказаниях, которые идут в последовательности от самых суровых до самых мягких. Поэтому гипотетические соотнесения этих глав не помогают понять смысл слова «сестра» в 18:18.

⁶⁴ Tosato, “Leviticus 18:18,” 207.

⁶⁵ Hugenberger, *Marriage as a Covenant*, 117. Некоторые толкователи пытались доказать, что упоминание о «сопернице» сформулировано таким образом, что заповедь нельзя отнести к любой другой женщине. Однако это очень искусственная попытка. Почему вдруг «соперницу» нужно понимать расширительно, а «сестру» — исключительно в узкобуквальном смысле, хотя в других местах ВЗ фраза «жена вместе с сестрой ее» носит идиоматический характер и может относиться к любым женщинам?

⁶⁶ Ibid., 203.

⁶⁷ Ibid., 67.

⁶⁸ В Лев 18 есть один запрет на инцест (с внучкой — стих 17а), который не имеет соответствующего наказания в Лев 20. Поэтому теоретически 18:18 может быть еще одним исключением подобного рода. Однако в свете вышеприведенных аргументов лучше считать, что список наказаний в Лев 20 не упоминает о заповеди в 18:18, поскольку в 18:18 речь идет не об инцесте, а о многоженстве. Многоженство противно воле Божьей, но в юриспруденции древнего Израиля оно не наказывалось.

⁶⁹ См. «Дамасский документ» (4QD^a) и анализ в: Tosato, “Leviticus 18:18,” 202–204, 208–214. См. также 11QT^a 57:17–19 и анализ в: Yigael Yadin, *The Temple Scroll: The Hidden Law of the Dead Sea Sect* (New York: Random House, 1985), 200; Yigael Yadin, ed., *The Temple Scroll* (3 vols.; Jerusalem: Israel Exploration Society, 1983), 2:258; David Instone-Brewer, «Nomological Exegesis in Qumran “Divorce” Texts,» *RevQ* 18 (1998): 561–579.

⁷⁰ Tosato, “Leviticus 18:18,” 208.

⁷¹ См. анализ в: Steven A. Kaufman «The Structure of the Deuteronomical Law,» *Maarav* 1–2 (1978–1979): 105–158 (ср. обсуждение в главе 3). Кауфман разбирает заповеди, разъясняющие пятую заповедь, на сс. 125, 133–134. Ср. Dennis T. Olson, *Deuteronomy and the Death of Moses. A Theological Reading* (OBT; Minneapolis: Fortress, 1994), 78–87.

⁷² См., например, Jean-Jacques Bouit, “A Christian Consideration of Polygamy” (D.Min. project report, Andrews University, 1981), 79–80.

- ⁷³ Например, Eugene Hillman, *Polygamy Reconsidered: African Plural Marriage and the Christian Church* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1975), 145.
- ⁷⁴ BDB 916; ср. HALOT 1177. Несколько примеров того, как в «Новом международном переводе» переданы словами «умножать» и «увеличивать» (англ. increase, add) отрывки с *rābā* в гифиле: Втор 1:10 («увеличил ваше число»); Лев 26:9 («увеличу ваше число»); Иер 20:19 («увеличу их число»).
- ⁷⁵ Hugenberg, *Marriage as a Covenant*, 119.
- ⁷⁶ Впрочем, не исключено, что перед нами контраст между «много» (коней и жен) и «очень много» (богатства). Какой из этих вариантов правильный, нужно определять по контексту. О контексте см. ниже.
- ⁷⁷ Могут спросить: если запрет призван исключить всякое многоженство, почему бы не сказать просто «царь не должен брать себе более одной жены» (или что-то в этом роде). Однако, как заметил Хугенбергер, такое возражение не учитывает «неоспоримое право жениться после развода или смерти супруги» (Hugenberg, *Marriage as a Covenant*, 120, прим. 137). Более того, предложенная формулировка нарушила бы параллелизм между тремя запретами (см. *ibid.*, 119).
- ⁷⁸ *Ibid.*, 120.
- ⁷⁹ См. особенно Patrick D. Miller, *Deuteronomy* (IBC; Louisville: John Knox, 1990), 148–149: «Книга Второзаконие подчеркивает, что царь должен быть образцом израильтянина».
- ⁸⁰ See 11QT^a 57:17–19: «И он (царь) не должен брать вдобавок к ней другую жену, ибо она одна будет с ним все дни жизни ее. Но если она умрет, он может взять себе другую». Ср. «Fragments of a Zadokite Sect» 7:4, *APOT* 2:810; Hugenberg, *Marriage as a Covenant*, 120; Instone-Brewer, «Nomological Exegesis», 566–568.
- ⁸¹ Kaiser, *Toward Old Testament Ethics*, 187.
- ⁸² См., например, Calum M. Carmichael, *Women, Law, and the Genesis Traditions* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), 31–32.
- ⁸³ Anthony Phillips, *Deuteronomy* (CBC; Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 168.
- ⁸⁴ Leupold, *Genesis*, 980 (курсив мой).
- ⁸⁵ См. литературно-феминистское исследование этого рассказа в: Phyllis Trible, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives* (OBT; Philadelphia: Fortress, 1984), 65–92.
- ⁸⁶ Возможно, Элкану подтолкнуло к двоеженству бесплодие Анны (ср. историю Авраама и Агари и месопотамские законы/обычай).
- ⁸⁷ См. особенно 1 Цар 1:6–7: «соперница» издевалась над Анной из года в год. Это причиняло Анне глубокую боль: Анна «плакала и не ела», «была в скорби души... и горько плакала» (стих 10), «скорбела духом» (стих 15), испытывала «скорбь» (стих 11). Отметим, что слово «соперница» в рассказе об Элкане (1 Цар 1:6) происходит от глагольного корня

שר, создавая переключку с использованием этого корня в Лев 18:18, где Бог запрещает брать вторую жену в «соперницы» к первой. Рассказчик прибег к данной аллюзии, чтобы намекнуть на неправильное поведение Элканы.

⁸⁸ Судя по всему, нежелание царей исполнить запрет на полигамию стал одним из главных факторов, способствовавших отступничеству Израиля в целом. См. особенно 3 Цар 11:1–7, где есть переключки с Втор 17:17 — подчеркивается, что Соломон нарушил Закон Моисеев.

⁸⁹ Du Preez, *Polygamy in the Bible*, 183–204.

⁹⁰ Следует также учитывать, что Книги Царств и Паралипоменон часто дают хвалу в свете *общей позитивной направленности* жизни того или иного царя, не отрицая конкретных (зачастую очень серьезных) нравственных провалов. Например, 3 Цар 15:5 сообщает: «Давид делал угодное пред очами ГОСПОДА и не отступал от всего того, что Он заповедал ему, во все дни жизни своей, кроме поступка с Урией-хеттом». В 3 Цар 14:8 Бог говорит: «...раб Мой Давид, который соблюдал заповеди Мои и который последовал Мне всем сердцем своим, делая только угодное пред очами Моими». Эти высказывания следует рассматривать в общем контексте божественного осуждения идолопоклонства, где верность Давида единому Богу противопоставляется идолопоклонству последующих царей разделенной монархии (см. 3 Цар 12:26–33; 14:9; 15:3).

⁹¹ Du Preez, *Polygamy in the Bible*, 192–197, пытается доказать, что суд, возведенный Нафаном на Давида, включает открытое осуждение Давидовой полигамии [ср. 2 Цар 12:9: «жену его (Урии) взял себе в жену»]. В наказание за этот грех, говорит Нафан, другие жены Давида (не Вирсавия) будут осквернены человеком, близким к Давиду (2 Цар 12:11). Хотя такое толкование звучит правдоподобно, слова Нафана вполне можно понять и иначе: это наказание за прелюбодеяние с Вирсавией (и последующие поступки), а не многоженство как таковое.

⁹² Ibid., 185–186.

⁹³ John Kessler, “Sexuality and Politics: The Motif of the Displaced Husband in the Books of Samuel,” *CBCQ* 62 (2000): 409–423, цитаты на сс. 423, 421.

⁹⁴ В качестве параллели можно вспомнить слова о том, как Бог «ожесточил» сердце фараона (Исх 4:21; 7:3; 10:1, 20, 27; 11:10; 14:4, 8). Подразумевалось, что Бог *пустил* этому случиться, ведь фараон имел свободный выбор и сам «ожесточил сердце свое» (Исх 8:11, 28 (СП 8:15, 32); 9:34).

⁹⁵ Kaiser, *Toward Old Testament Ethics*, 188.

⁹⁶ Kaiser, *ibid.*, переводит *nāšim* как «женщины» (а не «жены»), полагая, что речь идет не о женах Саула, а о его прислуге и куртизанках. Однако в 2 Цар 12:11 *nāšim* — явно «жены» Давида, и с учетом контекста, было бы большой натяжкой считать, что в случае с Саулом *nāšim* имеет другой смысл. Следует отметить, что выражение «на лоно твое» (*bēḥēqekā*) пере-

кликается с выражением из притчи Нафана (12:3), где овечка бедняка «на груди (*bēhēqō*) у него спала» и где сексуальных коннотаций нет.

97 G.N.Vollebregt, *The Bible on Marriage* (trans. R.A.Downie; London: Sheed & Ward, 1965), 23.

98 *Ibid.*, 197–203.

99 2 Цар 3:2–5 упоминает шесть жен: Ахиноамь из Изрееля (не путать с Ахиноамь, дочерью Ахимааца и женой Саула, 1 Цар 14:50), Авигаиль, Мааха, Хаггит, Авиталь и Эгла. 2 Цар 5:13 сообщает еще о двух женах и двух наложницах. Всего — десять.

100 Вирсавия не была среди десяти женщин, отданных под стражу, но осталась женой Давида: это видно из того, что ей легко было попасть в царскую спальню (3 Цар 1:11, 15–16, 28, 31).

101 Walter Brueggemann, *First and Second Samuel* (IBC; Louisville: Westminster/John Knox, 1990), 330.

102 Первые три стиха 2 Пар 24 — обобщающее утверждение, поскольку каждый них начинается с консекитивного вава (плюс имперфект), тогда как стих 4 открывает новый раздел фразой «и после сего», причем из последующих стихов видно, что Иоадаи еще жив и заведует ремонтом Храма (стихи 4–14).

103 См., например, Martin J.Selman, *2 Chronicles: A Commentary* (TOTC 1 OB; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1994), 450–452; J.Barton Payne, “1, 2 Chronicles,” EBC 4:513–514.

104 Вав консекитивный с имперфектом может указывать на антитезу или противопоставление («но», «и все же»). См. GKC § 111d–e; IBHS 550 (§33.2.1d). Правда, Книга Паралипоменон не использует здесь слово *gaq* («только»), столь характерное для негативной оценки Иоаса и других царей в Книге Царств (например, 3 Цар 3:3; 15:5; 4 Цар 3:2–3; 10:29; 12:42; 14:3–4; 15:4, 35; 17:2). К этому сильному выражению она обращается реже в подобных целях (например, 2 Пар 25:2, 14; 27:2). Однако структурная параллель с обличением недостатков Иоаса в Книге Царств, видимо, предполагает негативную оценку двоеженства Иоаса. О комментаторах, которые видят, что бигамия Иоаса расценивается как предосудительная и противоречащая заповеди Пятикнижия (Втор 17:17), см., например, Jacob M.Myers, *II Chronicles* (AB 13; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1965), 137; Payne, “1, 2 Chronicles,” 514. Подробнее см. du Preez, *Polygamy in the Bible*, 213–216.

105 См., например, Robert Holst, “Polygamy and the Bible,” *International Review of Missions* 56 (1967): 205–213 (цит. в Hugenberg, *Marriage as a Covenant*, 111); Payne, “1, 2 Chronicles,” 4:513–514; Selman, *2 Chronicles*, 450–452.

106 Robert J.Hitchens, *Multiple Marriage: A Study of Polygamy in Light of the Bible* (Elkton, Md.: Doulos, 1987), 137, n. 11.

107 Библия не упоминает ни одного случая полигамии среди еврейского народа в после пленный период (за вычетом истории с Есфирью). В V веке

элефантинская община отвергала многоженство, как и более поздние иудейские секты [Reuven Yaron, *Introduction to the Law of the Aramaic Papyri* (Oxford: Clarendon, 1962), 60]. Однако некоторые толкователи усматривают предпосылку полигамии в Мал 2:10-16. См., например, Adam S. van der Woude, «Malachi's Struggle for a Pure Community: Reflections on Malachi 2:10-16," in *Tradition and Re-interpretation in Jewish and Early Christian Literature: Essays in Honor of Jürgen C.H. Lebram* (ed. Jan Willem van Henten et al.; StPB 36; Leiden: E.J.Brill, 1986), 65-71. Детальное опровержение этой теории см. в: Hugenberg, *Marriage as a Covenant*, 54-57, 94-95, 121. Хугенбергер делает вывод (с. 121): «Что касается слепого периода, хотя некоторые ученые усматривают в Мал 2:10-16 предпосылку... или даже одобрение многоженства... значительно более вероятно, что моногамия считалась идеальной формой брака и что в жизни браки всегда или почти всегда были моногамными». Markus Zehnder, «A Fresh Look at Malachi II 13-16," VT 53 (2003): 247, пишет о райском моногамном идеале в основе мировоззрения и обычаев слепого периода: «В Мал 2:15 можно усмотреть и аргумент против возможного полигамного решения проблемы. Стремление к другой женщине... не может быть удовлетворено браком со второй женщиной, поскольку такое действие нарушило бы тварное единство и уникальность брачных отношений между одним мужчиной и одной женщиной». О Мал 2:10-16 см. подробнее главу 9.

¹⁰⁸ Derek Kidner, *The Proverbs: An Introduction and Commentary* (TOTC 1 5; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1964), 49. Единственное возможное исключение содержится в Притч 31:3, где мать царя Лемуила советует сыну: «Не отдавай женщинам сил твоих, ни путей твоих губительницам царей». Есть версия, что имеется в виду царский гарем: «Содержать гарем с женами и наложницами не только было занятием дорогостоящим, но и искажало цель царской власти. Царь должен использовать свою власть ради народа, а не ради себя» [Duane A. Garrett, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs* (NAC14; Nashville, Tenn.: Broadman, 1993), 246]. Однако эти слова могут быть поняты и более широко: «Нельзя тратить силы на потворство похоти... Как бы то ни было, основной смысл стиха состоит в том, что царю легко тратить время и силы на женщин, но это — немудро» [Allen P. Ross, «Proverbs," in *The Expositor's Bible Commentary* (ed. Frank E. Gaebelein; 12 vols.; Grand Rapids: Zondervan, 1976-1992), 5:1127].

¹⁰⁹ Многие современные ученые сомневаются, что Соломон написал Книгу Екклесиаста. А ведь автобиографические указания в книге и интертекстуальные свидетельства говорят в пользу традиционного отождествления Когелета («Проповедника») с Соломоном. В каноническом богословии ВЗ (т.е. ориентированном на окончательную форму ВЗ) внутренние библейские указания должны восприниматься серьезно. Обзор этих внутренних (как и внешних) данных см. в: Gleason L. Archer, *A Survey of Old Testament*

Introduction (updated and rev. ed.; Chicago: Moody, 1994), 528–537. Защиту ранней (допленной) датировки Екклесиаста, основанную на лингвистических соображениях, см. особенно в: Daniel C. Fredericks, *Qobeleth's Language: Re-evaluating Its Nature and Date* (ANETS 3; Lewiston, N.Y.: Mellen, 1988).

¹¹⁰ В пользу того, что *šiddā wēšiddōt* относится к женщинам в гареме, см., например, Franz Delitzsch, *Ecclesiastes* (Grand Rapids: Eerdmans, n.d.), 238–241; и большинство современных переводов.

¹¹¹ Этот вывод идет вразрез с мнением многих современных ученых, согласно которому полигамия была «библейской моделью», не осуждавшейся и даже (согласно некоторым толкователям) одобрявшейся Богом. См., например, Ellens, *Sex in the Bible*, 95, 97: «Библейская модель брака — не моногамия... Модель брака в Библии — полигамия или, если точнее, полигиния (многоженство)... Как бы то ни было, люди полигамны по самой природе своей. Мы отвечаем эротическим желанием всем, кто привлекает нас. И эта реакция дана нам Богом».

¹¹² Kessler, «Sexuality and Politics», 423.

Глава 6. Возвышение женщин против умаления женщин

¹ Глагол: Быт 20:3; Втор 21:13; 22:22; 24:1; Ис 54:1, 5; 62:4–5; Иер 3: 15; 31:32. Существительное: Быт 20:3; Исх 21:3, 22; Втор 22:24; 24:4; 2 Цар 11:26; Иоил 1:8; Притч 12:4; 31:11, 23, 28; Есф 1:17, 20. Эта особенность еврейского оригинала не заметна в большинстве переводов на английский язык (включая «Новый пересмотренный стандартный перевод»).

² См. особенно John H. Otwell, *And Sarah Laughed: The Status of Women in the Old Testament* (Philadelphia: Westminster, 1977), 78, 145.

³ Еврейский предлог *taḥat* может означать либо «под», либо «вместо». Большинство современных переводов исходят из того, что в Иез 23:5 имеется в виду «под». Относительно того, что таким должен быть и перевод в 16:32, см., например, Moshe Greenberg, *Ezekiel, 1–20: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 22; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1983), 284: «*Taḥat* означает «под властью (мужа)» в 23:5 и Числ 5:19сл., 29». Правда, слово «власть» выглядит слишком сильным даже здесь, где речь идет об отношениях между Богом и человеком. См. также несколько отрывков, где используется пассивное причастие породы каль от глагола *ba'al* («господствовать», «брать в супруги») для описания жены, которая находится под защитой и юридической ответственностью мужа: Быт 20:3; Втор 22:22; Ис 54:1.

⁴ Otwell, *And Sarah Laughed*, 72. Ch. Erhard S. Gerstenberger, *Yahweh the Patriarch: Ancient Images of God and Feminist Theology* (Minneapolis: Fortress, 1996), passim; Gerda Lerner, *The Creation of Patriarchy* (Woman and History 1; New York: Oxford University Press, 1986), passim. Неубедительны популярные

на заре XX века гипотезы, что патриархальной системе брака на древнем Ближнем Востоке предшествовала матриархальная система [см., например, Johann Jakob Bachofen, *Myth, Religion, and Mother Right: Selected Writings of J.J. Bachofen* (trans. Ralph Manheim; Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1967)]. В наше время они не находят или почти не находят поддержки со стороны ученых (кроме нескольких радикальных феминисток). Обстоятельную попытку одной из радикальных феминисток подкрепить эту гипотезу фактами см. в: Elizabeth Gould Davis, *The First Sex* (Baltimore: Penguin, 1972). Критику матриархальной гипотезы и дальнейшую библиографию см. в: Gary M. Beckman, "Goddess Worship-Ancient and Modern," in *"A Wise and Discerning Mind": Essays in Honor of Burke O. Long* (ed. Saul M. Olyan and Robert C. Culley; BJS 325; Providence: Brown Judaic Studies, 2000), 11-23; Gerstenberger, *Yahweh the Patriarch*, 13-23; Hennie J. Marsman, *Women in Ugarit and Israel: Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East* (Leiden: E.J. Brill, 2003), 101-102.

⁵ Относительно древнееврейской лексики, связанной с семьей, см., например, Daniel I. Block, "Marriage and Family in Ancient Israel," in *Marriage and Family in the Biblical World* (ed. Ken M. Campbell; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2003), 35-40. В структуре родства можно выделить четыре основных уровня (в последовательности от большего к меньшему): (1) 'am, «народ»; (2) šēbet или maṭteh, «племя»; (3) mišpāhā, «клан»; (4) bêt 'āb, «семья» (буквально «дом отца»). Последний уровень обычно состоял из «одного мужчины, его жены/жен, сыновей с их женами, внуков с их женами, а иногда и правнуков; всех не состоящих в браке мужских и женских потомков (замужние женщины покидали семью, чтобы жить с семьями своих мужей); иждивенцев, не связанных кровными узами, а также слуг/служанок и рабов/рабынь с их семьями, проживающих работников, а иногда и левитов (Суд 17:7-13)» (Block, "Marriage and Family in Ancient Israel," 38). Ср. Joel Drinkard, "An Understanding of Family in the Old Testament: Maybe Not as Different as We Usually Think," *RevExp* 98 (2001): 485-502.

⁶ Так обстояло дело с Авраамом, у которого было 318 обученных слуг, «рожденных в доме его» (Быт 14:14), способных биться с Кедорлаомером и его союзниками для спасения Лота и других жителей Содома. Когда Бог говорит об Аврааме: «Я избрал его для того, чтобы он заповедал сынам своим и дому своему (bêtô) после себя...» (Быт 18:19), упомянутый «дом» мог включать тысячу человек, если не больше.

⁷ См. James B. Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective* (Grand Rapids: Zondervan, 1981), 33-42. Otwell, *And Sarah Laughed*, 32-37, 143-146, показывает, что в каждой из этих областей была задействована вся семья, но формальная ответственность лежала на отце как функциональном лидере семьи.

- ⁸ Хорошую классификацию откликов на роль женщин в Библии в двух основных «волнах» феминизма см. в: Carolyn Osiek, "The Feminist and the Bible: Hermeneutical Alternatives," in *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship* (ed. Adela Yarbro Collins; Atlanta: Scholars Press, 1985), 93–105. Эта классификация воспринята, в частности, в: Marsman, *Women in Ugarit and Israel*, 1–31. В нижеследующем анализе я также следую ей.
- ⁹ Например, Katherine C. Bushnell, *God's Word to Women* (London: Women's Correspondence Bible Class, 1912; repr., Mossville, Ill.: God's Word to Women, 1990); Lee Anna Starr, *The Bible Status of Woman* (New York: Fleming H. Revell, 1926; repr., New York: Garland, 1987). См. также труды сестер Гримке (Сары Гримке и Ангелины Гримке Вельд) и Фрэнсис Уилларда.
- ¹⁰ Например, Elizabeth Cady Stanton, *The Woman's Bible* (New York: European, 1895; repr., Boston: Northeastern University Press, 1993).
- ¹¹ Например, авторы статей в сборнике: Ronald W. Pierce & Rebecca Merrill Groothuis, eds., *Discovering Biblical Equality: Complementarity without Hierarchy* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2004). Такова позиция большинства феминисток евангельского направления.
- ¹² Например, Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward A Philosophy of Women's Liberation* (Boston: Beacon, 1973).
- ¹³ Например, Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (OBT; Philadelphia: Fortress, 1978).
- ¹⁴ Например, Joan Chamberlain Engelsman, *The Feminine Dimension of the Divine* (Philadelphia: Westminster, 1979). См. также труды Марии-Терезы Вакер.
- ¹⁵ Например, Virginia Ramey Mollenkott, *The Divine Feminine: The Biblical Imagery of God as Female* (New York: Crossroad, 1988).
- ¹⁶ Например, Letty M. Russell, *Human Liberation in a Feminist Perspective: A Theology* (Philadelphia: Westminster, 1974). См. также труды Аталы Бреннер и Фоккелин ван Дейк-Хеммес.
- ¹⁷ Например, Marsman, *Women in Ugarit and Israel*. См. также труды Филлис Берд, Бернадетты Брутен, Розмари Редфорд Рютер и Элизабет Шюсслер-Фьоренцы.
- ¹⁸ Относительно третьей волны феминизма см. особенно: Leslie Heywood & Jennifer Drake, eds., *Third Wave Agenda: Being Feminist, Doing Feminism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997).
- ¹⁹ См. собрание резких феминистских высказываний против патриархальности в: Carol Meyers, *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context* (New York: Oxford University Press, 1988), 24–46; Jo Ann Davidson, "Modern Feminism, Religious Pluralism, and Scripture," *JATS* 10 (Spring-Autumn 1999): 401–440. Среди дополнительных примеров: Renita J. Weems, *Battered Love: Marriage, Sex, and Violence in the Hebrew Prophets* (Minneapolis: Fortress, 1995); Regina M. Schwartz, *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism* (Chicago: University of Chicago Press, 1997); Carol Delaney, *Abraham on Trial: The Social*

Legacy of Biblical Myth (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1998); Gail Corrington Streeter, *The Strange Woman: Power and Sex in the Bible* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 1997). С другой стороны, некоторые феминистки менее агрессивно нападают на патриархальность, пытаясь осмыслить ее в социальном и историческом контексте. См., например, труды Филлис Берд, Тиквы Фраймер-Кенски и представителей евангельской группы «Христиане за библейское равенство» (Кэтрин Кларк Крёгер, Гилберт Билезилян, Стэнли Гандри и т.д.). Mary Kassian, *The Feminist Gospel: The Movement to Unite Feminism with the Church* (Wheaton, Ill.: Crossway, 1992), дает полезный исторический обзор и анализ (с евангельской христианской точки зрения) основных волн современного феминизма и их реакции на патриархальность в Библии.

- 20 См., например, Letha D. Scanzoni & Nancy A. Hardesty, *All That We're Meant Be: Biblical Feminism for Today* (3d rev. ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1992), 1.
- 21 Alice Ogden Bellis, *Helpmates, Harlots, and Heroes: Women's Stories in the Hebrew Bible* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 1994), 16.
- 22 Guenther Haas, "Patriarchy as an Evil That God Tolerated: Analysis and Implications for the Authority of Scripture," *JETS* 38 (Sept 1995): 322, где подытоживаются различные высказывания христианских феминисток (хотя и не его собственная позиция).
- 23 Ibid., 327-336. Обсуждение различных феминистских методологий, основанных на феминистской предпосылке, см. в: Janice Capel Anderson, «Mapping Feminist Biblical Criticism: The American Scene, 1983-1990," *CRBR* 2 (1991): 21-44; Eryl W. Davies, *The Dissenting Reader: Feminist Approaches to the Hebrew Bible* (Aldershot, Eng.: Ashgate, 2003); Athalya Brenner & Carole R. Fontaine, eds., *A Feminist Companion to Reading the Bible: Approaches, Methods, and Strategies* (Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1997); Sarah Heaner Lancaster, *Women and the Authority of Scripture: A Narrative Approach* (Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 2002); Alice Ogden Bellis, "Feminist Biblical Scholarship," *WS* 24-32; Adela Yarbro Collins, ed., *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship* (ESNA 10; Chico, Calif.: Scholars Press, 1985); Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Wisdom Ways: Introducing Feminist Biblical Interpretation* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 2001); Jo Ann Hackett, "Women's Studies in the Hebrew Bible," in *The Future of Biblical Studies: The Hebrew Scriptures* (ed. Richard E. Friedman and H.G.M. Williamson; Atlanta: Scholars Press, 1987), 141-164; Letty M. Russell, ed., *Feminist Interpretation of the Bible* (Philadelphia: Westminster, 1985); Pamela Milne, "Feminist Interpretation of the Bible: Then and Now," *BRev* 8/5 (October 1992): 38-43, 52-54; Silvia Schroer & Sophia Bietenhard, eds., *Feminist Interpretation of the Bible and the Hermeneutics of Liberation* (JSOTSup 374; New York: Sheffield Academic Press, 2003); Loraine MacKenzie Shepherd, *Feminist Theologies for a Postmodern Church: Diversity,*

Community, and Scripture (American University Studies, Series 7: Theology and Religion 219; New York: Peter Lang, 2002).

- ²⁴ См., например, Gilbert G. Bilezikian, *Beyond Sex Roles: What the Bible Says about a Woman's Place in Church and Family* (Grand Rapids: Baker, 1985), 59–68, где патриархия упомянута вместе с другими «греховными ситуациями» (с. 61). Ср. Mary J. Evans, *Woman in the Bible: An Overview of All the Crucial Passages on Women's Roles* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1984), 21–32; Ronald W. Pierce, “From Old Testament Law to New Testament Gospel,” in *Discovering Biblical Equality: Complementarity without Hierarchy* (ed. Ronald W. Pierce & Rebecca Merrill Groothuis; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2004), 98–109; Ruth A. Tucker, *Women in the Maze: Questions and Answers on Biblical Equality* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1992), 57–76. Новозаветные упоминания о патриархальности часто относят к одной из следующих категорий: (1) дохристианское сознание; (2) ситуации, не дотягивающие до божественного идеала; (3) учения, связанные с раввинистическим контекстом; (3) учения, связанные с ветхозаветным творением, но не с искуплением. См. подробнее о новозаветном отношении к патриархальности в послесловии к данной книге. Ср. Meyers, *Discovering Eve*, 322–327.
- ²⁵ Phyllis Trible, “Depatriarchalizing in Biblical Interpretation,” *JAAR* 41, no. 1 (1973): 31; одобрительно цитируется в Pierce, “From Old Testament Law,” 105. Обоснование этой позиции станет яснее из данных, которые мы приведем далее.
- ²⁶ Здесь я перефразирую высказывание в: Pierce, “From Old Testament Law,” 101. Его собственная формулировка (по-моему, ошибочно) отождествляет рабство и патриархальность как равно дурные и враждебные Богу: «Закон Моисеев ничуть не больше одобряет рабство (экономическое или личное), чем патриархальность, но действует как бы изнутри этих систем, регулируя их и обеспечивая определенную защиту рабов и женщин, и заботу о них».
- ²⁷ См. анализ этого важного отрывка в: Alexandru Breja, «The Meaning and Theological Implications of *chuqqim lo tobim* (“Laws That Were Not Good”) in Ezekiel 20:25» (доклад на ежегодном заседании Евангельского богословского общества; Сан Антонио, Техас; 19 ноября 2004 года). Здесь есть параллель с Быт 2:18 («не хорошо быть человеку одному») — ведь ситуация, описанная в Быт 2:18, была не злом, а лишь несоответствием высшему божественному идеалу.
- ²⁸ См., например, Tikva Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible* (New York: Schocken Books, 2002), xiv: «Не библейский Израиль выдумал патриархальность. Его патриархальность даже не была самой яркой или самой последовательной в Древнем мире. Значительно сильнее было мужское господство в таких классических обществах, как Ассирия и Афины». Относительно статуса женщин в классической Греции (особенно Афинах)

см. Eva Cantarella, *Pandora's Daughters: The Role and Status of Women in Greek and Roman Antiquity* (trans. Maureen B. Fant; Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981); Prudence Allen, *The Aristotelian Revolution, 750 B.C. – A.D. 1250* (vol. 1 of *The Concept of Woman*; Montreal: Eden, 1985; repr., Grand Rapids: Eerdmans, 1997); ср. Linda L. Belleville, *Women Leaders and the Church: Three Crucial Questions* (Grand Rapids: Baker, 2000), 84–86; Loren Cunningham & David J. Hamilton, Janice Rogers, *Why Not Women? A Fresh Look at Women in Missions, Ministry, and Leadership* (Seattle: YWAM, 2001), 71–83. Относительно статуса женщин в среднеассирийский период см. особенно Elisabeth Meier Tetlow, *The Ancient Near East* (vol. 1 of *Women, Crime, and Punishment in Ancient Law and Society*; New York: Continuum, 2004), 125–146, где сделан такой вывод: «Статус женщины в среднеассирийских законах значительно ниже, чем в других древних ближневосточных обществах и законодательных системах» (с. 141).

²⁹ Meyers, *Discovering Eve*, 25–26.

³⁰ Ibid., 34.

³¹ Ibid., 41.

³² Ibid., 139.

³³ Ibid., 44.

³⁴ Ibid., 44–45. По мнению Мейерс, после возникновения монархии централизованные социально-политические структуры повлекли за собой институционализированное подавление как патриархата, так и женщин. Далее мы рассмотрим библейские свидетельства об этом развитии. Обзор исторического подхода Мейерс, учитывающего не только библейские тексты, но и внебиблейские артефакты, доступные в результате археологических находок, см. особенно в: Susan Ackerman, “Digging Up Deborah: Recent Hebrew Bible Scholarship on Gender and the Contribution of Archaeology,” *NEA* 66 (2003): 172–184.

³⁵ Tikva Frymer-Kensky, “Gender and Its Image: Women in the Bible,” глава 11 в: *In the Wake of the Goddesses: Women, Culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth* (New York: Free Press/Maxwell Macmillan, 1992), 118–143, цитата на сс. 120–121. Она продолжает: «Со своими достоинствами и слабостями, целями и стратегиями, женщины Библии не отличаются существенно от мужчин. Эта библейская мысль, что желания и поступки мужчин и женщин сходны, представляет собой принципиально новую концепцию пола».

³⁶ Ibid., 120. Фраймер-Кенски развивает свою мысль: «Библия не содержит характеристик человеческого поведения как «женского» или «мужского», не делит качества на «женские» и «мужские». Она ни словом не намекает на такие полярности, как мужская активность и женская пассивность, мужское новаторство и женская консервация, мужской напор и женское сдерживание, мужская субъектность и женская объектность, мужской

продукт и женский процесс, мужское достижение и женское связывание, или другие полярности, которые мы привыкли ассоциировать с разделением полов» (стих 41). Библейская концепция человека «свободна от пола», «не видит пол»; это «метафизика гендерного единства» (с. 143).

37 Как мы увидим далее, ВЗ описывает случаи, когда муж узурпировал власть и эксплуатировал жену, обращаясь с ней как с существом более низкого сорта, своей собственностью и даже словно она вовсе не человек. Однако эти случаи не рассматриваются Библией одобрительно.

38 Roland de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions* (trans. John McHugh; New York: McGraw-Hill, 1961), 40.

39 Otwell, *And Sarah Laughed*, 111-112.

40 Frymer-Kensky, *In the Wake of the Goddesses*, 128.

41 Ibid., 143.

42 Еще четверть века назад о статусе женщин в ВЗ писали очень мало. Однако уже к рубежу веков появилось редкостное изобилие штудий (в основном, феминистских). Обзор (с библиографией) положения женщин в Библии с феминистской точки зрения см. особенно в WS. Подписанные статьи в этом классическом справочнике по женским персонажам Библии будут указываться далее в примечаниях лишь в случаях цитат из них; в остальном они предполагаются по умолчанию. Ср. Bellis, *Helpmates, Harlots, and Heroes*; Evans, *Woman in the Bible*; idem, "Women," DOTP 897-904; Mayer I. Gruber, *Women in the Biblical World: A Study Guide* (American Theological Library Association Bibliography Series 38; Lanham, Md.: Scarecrow, 1995); Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible*; Lillian R. Klein, *From Deborah to Esther: Sexual Politics in the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress, 2003); Irene Nowell, *Women in the Old Testament* (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1997); Katharine Doob Sakenfeld, *Just Wives? Stories of Power and Survival in the Old Testament and Today* (Louisville: Westminster/John Knox, 2003); Luise Schottroff & MarieTheres Wacker, eds., *Kompendium feministische Bibelauslegung* (Gütersloh: Christian Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1998). Типичный сборник авторитетный статей, преимущественно феминистских, по данной теме за последние 25 лет, см. в: Alice Bach, ed., *Women in the Hebrew Bible: A Reader* (New York: Routledge, 1999); см. также обширную библиографию по феминистской экзегезе, сс. 520-532. Другие значимые феминистские труды можно найти в серии *Feminist Companion to the Bible*, 2nd series, издаваемой издательством Sheffield Academic Press; см. также WBC, а с точки зрения евангельского христианского феминизма — Catherine Clark Kroeger & Mary J. Evans, eds., *The IVP Women's Bible Commentary* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2002). Есть прекрасные исследования, написанные мужчинами: Jon L. Berquist, *Reclaiming Her Story: The Witness of Women in the Old Testament* (St. Louis: Chalice, 1992); Trevor Dennis, *Sarah Laughed: Women's Voices in the Old Testament* (Nashville: Abingdon, 1994); William

Е. Phipps, *Assertive Biblical Women* (CWS 128; Westport, Conn.: Greenwood, 1992). Обзор истории докритической интерпретации женщин в ВЗ см. в: Thomas L. Thompson, *Writing the Wrongs: Women of the Old Testament among Biblical Commentators from Philo through the Reformation* (OSHT; Oxford: Oxford University Press, 2001). Обзор библейского повествования о наиболее значимых женщинах (с евангельской христианской точки зрения) см. в: Jo Ann Davidson, "Women in Scripture: A Survey and Evaluation," in *Women in Ministry: Biblical and Historical Perspectives* (ed. Nancy Vyhmeister; Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1998), 157–167; idem, "Modern Feminism". (Я очень признателен ей за исследования и за интересные мысли, которыми она со мной делилась.) Далее в этой главе мы приведем наиболее ценные работы по конкретным женским персонажам Библии (не разделяя, однако, фундаментальных феминистских предпосылок касательно Писания, которые лежат в основе многих подобных трудов).

Относительно общих работ по статусу женщин в ВЗ см. библиографии и аннотации в: Anderson, "Mapping Feminist Biblical Criticism," 21–44; Phyllis A. Bird, "Women in the Ancient Mediterranean World: Ancient Israel," BR 39 (1994): 31–79; Gruber, *Women in the Biblical World*; Samuel Terrien, *Till the Heart Sings: A Biblical Theology of Manhood and Womanhood* (Philadelphia: Fortress, 1985), 233–235; Phyllis Trible, "Women in the Old Testament," IDBSup 966. Среди основных дискуссий: Phyllis A. Bird, "Images of Women in the Old Testament," in *Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions* (ed. Rosemary Radford Ruether; New York: Simon & Schuster, 1974), 41–88; idem, *Missing Persons and Mistaken Identities: Women and Gender in Ancient Israel* (OBT; Minneapolis: Fortress, 1997); Athalya Brenner, *The Israelite Woman: Social Role and Literary Type in Biblical Narrative* (Sheffield, Eng.: JSOT Press, 1985); Judy L. Brown, *Women Ministers according to Scripture* (Minneapolis: Christians for Biblical Equality, 1996), 93–108; Grace I. Emmerson, "Women in Ancient Israel," in *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological, and Political Perspectives* (ed. R. E. Clements; Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 371–394; Andre LaCocque, *The Feminine Unconventional: Four Subversive Figures in Israel's Tradition* (OBT; Minneapolis: Fortress, 1990), 7–20; Inger Ljung, *Silence or Suppression: Attitudes towards Women in the Old Testament* (Acta Universitatis Upsaliensis: Uppsala Women's Studies A Women in Religion 2; Uppsala: S. Academiae Upsaliensis, 1989); Marsman, *Women in Ugarit and Israel*; Susan Niditch, "Portrayals of Women in the Hebrew Bible," in *Jewish Women in Historical Perspective* (ed. Judith R. Baskin; Detroit: Wayne State University Press, 1991), 25–42; Otwell, *And Sarah Laughed*, passim; Meyers, *Discovering Eve*, passim.

43 Относительно ярких примеров этого тезиса см. цитаты в: Otwell, *And Sarah Laughed*, 10. Среди более поздних исследований с подобными выводами: Paul Avis, *Eros and the Sacred* (Harrisburg, Pa.: Moorehouse, 1989); Mieke

Bal, *Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories* (Bloomington: Indiana University Press, 1987); Brenner, *The Israelite Woman*; Evans, *Woman in the Bible*, 11–32; Esther Fuchs, *Sexual Politics in the Biblical Narrative: Reading the Hebrew Bible as a Woman* (JSOTSup 310; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press: 2000); Kevin Harris, *Sex, Ideology, and Religion: The Representation of Women in the Bible* (Totowa, N.J.: Barnes & Noble, 1984); Meir Malul, *Knowledge, Control, and Sex: Studies in Biblical Thought, Culture, and Worldview* (Tel Aviv-Jaffa: Archaeological Center, 2002); Shlomith Yaron, “The Politics of Sex-Woman’s Body as an Instrument for Achieving Man’s Aims,” *OTE* 15 (2002): 269–292; Gale A. Yee, *Poor Banished Children of Eve: Woman as Evil in the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress, 2003).

- ⁴⁴ См. особенно Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon, 1983), 53–54; ср. Daly, *Beyond God the Father*, 19; Judith Ochshorn, *The Female Experience and the Nature of the Divine* (Bloomington: Indiana University Press, 1981), 194–195; Esther Fuchs, “The Literary Characterization of Mothers and Sexual Politics in the Hebrew Bible,” in *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship* (ed. Adela Yarbro Collins; Chico, Calif.: Scholars Press, 1985), 119. Marsman, *Women in Ugarit and Israel*, рассматривает в том числе и это расхожее утверждение феминисток. В своей объемной (781 страница!) монографии она убедительно показывает, что социальный и религиозный статус женщин в монотеистическом Израиле отнюдь не был хуже, чем в соседнем Угарите и других соседних ближневосточных землях, где процветали многобожие и почитание богини.
- ⁴⁵ Обзор статуса женщин на древнем Ближнем Востоке см. особенно в: Tetlow, *The Ancient Near East*, passim. Согласно Тетлоу, женщины имели почти равные права с мужчинами в древнейших цивилизациях Шумера и Ассирии староассирийского периода; в Старовавилонском царстве статус женщин был еще относительно высок, но в более поздних племенных, феодальных и военных обществах Ближнего Востока (хеттском, поздневавилонском, среднеассирийском, позднеассирийском) этот статус упал, причем самым низким был в среднеассирийском и позднеассирийском обществах. Ср. James R. Baker, *Women’s Rights in Old Testament Times* (Salt Lake City: Signature Books, 1992); Carol R. Fontaine, “A Heifer from Thy Stable: On Goddesses and the Status of Women in the Ancient Near East,” in “Ad feminam: Fiftieth Anniversary Volume,” ed. Alice Bach, *USQR* 43 (1989): 67–91; Hurley, *Man and Woman*, 21–30; Arthur Frederick Ide, *Women in the Ancient Near East* (Mesquite, Tex.: Ide House, 1982); Elizabeth Mary McDonald, *The Position of Women as Reflected in Semitic Codes of Law* (Toronto: University of Toronto Press, 1931); Patrick Mullins, “The Public, Secular Roles of Women in Biblical Times,” *Mils* 43 (1998): 79–111; idem, “The Religious Roles of Women among Israel’s Neighbors,” *Mils* 45 (2000): 81–113; Ilse Seibert, *Women in the Ancient Near East* (New York: Abner Schram, 1974). Beckman, “Goddess

Worship,” 20, подытоживает ситуацию в хеттской религиозной культуре: «В сфере религиозной практики авторитет женщин был приблизительно равным мужскому». Что касается Месопотамии, сейчас ученые склонны думать, что права и статус женщин были выше (особенно в древнем Шумере), чем считалось раньше, хотя (особенно в ассирийском обществе) жена была гораздо больше подчинена мужу, чем в Израиле. См. Rivkah Harris, “Women (Mesopotamia),” *ABD* 6:947-951 (с библиографией); Sophie Lafont, *Femmes, droit, et justice dans l’antiquité orientale: Contributions à l’étude du droit pénal au Proche-Orient ancien* (OBO 165; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), *passim*; Sarah C. Melville, “Neo-Assyrian Royal Women and Male Identity: Status as a Social Tool,” *JAOS* 124 (2004): 37-57; Claudio Saporetti, *The Status of Women in the Middle Assyrian Period* (Monographs on the Ancient Near East 2/1; Malibu, Calif.: Undena, 1979); Tetlow, *The Ancient Near East*, *passim*. Относительно древнего Мари см. Bernard F. Batto, *Studies on Women at Mari* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974). Относительно Угарита см. Marsman, *Women in Ugarit and Israel*, *passim*. Относительно Египта см., например, Christiane Desroches-Noblecourt, *La femme au temps des pharaons* (Paris: Pernoud, 1986); Leonard H. Lesko, “Women and Priests in Two Egyptian Stories,” in *Hesed Ve-Emet: Studies in Honor of Ernest S. Frerichs* (ed. Jodi Magness & Seymour Gitin; BJS 320; Atlanta: Scholars Press, 1998), 217-229; Lise Manniche, *Sexual Life in Ancient Egypt* (London: Kegan Paul, 1987); Alan R. Millard, “The Position of Women in the Family and Society in Ancient Egypt with Special Reference to the Middle Kingdom” (PhD diss., University of London, University College, 176); Gay Robins, *Women in Ancient Egypt* (London: British Museum, 1993). Дальнейшую библиографию см. в: Gruber, *Women in the Biblical World*, 156-226.

- ⁴⁶ Otwell, *And Sarah Laughed*, 193. Отуэлл — один из ведущих сторонников этой точки зрения. Однако он цитирует и других «диссидентов» (сс. 10-11, 195-196). Из более поздних работ см., например, Bronner, *Stories of Biblical Mothers*; Thomas Finley, “The Relationship of Woman and Man in the Old Testament,” in *Women and Men in Ministry: A Complementary Perspective* (ed. Robert L. Saucy & Judith K. TenElshof; Chicago: Moody, 2001), 61-88; Daniel Friedmann, *To Kill and Take Possession: Law, Morality, and Society in Biblical Stories* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2002), 218-231; Gerhard F. Hasel, “Equality from the Start: Woman in the Creation Story,” *Spectrum* 7, no. 2 (1975): 26-27; Hurley, *Man and Woman*, 20-57; Walter C. Kaiser Jr., *Toward Old Testament Ethics* (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 204-208; Faith McBurney Martin, *Call Me Blessed: The Emerging Christian Woman* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 113-138; Meyers, *Discovering Eve*, *passim*; Amnon Shapira, “On the Equal Status of Women in the Bible” (иврит), *Beit Mikra* 159 (1999): 309-337 (см. краткий пересказ в: Christopher T. Begg, *OTA* 23 [2000]: 195-196); Savina J. Teubal, *Sarah the Priestess: The First Matriarch of Genesis* (Athens, Ohio: Swallow,

1984), особенно сс. 138-141. См. также авторов первой волны феминизма, которые считали статус женщин в ВЗ высоким: например, Stagg, *The Bible Status of Woman*.

- ⁴⁷ См. особенно Davidson, "Women in Scripture," 161-167; idem, "Modern Feminism," 415-412. Ср. обширную библиографию в: Bellis, *Helpmates, Harlots, and Heroes*, 95-98, 110-111.
- ⁴⁸ См. особенно. Jo Ann Davidson, "Genesis Matriarchs Engage Feminism," AUSS 40, no. 2 (2002): 169-178; idem, "The Well Women of Scripture Revisited," JATS 17, no. 1 (2006): 209-220. См. краткую дискуссию/идентификацию каждой из этих 29 женщин в: Toni Craven, "Women in Genesis," TBT 35 (1997): 32-39. Ср. Bronner, *Stories of Biblical Mothers*, 1-25; Irmtraud Fischer, *Women Who Wrestled with God: Biblical Stories of Israel's Beginnings* (trans. Linda M. Maloney; Collegeville, Minn.: Liturgical, 2005), 1-112.
- ⁴⁹ Teubal, *Sarah the Priestess*, xi.
- ⁵⁰ См. интересные исследования о Сарре: Bellis, *Helpmates, Harlots, and Heroes*, 70-74; Mark E. Biddle, "The 'Endangered Ancestress' and Blessing for the Nations," JBL 109 (1990): 599-611; Adrien Janis Bledstein, "The Trials of Sarah," Judaism 30 (1981): 411-417; Katheryn Pfisterer Darr, *Far More Precious than Jewels: Perspectives on Biblical Women* (Louisville: Westminster John Knox, 1991), 85-131; Dennis, *Sarah Laughed*, 34-61; J. Cheryl Exum, "Who's Afraid of 'the Endangered Ancestress'?" in *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible* (ed. J. Cheryl Exum & David J. A. Clines; Sheffield, Eng.: JSOT Press, 1993), 91-113; Sharon Pace Jeanson, *The Women of Genesis: From Sarah to Potiphar's Wife* (SCB 4; Minneapolis: Fortress, 1990), 14-30; Jacques Nicole & Marie-Claire Nicole, "Sara, soeur et femme d'Abraham," ZAW 112 (2000): 5-23; Janice Nunnally-Cox, *Foremothers: Women of the Bible* (New York: Seabury, 1981), 5-9; Sakenfeld, *Just Wives?* 7-25; Tammi J. Schneider, *Sarah: Mother of Nations* (New York: Continuum, 2004); idem, "Sarah: The Chosen Mother," TBT 44 (2006): 76-80; Teubal, *Sarah the Priestess*; Phyllis Trible, "Genesis 22: The Sacrifice of Sarah," in *Not in Heaven: Coherence and Complexity in Biblical Narrative* (ed. Jason P. Rosenblatt & Joseph C. Sitterson; Bloomington: Indiana University Press, 1991), 170-191; Jack W. Vancil, "Sarah — Her Life and Legacy," in *Essays on Women in Earliest Christianity* (ed. Carroll D. Osburn; 2 vols.; Joplin, Mo.: College Press, 1995), 2:37-68. О Сарре и Агари: Amy-Jill Levine, "Settling at Beer-lahai-roi," in *Daughters of Abraham: Feminist Thought in Judaism, Christianity, and Islam* (ed. Yvonne Yazbeck Haddad & John L. Esposito; Gainesville, Fla.: University Press of Florida, 2001), 12-34; Dora R. Mbuwayesango, "Childlessness and Woman-To-Woman Relationships in Genesis and African Patriarchal Society: Sarah and Hagar from a Zimbabwean Woman's Perspective (Gen. 16:1-16; 21:8-21)," Semeia 78 (1997): 27-36; Phyllis Trible, "Ominous Beginnings for a Promise of Blessing," in *Hagar, Sarah, and Their*

Children: Jewish, Christian, and Muslim Perspectives (ed. Phyllis Trible & Letty M. Russell; Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 2006), 33–69.

51 См. анализ в: Mary J. Evans, “The Invisibility of Women: An Investigation of a Possible Blind Spot for Biblical Commentators,” *CBRFJ* 122 (1990): 37–38.

52 Nunnally-Cox, *Foremothers*, 9.

53 Cynthia Gordon, “Hagar: A Throw-away Character among the Matriarchs?” *SBL Seminar Papers*, 1985 (SBLSP 24; Atlanta: Scholars Press, 1985), 271. Гордон пытается доказать, что Агарь не такова (ср. 271–277).

54 Ibid., 277. Помимо исследования Гордон см. особенно: Wilma Ann Bailey, “Black and Jewish Women Consider Hagar,” *Enc* 63 (2002): 37–44; idem, “Hagar: A Model for an Anabaptist Feminist?” *MQR* 68 (1994): 219–228; Alan Cooper, “Hagar in and out of Context,” *USQR* 55 (2001): 35–46; Dennis, *Sarah Laughed*, 62–83; Philip R. Drey, “The Role of Hagar in Genesis 16,” *AUSS* 40 (2002): 179–195; Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible*, 225–237; Jo Ann Hackett, “Rehabilitating Hagar: Fragments of an Epic Pattern,” in *Gender and Difference in Ancient Israel* (ed. Peggy L. Day; Minneapolis: Fortress, 1989), 12–27; Scott K. Nikaido, “Hagar and Ishmael as Literary Figures: An Intertextual Study,” *VT* 51, no. 2 (2001): 219–242; Pamela Tamarkin Reis, “Hagar Requited,” *JSOT* 87 (2000): 75–109; Nina Rulon-Miller, “Hagar: A Woman with an Attitude,” in *The World of Genesis: Persons, Places, Perspectives* (ed. Philip R. Davies & David J. A. Clines; JSOTSup 257; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1998), 60–89; Savina J. Teubal, *Hagar the Egyptian: The Lost Tradition of the Matriarchs* (San Francisco: Harper & Row, 1990); Phyllis Trible, “The Other Woman: A Literary and Theological Study of the Hagar Narratives,” in *Understanding the Word: Essays in Honor of Bernhard W. Anderson* (ed. James T. Butler, Edgar W. Conrad & Ben C. Ollenburger; JSOTSup 37; Sheffield, Eng.: JSOT Press, 1985), 221–246; idem, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives* (Philadelphia: Fortress, 1984), 9–20; Renita J. Weems, *Just a Sister Away: A Womanist Vision of Women’s Relationships in the Bible* (San Diego: LuraMedia, 1988), 1–21; Richard D. Weis, “Stained Glass Window, Kaleidoscope, or Catalyst: The Implications of Difference in Readings of the Hagar and Sarah Stories,” in *A Gift of God in Due Season: Essays on Scripture and Community in Honor of James A. Sanders* (ed. Richard D. Weis & David M. Carr; JSOTSup 225; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1996), 253–273; Delores S. Williams, *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1993), 1–33. (Некоторые из этих исследований, особенно Ралон-Миллер и Тойбал, хотя и содержат интересные мысли, существенно переиначивают или даже деконструируют библейскую картину.)

55 Согласно Быт 16:7–11, это «ангел ГОСПОДЕНЬ», но согласно Быт 16:13, это сам Яхве. См. также Быт 21:17–19, где «ангел Божий» определяется как Бог.

- ⁵⁶ Когда Сарра говорит Аврааму: «Войди к рабыне моей» (Быт 16:26), она не называет Агарь по имени, но упоминает лишь о ее статусе. Доселе лишь рассказчик упомянул имя Агарь.
- ⁵⁷ Главу Быт 16 обрамляют главы, напрямую касающиеся завета Бога с Авраамом (Быт 15 и 17). Drey, "The Role of Hagar," показывает, что «Быт 16 являет собой один из примеров далеких последствий завета Бога с Авраамом в Быт 15. Согласно завету в Быт 15, у Авраама будет бесчисленное множество потомков. Этот завет осуществляется в Быт 16 через Агарь... Авраам — отец Измаила и, благодаря Завету, будет благословлен множеством потомков, в число которых входят потомки Измаила» (с. 195).
- ⁵⁸ См. R.H.Jarrell, «The Birth Narrative as Female Counterpart to Covenant,» *JSOT* 97 (2002): 3-18.
- ⁵⁹ «И Бог открыл глаза ее, и она увидела колодезь с водой» (Быт 21:19); «и возвел Авраам очи свои и увидел овна, запутавшегося в чаще рогами своими» (Быт 22:13). О дальнейших параллелях между историей Агари и испытанием Авраама см. особенно Nikaido, "Hagar and Ishmael as Literary Figures," 221-229. Никайдо показывает, что «кульминацией рассказов об Агари и Аврааме является путешествие в уединенное место, где жизни отрока угрожает опасность, но отрок спасается через вмешательство Бога» (с. 223). И дело не только в том, что в обоих случаях к человеку взывает ангел, и человек оказывается способным «увидеть» помощь свыше. Оба рассказа еще и начинаются сходным образом («Авраам встал рано утром») и упоминают, что Авраам «взял» необходимые для пути вещи и «возложил» их на Агарь/Исаака (Быт 21:14; 22:3-6). Оба рассказа включают эпизоды с наречением (Быт 16:14; 22:14).
- ⁶⁰ См. Reis, "Hagar Requited," 103-109. Райс отмечает тематические параллели: Агарь и Моисей спасаются бегством, встречают Господа в пустыне, получают указание вернуться и неохотно возвращаются; Агарь и Израиль изгоняются из дома уз, спасаются в пустыне и находят воду. А также важные лексические сходства: «посылать», «изгонять», «сильная рука», «странники», «рабы» и т.д. Ср. Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible*, 232, особенно на сс. 231-237: «История Агари параллельна истории Израиля; она есть прообраз».
- ⁶¹ Reis, "Hagar Requited," 109.
- ⁶² Tribble, "The Other Woman," 238.
- ⁶³ Dennis, *Sarah Laughed*, 176.
- ⁶⁴ После смерти Сарры Авраам женился на Кетуре. Однако Кетура упомянута лишь вскользь, в отличие от повествований о Сарре с их яркими деталями.
- ⁶⁵ См. особенно Christine Garside Allen, «Who Was Rebekah? "On Me Be the Curse, My Son,»" in *Beyond Androcentricism: New Essays on Women and Religion* (ed. Rita M. Gross; Missoula, Mont.: Scholars Press, 1977), 183-216; Robert

Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981), 51-54; Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible*, 5-23; Jeansonne, *Women of Genesis*, 53-70; Donald B. Sharp, «The Courting of Rebecca: A Yahwist Portrait of the Ideal "Bride-to-Be,"» *IBS* 22 (2000): 26-37; Meir Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading* (Bloomington: Indiana University Press, 1987), 136-152; Lieve Teugels, «"A Strong Woman Who Can Find?" A Study of Characterization in Genesis 24 with Some Perspectives on the General Presentation of Isaac and Rebekah in the Genesis Narrative,» *JSOT* 63 (1994): 89-104; Mary Donovan Turner, «Rebekah: Ancestor of Faith,» *LTQ* 20, no. 2 (1985): 42-49; ср. Mishaël Maswari Caspi & Rachel S. Havrelock, *Women on the Biblical Road: Ruth, Naomi, and the Female Journey* (Lanham, Md.: University Press of America, 1996), 38.

⁶⁶ Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible*, 13-14: «Ревекка напоминает и Авраама, и Сарру. Как и через Сарру, через нее осуществляется обетование, Исаак становится отцом народа. Она второй Авраам: добровольно ушла из Месопотамии в Ханаан. Ее «пойду» отправляет к четырехкратным упоминаниям о хождении (стихи 4, 7, 38, 40) и перекликается с заповедью Аврааму («пойди!» Быт 12:1)... Ревекка очень похожа на Авраама. Оба они — образец гостеприимства, и рассказчик подчеркивает сходство, описывая ее обращение с посланником примерно так же, как он описывает прием Авраамом ангельских гостей (Быт 18:1-8)».

⁶⁷ J.P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis* (2d ed.; BS 12; Sheffield, Eng.: JSOT Press, 1991), 92-93; Jeansonne, *Women of Genesis*, 53-69.

⁶⁸ Jeansonne, *Women of Genesis*, 54-55.

⁶⁹ *Ibid.*, 57.

⁷⁰ *Ibid.*, 61-62, демонстрирует эту компоновку и ее роль в повествовании.

⁷¹ James G. Williams, *Women Recounted: Narrative Thinking and the God of Israel* (BLS 6; Sheffield, Eng.: Almond, 1982), 44. Данна Нолан Фьюэлл и Дэвид Ганн согласны: «Именно Ревекка, а не Исаак идет по стопам Авраама, оставляя знакомое ради неведомого. Именно она, а не Исаак получает благословение, данное Аврааму (22:17). «Да владеет потомство твое жилищами врагов твоих» (24:60)»; см. Danna Nolan Fewell & David M. Gunn, *Gender, Power, and Promise: The Subject of the Bible's First Story* (Nashville: Abingdon, 1993), 73. Ср. Turner, «Rebekah,» 43-44.

⁷² Teubal, *Sarah the Priestess*, xv, отмечает:

«Если бы рассказ о событиях после смерти и погребения Сарры был действительно патриархальным, мы бы услышали о жизни и подвигах мужского наследника, Исаака. Вместо этого опять идет акцент на роль женщины — Ревекки. О вере ее мужа, Исаака, почти ничего не сказано. Это спокойный и оседлый человек, чья жизнь окрашена

присутствием выдающейся жены, под влиянием которой он находится. За исключением «акеды» («связывания Исаака», когда Аврааму было заповедано принести в жертву сына), мы ничего не знаем о детстве и молодости предполагаемого героя. «Его» история начинается с детального повествования о помолвке Ревекки... Образ Ревекки в Книге Бытия очень живой... Сила, красота и страдания Ревекки не затушевываются. Сила ее личности видна уже из того, что, будучи юной девушкой, она берет судьбу в свои руки и уходит в Ханаан».

Ср. Teugels, «A Strong Woman Who Can Find?»

⁷³ Jeansonne, *Women of Genesis*, 69.

⁷⁴ См., например, Athalya Brenner, «Female Social Behaviour: Two Descriptive Patterns within the “Birth of the Hero” Paradigm,» VT 36 (1986): 257-273; Zvi Jagendorf, “In the Morning, Behold, It Was Leah: Genesis and the Reversal of Sexual Knowledge,” *Proof* 4 (1984): 187-192; переиздано в *Biblical Patterns in Modern Literature* (ed. D. Hirsch & N. Aschkenasy; BJS 77; Chico, Calif.: Scholars Press, 1984), 51-60; Jeansonne, *Women of Genesis*, 70-86; J. E. Lapsley, “The Voice of Rachel: Resistance and Polyphony in Gen 31:14-35,” in *Genesis* (ed. Athalya Brenner; FCB² 1; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1998), 233-248; Ilana Pardes, *Countertraditions in the Bible: A Feminist Approach* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), 60-78; Joan Ross-Burstall, “Leah and Rachel: A Tale of Two Sisters [Gen 29:31-30:24],” WW 14 (1992): 162-170.

⁷⁵ Jeansonne, *Women of Genesis*, 86.

⁷⁶ Lapsley, “The Voice of Rachel,” 233-248, высказывает любопытную гипотезу, что в словах, сказанных Рахилью Лавану (когда она села на верблюжье седло, подложив под него домашних богов), есть двойной смысл. На буквальном уровне она говорит о месячных: «Я не могу встать перед тобою, ибо путь женщин у меня» (31:35). Есть и смысл более глубокий: юридически она ничего не может противопоставить отцу, ибо всего лишь — женщина и дочь. (Стало быть, Рахиль ведет себя необычным для своего времени образом, удерживая то, что должно было бы принадлежать ей по праву.) Лэпсли замечает, что в других местах Писания фраза «встать перед» указывает на конфронтацию, а выражение «путь женщин» нигде не является эвфемизмом для менструации. А значит, двойной смысл вполне вероятен... Если эта интерпретация верна, она не обеляет ложь Рахили, но подчеркивает ее находчивость в поисках справедливости.

⁷⁷ Возможно, жены беспокоятся из-за отсутствия сыновей еще и потому, что в библейские времена дети были наследниками не только отцовского, но и материнского имущества (Drey, “The Role of Hagar,” 187).

⁷⁸ Подробнее об истории Фамари и Иуды (Быт 38) мы поговорим в главах 7 и 11. Обзор исследований об образе Фамари в древней иудейской экзегезе см. в: Esther Marie Menn, *Judah and Tamar (Genesis 38) in Ancient Jewish*

Exegesis: Studies in Literary Form and Hermeneutics (JSJSup 51; Leiden: E.J.Brill, 1997). Относительно современных работ о Фамари см. особенно Johanna W.H.Bos, "Out of the Shadows: Genesis 38; Judges 4: 17-22; Ruth 3," *Semeia* 42 (1988): 37-67; Joan E.Cook, "Four Marginalized Foils — Tamar, Judah, Joseph, and Potiphar's Wife: A Literary Study of Genesis 38-39," *PEGLMBS* 21 (2001): 115-128; Mordecai Friedman, «Tamar, a Symbol of Life: The "Killer Wife" Superstition in the Bible and Jewish Tradition,» *AJSR* 15 (1990): 23-61; Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible*, 264-277; Menn, *Judah and Tamar*, 12-106; Susan Niditch, "The Wronged Woman Righted: An Analysis of Genesis 38," *HTR* 72 (1979): 143-149; Joan Goodnick Westenholz, "Tamar, QĒDĒŠĀ, QADIŠTU, and Sacred Prostitution in Mesopotamia," *HTR* 82 (1989): 245-265.

Я не закрываю глаза на обман, использованный Фамарью, но некоторые исследователи считают его частью положительной (и даже комичной) стороны образа. См., например, Melissa Jackson, "Lot's Daughters and Tamar as Tricksters and the Patriarchal Narratives as Feminist Theology," *JSOT* 98 (2002): 29-46. По мнению Джексон, авторов этих рассказов вполне можно считать первыми феминистскими теологами: «Эти библейские авторы сделали своей мишенью патриархальную систему, поставив под сомнение основные предпосылки социального устройства и представив себе совершенно иную реальность, где нет трикстеров, ибо нет униженных. Данные авторы были первыми феминистскими теологами» (с. 46). На мой взгляд, Бытописатель отнюдь не ставил своей задачей полное низвержение патриархальности (в хорошем смысле слова), но он действительно констатировал искажение замысла Божьего и мечтал о времени, когда исчезнет неравенство полов, а женщин будут «ценить за материнство, а еще — за ум и отвагу, находчивость и изобретательность» (*ibid.*).

⁷⁹ Alice L.Laffey, *An Introduction to the Old Testament: A Feminist Perspective* (Philadelphia: Fortress, 1988), 46.

⁸⁰ Martin Luther, *Lectures on Genesis: Chapters 38-44* (trans. Paul D. Pahl; vol. 7 of *Works*; ed. Jaroslav Pelikan; St. Louis: Concordia, 1965), 35.

⁸¹ Cook, "Four Marginalized Foils," 119.

⁸² Paul R.Noble, "Esau, Tamar, and Joseph: Criteria for Identifying Inner-biblical Allusions," *VT* 52 (2002): 232-243; *cp. idem*, "Synchronic and Diachronic Approaches to Biblical Interpretation," *LT* 7 (1993): 138-140.

⁸³ Fischer, *Women Who Wrestled with God*, 148.

⁸⁴ Nunnally-Cox, *Foremothers*, 20 (выделено мной).

⁸⁵ Meyers, *Discovering Eve*, 45.

⁸⁶ Относительно анализа этих повествований см. особенно Dennis, *Sarah Laughed*, 84-114; J.Cheryl Exum, «"You Shall Let Every Daughter Live": A Study of Exodus 1:8-2:10,» *Semeia* 28 (1983): 63-82; *idem*, "Second Thoughts about Secondary Characters: Women in Exodus 1:8-2:10," in *A Feminist*

Companion to Exodus to Deuteronomy (ed. Athalya Brenner; FCB 6; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1994), 75–87; Fewell & Gunn, *Gender, Power and Promise*, 93; Fischer, *Women Who Wrestled with God*, 113–128; Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible*, 24–33; Jacqueline E. Lapsley, *Whispering the Word: Hearing Women's Stories in the Old Testament* (Louisville: Westminster John Knox, 2005), 69–88; Moshe Reiss, "The Women Around Moses," *JBQ* 33 (2005): 127–130; Jopie Siebert-Hommes, «But If She Be a Daughter... She May Live! "Daughters" and "Sons" in Exodus 1–2,» in *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (ed. Athalya Brenner; FCB 6; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1994), 62–74. Ср. библиографию в: Bellis, *Helpmates, Harlots, and Heroes*, 110–111. Я не следую нынешней феминистской моде на деконструкцию библейского текста и прочтение Книги Исход с помощью герменевтики подозрения или сопротивления, как не близка мне и мысль, что эти повествования отражают постоянное замалчивание женских голосов и навязывание женщинам мужской системы ценностей [так, например, Esther Fuchs, "A Jewish-Feminist Reading of Exodus 1–2," in *Jews, Christians, and the Theology of the Hebrew Scriptures* (ed. Alice Ogden Bellis and Joel S. Kaminsky; SBLSymS 8; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000), 307–326].

⁸⁷ Dennis, *Sarah Laughed*, 114.

⁸⁸ Siebert-Hommes, "But If She Be a Daughter," 62–74, высказывает и разрабатывает гипотезу о параллели между этими двенадцатью сынами и двенадцатью дочерьми.

⁸⁹ Phipps, *Assertive Biblical Women*, 45. Фиппс также основывается на исследовании: Norman K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250–1050 B.C.E.* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1979), 489–663, и *passim*. Я не разделяю гипотезу Готвальда об израильском поселении в Ханаане, как и вообще его реконструкцию истории древнего Израиля (в социалистическом русле), но согласен, что библейское повествование о событиях до возникновения монархии в древнем Израиле отражает тенденцию к социальному равенству.

⁹⁰ На эту аномалию обращает внимание Лэффи: Laffey, *Introduction to the Old Testament*, 47–48.

⁹¹ Laffey, *ibid.*, 48: «Анализы Исх 1 обычно сосредоточиваются на пребывании евреев в Египте, росте их численности, гонениях и фараоне, не знавшем Иосифа... Традиционные комментарии редко указывают на повитух... Лишь немногие восхищаются мужеством их решения нести жизнь, а не смерть».

⁹² Fewell & Gunn, *Gender, Power and Promise*, 93.

⁹³ Глубокий анализ вопроса о сильном влиянии Йохевед на Моисея см. в: Phipps, *Assertive Biblical Women*, 33–36.

⁹⁴ См. особенно Rita Burns, *Has the Lord Indeed Spoken Only through Moses? A Study of the Biblical Portrait of Miriam* (SBLDS 84; Atlanta: Scholars Press, 1987);

Phyllis Silverman Kramer, "Miriam," in *Exodus to Deuteronomy* (ed. Athalya Brenner; FCB2 5; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 2001), 104-133; Carol Meyers, "Miriam the Musician," in *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (ed. Athalya Brenner; FCB 6; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1994), 207-230; Ursula Rapp, *Miriam: Eine feministisch-rhetorische Lektüre der Mirjamtexte in der hebräischen Bibel* (BZAW 317; New York: de Gruyter, 2002); Phyllis Trible, "Bringing Miriam out of the Shadows," *BRev* 5, no. 1 (1989): 14-25, 34.

⁹⁵ Robert Van Kooten, "The Song of Miriam," *Kerux* 16, no. 3 (2001): 38.

⁹⁶ Hyun Chul Paul Kim, "Gender Complementarity in the Hebrew Bible," in *Theological and Hermeneutical Studies* (vol. 1 of *Reading the Hebrew Bible for a New Millennium: Form, Concept, and Theological Perspective*; ed. Deborah Ellens et al.; SAC; Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 2000), 273.

⁹⁷ Ким продолжает: «Аналогичным образом, в корреляции когорвативной и императивной глагольных форм читатель находит авторский набросок взаимодействия двух частей хора, как если бы сопрано и альты пели вступительный гимн, а тенора и басы откаикались ариями (и наоборот). Взаимодействию присущи единство и взаимность — между Моисеем и Мариам, мужами и женами Израилевыми... Хотя роль Моисея наиболее важна, песни предполагают взаимодополняемость Моисея и Мариам, и не только как брата и сестры, но и как солидеров и сопартников (ibid., сс. 274, 276). Следует отметить, что под «взаимодополняемостью» Ким имеет в виду «отношения двух сторон, которые нуждаются в друг друге, зависят друг от друга и уважают друг друга», а не «иерархические отношения, где один подчинен другому»: речь идет о «взаимности, равновесии и равенстве, при сохранении уникальности и своеобразия каждой стороны» (с. 268). Против такого понимания «взаимодополняемости» не возражаю и я, при всем неприятии его частого использования в евангельских кругах в связи с их пониманием иерархических отношений между женщинами и мужчинами.

⁹⁸ О песни Мариам см., например, Bernhard W. Anderson, «The Song of Miriam Poetically and Theologically Considered», in *Directions in Biblical Hebrew Poetry* (ed. Elaine R. Follis; JSOTSup 40; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1987), 285-302; J. Gerald Janzen, "Song of Moses, Song of Miriam: Who Is Seconding Whom?" *CBQ* 54, no. 2 (1992): 211-220; Gail R. O'Day, "Singing Woman's Song: A Hermeneutic of Liberation," *CurTM* 12, no. 4 (1985): 203-304; Van Kooten, "The Song of Miriam." Некоторые из этих исследователей, основываясь на предпосылках критики источников, полагают, что песнь Мариам первична, а песнь Моисея вторична. Однако подобные предпосылки лежат вне моего подхода, который предполагает анализ текста в его окончательной форме. Впрочем, можно согласиться, что песнь Мариам помещена в кульминацию истории Исхода.

- ⁹⁹ Kim, "Gender Complementarity," 274.
- ¹⁰⁰ Относительно библейских и внебиблейских данных см. Meyers, «Miriam the Musician».
- ¹⁰¹ Исх 15:20, 21; Числ 12:1, 4, 5, 10 (дважды), 15 (дважды); Числ 20:1; 26:59; Втор 24:9.
- ¹⁰² Какие только объяснения данной сцены ни выдвигали ученые: автор использовал нееврейскую сказку с участием демонов, хотел дать литературный прообраз пасхальной крови и т.д. А ведь по контексту проще всего увязать ее с тем, что Моисей не обрезал сына! Почему Моисей пренебрег этим обрядом, Библия не сообщает. Не исключено, что свою роль сыграла Циппора — в словах, с которыми она бросает под ноги Моисею окровавленную крайнюю плоть, можно услышать отвращение («ты жених крови у меня» Исх 4:25–26). Как бы то ни было, именно ее быстрые и решительные действия спасли мужу жизнь во время встречи с Божеством. Подробнее (с историей интерпретации и библиографией) см., например, Brevard S. Childs, *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary* (Philadelphia: Westminster, 1974), 95–101; John I. Durham, *Exodus* (WBC 3; Waco, Tex.: Word Books, 1987), 51–60; Walter C. Kaiser Jr., "Exodus," *EBC* 2:332–334; Pardes, *Countertraditions*, 79–97. Об обрезании см. также главы 11 и следующие работы: Godfrey Ashby, "The Bloody Bridegroom: The Interpretation of Exodus 4:24–26," *ExpT* 106 (1995): 203–205; Jeffrey Cohen, "Hatan Damim — The Bridegroom of Blood," *JBQ* 33 (2005): 120–126; William H. Propp, "That Bloody Bridegroom (Exodus iv 24–26)," *VT* 43 (1993): 495–518; Bernard P. Robinson, "Zipporah to the Rescue: A Contextual Study of Exodus 4:24–26," *VT* 36 (1986): 447–461.
- ¹⁰³ См. Peter F. Lockwood, «Zipporah in the Account of the Exodus: Literary and Theological Perspectives on Exodus 4:24–26», *LTJ* 35 (2001): 121–122. Cohen, "Bridegroom of Blood," 125, подмечает иронию отрывка: «Парадоксальным образом, именно Циппора здесь исполнена пламенного негодования, а будущий законодатель Моисей выставлен в роли религиозного соглашателя!»
- ¹⁰⁴ Susan Ackerman, "Why Is Miriam Also among the Prophets? (and Is Zipporah among the Priests?)," *JBL* 121 (2002): 71–75, пишет: «Циппора совершает ритуал сродни жертвоприношению, который можно было бы ожидать скорее от ее отца-священника. Этим описанием Исх 4:24–26 остро намекает на то, что Циппора выступает в священнической роли» (с. 75).
- ¹⁰⁵ Exum, «"You Shall Let Every Daughter Live,"» 82. См. ее анализ троичной тематической структуры (сс. 63–82). Помимо образа двенадцати женщин в первых двух главах Исхода, Исх 3:22 еще и высвечивает роль женщин в обетовании, что именно они обеспечат достаток израильтян: «Каждая женщина выпросит у соседки своей... вещей серебряных и вещей золотых, и одежд... и оберете египтян».

- ¹⁰⁶ Ibid., 75. Впоследствии в анализе рассказов о женщинах Исхода ("Second Thoughts about Secondary Characters") Эксам заняла более радикальную феминистскую позицию: женщины в этих повествованиях лишь укрепляют сложившуюся гендерную иерархию и поддерживают предписанные гендерные роли. Fischer, *Women Who Wrestled with God*, 124, относится всерьез к идее Эксам, но отмечает: «Если читать весь пролог к Исходу и рассказы, следующие за 2:10, видна иная картина. Моисею, вокруг которого все строится, необходимо научиться у женщин, что есть страх Божий, и осознать, каковы их стратегии успеха. Рассказы в Исх 1-2 изображают угрозу мужскому полу. Однако если мужчины из группы угнетаемых (в частности, отец Моисея) остаются пассивными или даже обращаются друг против друга, женщины действуют находчиво и солидарно друг с другом». Дополнительные аргументы в пользу ранней, а не поздней точки зрения Эксам на эти повествования см. в: Lapsley, *Whispering the Word*, 84-88.
- ¹⁰⁷ Замечательный анализ этого повествования и положительного образа женщин в нем см. в: Nunnally-Cox, *Foremothers*, 38-39. Cp. Josiah Derby, «The Daughters of Zelophehad Revisited,” *JBQ* 25, no. 3 (1997): 169-171; John D. Litke, “The Daughters of Zelophehad,” *CurTM* 29 (2002): 207-218; Zvi Ron, “The Daughters of Zelophehad,” *JBQ* 26, no. 4 (1998): 260-262; Katharine Doob Sakenfeld, “Zelophehad’s Daughters,” *PRSt* 15 (1988): 37-47; Siebert Hammes, “But If She Be a Daughter,” 72-73; Ankie Sterring, “The Will of the Daughters,” in *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (ed. Athalya Brenner; FCB 6; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1994), 88-99; Ilan Tai, “The Daughters of Zelophehad and Women’s Inheritance: The Biblical Injunction and Its Outcome,” in *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (ed. Athalya Brenner; FCB 6; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1994), 176-186; Dean R. Ulrich, “The Framing Function of the Narratives about Zelophehad’s Daughters,” *JETS* 41 (1998): 529-538.
- ¹⁰⁸ Litke, “Daughters of Zelophehad,” 207.
- ¹⁰⁹ Ibid., 212.
- ¹¹⁰ Ibid.
- ¹¹¹ Ulrich, “Framing Function,” 538. Cp. Roy Gane, *Leviticus, Numbers* (NIVAC 3; Grand Rapids: Zondervan, 2004), 476.
- ¹¹² Ibid.
- ¹¹³ Litke, “The Daughters of Zelophehad,” 218.
- ¹¹⁴ Tai, “The Daughters of Zelophehad,” 186: «библейский автор выказывал благорасположение к женщинам и составил эпизод с дочерьми Целофхада с одной лишь целью — возвысить юридический статус женщин в еврейском законе».
- ¹¹⁵ United Church of Christ, *Human Sexuality: A Preliminary Study of the United Church of Christ* (New York: United Church, 1977), 36.

- ¹¹⁶ Некоторые ученые (например, Bird, "Images of Women in the Old Testament," 50) рассуждают так: поскольку слово «народ» (*'am*), видимо, применялось лишь к мужским членам конгрегации (Исх 19:14–15), лишь мужчины были полновесными участниками Завета. Однако Втор 29:9–12 (СП 29:10–13) опровергает данную гипотезу: *весь* Израиль — мужчины и женщины — участвовал в церемонии Завета как «Его народ (*'am*)» [29:12 (СП 29:13)]. Действительно, в Исх 19 «народ» у Синая получает повеление не прикасаться к женам. Однако это не означает, что женщины исключались из общины Завета. Бог велит *всему* Израилю — мужчинам, женщинам и детям — «быть готовыми к третьему дню», а затем временно запрещает мужчинам сексуальные отношения с женами.
- ¹¹⁷ Klein, *From Deborah to Esther*, 31.
- ¹¹⁸ Ellens, *Sex in the Bible*, 86: «Мужчины и женщины выступают в роли равных деятелей, способных к самостоятельным поступкам, а значит, и к самостоятельной ответственности... Множественный адресат предполагает равенство мужчин и женщин перед списком законов. Взаимосвязь женщин и мужчин с этими законами и с обязанностью их соблюдать — одинаковая». См. ниже о десятой заповеди и о тезисе, что она превращает женщин в часть собственности.
- ¹¹⁹ О гендерной инклюзивности в Торе см. особенно: Frank Crüsemann, *The Torah: Theology and Social History of Old Testament Law* (trans. Allan W. Mahnke; Minneapolis: Fortress, 1996), 249–252. Как мы отметим в связи с вопросом о женщинах в ветхозаветном культе, Числ 6:2–21 и Втор 29:17–19 (СП 29:18–20) используют во вступительных стихах мужскую и женскую грамматические формы (и лишь затем — только мужскую), а потому имеют в виду оба пола.
- ¹²⁰ Ibid., 252.
- ¹²¹ Ibid., 251.
- ¹²² Jonathan Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism* (New York: Oxford University Press, 2000), 39.
- ¹²³ Ibid., 40 (следуя гипотезе Росс Кремер): «На самом деле установления о менструальных табу помогают женщинам, давая им возможность отказаться от сексуальных отношений по причине ритуальной нечистоты».
- ¹²⁴ Ibid., 39. Клаванс подытоживает ситуацию с ритуальной нечистотой: «В конечном счете, невозможно убедительно доказать, что библейские заповеди о ритуальной нечистоте введены с целью подчинения женщин» (с. 40).
- ¹²⁵ Ibid., 40. В других главах этой работы будет подробнее сказано об этом в связи с различными формами нравственного сексуального осквернения.
- ¹²⁶ Ibid., 40–41. Единственное исключение — запрет, связанный с менструацией (Лев 20:18). Однако даже он касается и мужчин (с. 40). См. также Deborah Ellens, «Menstrual Impurity and Innovation in Leviticus 15,» in *Wholly Woman, Holy Blood: A Feminist Critique of Purity and Impurity* (ed. Kristin

De Troyer et al.; *Studies in Antiquity and Christianity*; Harrisburg, Penn.: Trinity Press International, 2003), 29–43. Элленс показывает, что хаистическая литературная структура Лев 15 отражает равенство между мужчинами и женщинами: «Здесь женщина изображается равной с мужчиной. В плане выделений из половых органов она не менее ответственна, чем он, за соблюдение норм чистоты. Ее статус в этом отношении такой же, как у него. Передача нечистоты ее выделениями такова же по значимости, что и передача нечистоты его выделениями. Опасность для нее в присутствии нечистоты от выделений такова же, что и для него. Выделение семени происходит естественно и без связи с болезнью. Согласно структуре отрывка, аналогичным образом обстоит дело с менструацией. Ее выделения типологически эквивалентны его выделениям» (с. 32).

¹²⁷ Bird, “Images of Women in the Old Testament,” 51.

¹²⁸ См., например, Deborah L. Ellens, “Numbers 5.11–31: Valuing Male Suspicion,” in *God’s Word for Our World, Vol. 1: Theological and Cultural Studies in Honor of Simon John De Vries* (ed. J. Harold Ellens, et al.; JSOTSup 388; New York: T&T Clark, 2004), 55–82.

¹²⁹ Jacob Milgrom, “A Husband’s Pride, a Mob’s Prejudice: The Public Ordeal Undergone by a Suspected Adulteress in Numbers 5 Was Meant Not to Humiliate Her but to Protect Her,” *BRev* 12, no. 4 (1996): 21.

¹³⁰ Gane, *Leviticus, Numbers*, 526.

¹³¹ Ibid.

¹³² См., например, John E. Hartley, *Leviticus* (WBC 4; Dallas: Word Books, 1992), 168; Martin Noth, *Das dritte Buch Mose: Leviticus* (ATD 6; Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966), 82; Diana Province, “An Examination of the Purity Laws regarding Childbirth and Menstruation in Leviticus” (M.A. thesis, Denver Conservative Baptist Seminary, 1995), 54.

¹³³ Gary M. Beckman, *Hittite Birth Rituals: An Introduction* (SANE 1/4; Malibu, Calif.: Undena, 1978), 135, 137, 143, 219.

¹³⁴ Jonathan Magonet, “‘But If It Is a Girl She Is Unclean for Twice Seven Days...’: The Riddle of Leviticus 12:5,” in *Reading Leviticus: A Conversation with Mary Douglas* (ed. John F.A. Sawyer; JSOTSup 22 7; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1996), 144–152.

Среди других гипотез: возможно, более длинный период времени отражает ожидание будущих месячных в случае с девочкой [R. K. Harrison, *Leviticus: An Introduction and Commentary* (TOTC 3; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1980), 135]. С точки зрения Кайзера, период «нечистоты» для мальчика сокращается вдвое потому, что он пройдет второе «очищение» при обрезании (W. Kaiser, *Toward Old Testament Ethics*, 206). Дэвид Махт отмечает научные данные о том, что физиологическое восстановление после рождения девочки занимает больше времени, чем восстановление после рождения мальчика [David I. Macht, “A Scientific Appreciation of

Leviticus 12, 1-2," JBL 52 (1933): 253-254]. Майер Грубер усматривает здесь связь с патриархальной тенденцией предпочитать младенцев мужского пола и отнимать от груди дочерей раньше, чем сыновей, чтобы побыстрее попытаться снова родить сына: Лев 12:1-5 «противостоит идее о том, что после рождения девочки надо сразу думать о том, как родить мальчика; текст дает матери и дочери лишнее время для кормления грудью» [Mayer I. Gruber, «Breast-Feeding Practices in Biblical Israel and in Old Babylonian Mesopotamia», ch. 4 in *The Motherhood of God and Other Studies* (South Florida Studies in the History of Judaism 57; Atlanta: Scholars Press, 1992), 78-79].

¹³⁵ Magonet, «But If It Is a Girl.» 152. Вопреки тому, что можно понять из большинства современных переводов, еврейский оригинал Лев 12:4а не содержит слово «своих» («очищаясь от кровей *своих*»). Магонет не заостряет на этом внимание, но это важно. Фраза имеет ту же огласовку и то же произношение, что и в своем последующем появлении в стихах 4б и 6, — только дальше в букву «гей» добавлен маппик, в результате которого получается «ее». На мой взгляд, в последующих случаях текст также не предполагал маппика, а значит, и слова «ее». (В первоначальном еврейском тексте огласовок не было!) Но даже если сохранять маппик, «ее» нечистота может подразумевать и нечистоту матери, и нечистоту девочки (последнюю мать несет символически).

¹³⁶ Meyers, *Discovering Eve*, 36-37. См. также Kathleen O'Grady, «The Semantics of Taboo: Menstrual Prohibitions in the Hebrew Bible», in *Wholly Woman, Holy Blood: A Feminist Critique of Purity and Impurity* (ed. Kristin De Troyer; Studies in Antiquity and Christianity; Harrisburg, Penn.: Trinity Press International, 2003), 1-28. Проанализировав Лев 15, О'Грэди отмела многочисленные иудейские и христианские толкования, которые «осмысливают менструальные запреты как наказание женщинам за грех Евы» или понимают месячные как «нечто грешное, недостойное и безнравственное, нарушение «естественного» устройства»; иными словами, видят в запретах подобного рода божественные санкции против ненормальной и неестественной природы женщин»; «напротив, тщательный анализ Лев 15 показывает, что рассматриваемый отрывок не квалифицирует месячные как явление недостойное и ненормальное, да и о наказании речи нет. Подобно ритуальным установлениям о «назире» («посвященном»), ритуальные установления Лев 15 вводят ограничение в качестве способа сохранить освященный порядок» (с. 27-28).

¹³⁷ Kaiser, *Toward Old Testament Ethics*, 206.

¹³⁸ Gane, *Leviticus, Numbers*, 468.

¹³⁹ Ibid., цитируя: Филон, *Об особях законах* 2.32-34.

¹⁴⁰ См. Harrison, *Leviticus*, 235. Cp. Thomas Finley, «The Relationship of Woman and Man», in *Women and Men in Ministry: A Complementary Perspective* (ed. Robert L. Saucy & Judith K. TenElshof; Chicago: Moody, 2001), 66-67.

- ¹⁴¹ Hurley, *Man and Woman*, 44. Херли отмечает: «Многочисленные аналоги этому праву можно найти в современных деловых вопросах, где предметом рассмотрения являются делегированные полномочия». Он также обращает внимание на следующий факт: «Когда женщина больше не находится под властью мужа, она имеет право брать на себя обеты и обязательства, и те имеют юридическую силу (Числ 30:10)».
- ¹⁴² Bird, "Images of Women in the Old Testament," 56.
- ¹⁴³ См. "The Middle Assyrian Laws," translated by Martha Roth (COS 2.132:355; ср. ANET 181). Этот закон гласит: «Если женщина в драке повредила семенник мужчины, ей должно отрезать палец. А если несмотря на то что врач наложил повязку на семенник, второй [тоже] воспалился и омертвел или если в драке поврежден и другой семенник, ей должно вырвать оба ее [...]». [Цит. с небольшими изменениями по пер. в: *Хрестоматия по истории Древнего Востока: учебное пособие. Часть I.* (М.: Высшая школа, 1980). — Прим. пер.]
- ¹⁴⁴ Jerome T. Walsh, "You Shall Cut Off Her... Palm"? A Reexamination of Deuteronomy 25, 11-12," JSS 49 (2004): 48.
- ¹⁴⁵ Ibid., 58.
- ¹⁴⁶ Otwell, *And Sarah Laughed*, 76. Это различие очевидно из параллели в Втор 5:21, где о жене сказано отдельно.
- ¹⁴⁷ De Vaux, *Ancient Israel*, 26-27; ср. Emmerson, "Women in Ancient Israel," 382-383.
- ¹⁴⁸ См. Carol Meyers, "The Roots of Restriction: Women in Early Israel," BA 41 (1978): 98.
- ¹⁴⁹ De Vaux, *Ancient Israel*, 26-27. По мнению Де Во, отец пользовался лишь узупфруктом, а сам капитал возвращался к дочери после смерти отца (или раньше, если умирал муж). Неслучайно Лия и Рахиль говорят о «деньгах, данных за нас» (Быт 31:15). Подробнее об основных выплатах, совершавшихся в рамках ближневосточных (и библейских) брачных контрактов см. главу 9.
- ¹⁵⁰ См. главу 12 (об изнасиловании) и главу 8 (о добрачном и внебрачном сексе).
- ¹⁵¹ См., например, вывод о подобных наказаниях в древней Вавилонии: «Заместительное наказание терпели в обществе, в котором мужчины считались в полной мере людьми и гражданами, а жены и дочери — лишь собственностью мужчин» (Tetlow, *The Ancient Near East*, 71). О примерах заместительного наказания на древнем Ближнем Востоке см., например, «Законы Хаммурапи», §§209-210, (COS 2.131:348; ср. ANET 175): «Если человек побил дочь человека и причинил ей выкидыш, [то] он должен отвесить 10 сиклей серебра за ее плод. Если эта женщина умерла, [то] должны убить его дочь». [Цит. по пер. в: *Хрестоматия по истории Древнего Востока: учебное пособие. Часть I.* (М.: Высшая школа, 1980). — Прим. пер.]

Аналогичный пример мы находим в среднеассирийских законах: если мужчина ударил женщину, и у нее случился выкидыш, необходимо так же ударить его жену [“The Middle Assyrian Laws (Tablet A),” § 50, translated by Martha Roth (COS 2.132:359; ср. ANET 184)]. И если мужчина изнасиловал женщину, в ответ должны были изнасиловать его жену (MAL A § 55; COS 2.132:359; ср. ANET 185). Об этих и других подобных законах см. главу 12.

152 MAL A § 59 (COS 2.132:360; ср. ANET 185). И это — «сверх наказаний для жены человека, записанных в табличке». [Цит. по пер. в: *Хрестоматия по истории Древнего Востока: учебное пособие. Часть I.* (М.: Высшая школа, 1980). — Прим. пер.]

153 См. Bird, “Images of Women in the Old Testament,” 55: «Древняя заповедь чтить родителей... распознает в женщине равного с мужчиной в ее роли матери».

154 Otwell, *And Sarah Laughed*, 100.

155 Tikva Frymer-Kensky, “Deuteronomy,” WBC 54: отсутствие в списке жены не означает, что она продолжает работать, ибо из упоминания дочери и рабыни в четвертой заповеди ясно, что женщины не должны работать в субботний день. Стало быть «заповедь адресована и женщинам, и мужчинам: и те, и другие рассматриваются как самостоятельные нравственные деятели».

156 См. также данные в: Otwell, *And Sarah Laughed*, 67–112.

157 Meyers, *Discovering Eve*, 44–45.

158 John Sailhamer, *The Pentateuch as Narrative: A Biblical-Theological Commentary* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), 51–59.

159 Roy Gane, *God’s Faulty Heroes* (Hagerstown, Md.: Review and Herald, 1996), 50, находит в Числ 3:38 и 18:7 указание на то, что «священники играли еще и роль стражей при святилище». По его мнению, это как минимум отчасти объясняет, почему священниками Бог заповедал быть только мужчинам.

160 Обзор этих и других гипотез см. в: Mary Hayter, *The New Eve in Christ: The Use and Abuse of the Bible in the Debate about Women in the Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 60–79. Среди прочих версий есть и та, что поскольку социальный статус женщин в Израиле был ниже статуса мужчин, им не доставало влияния и престижа для священнического служения. Marsman, *Women in Ugarit and Israel*, passim, однако, показывает, что социальный статус израильских женщин был никак не ниже, чем в соседнем Угарите и других ближневосточных обществах, где существовало женское жречество. У Марсман есть своя гипотеза, основанная на реконструкции истории Израиля с «профессионализацией священства в монархический период»: «Не исключено, что поначалу женщины могли становиться священниками, но во времена монархии эта возможность исчезла» (с. 537). Однако

тогда получается, что уставы, ограничивающие священство мужчинами, возникли позже, чем описано в канонической форме текста, и последний не отражает реального хода истории. Такой диахронической реконструкции мы избегаем в нашем каноническом подходе к библейской теологии сексуальности.

- ¹⁶¹ Phyllis Bird, "The Place of Women in the Israelite Cultus," in *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross* (ed. Patrick D. Miller Jr., Paul D. Hanson, S. Dean McBride; Philadelphia: Fortress, 1987), 406. Исключение составляли бы женщины без семей: вдовы, девы или женщины, отделенные от семьи через обет (с. 407). Здесь не упомянуто еще одно исключение: женщины верхних слоев общества, которые поручали домашние хлопоты слугам и не были связаны подобными ограничениями.

- ¹⁶² Otwell, *And Sarah Laughed*, 155.

- ¹⁶³ Как мы упомянули в главе 3, Marsman, *Women in Ugarit and Israel*, 544-545, показывает, что хотя в Египте и Месопотамии многие женщины были жрицами в третьем тысячелетии и первой половине второго тысячелетия до н.э., к середине второго тысячелетия жриц стало значительно меньше, и в период, соответствующий данному периоду израильской истории, священнодействовали лишь высокородные женщины. «У этих женщин были своего рода брачные отношения с основным божеством. Они были женами бога, независимо от того, понималась ли эта функция в сексуальном плане (т.е. совершался ли плотски или символически «священный брак»)» (с. 545).

- ¹⁶⁴ Jacques B. Doukhan, "Women Priests in Israel: A Case for Their Absence," in *Women in Ministry: Biblical and Historical Perspectives* (ed. Nancy Vyhmeister; Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1998), 30-33.

- ¹⁶⁵ Духан выдвигает еще одну версию, помимо полемики с культами плодородия: возможно, дело было в «еврейском отношении к женщинам — еще со времен Евы они связывались с дарением жизни (ссылка на Быт 3: 20. — Р.Д.). А поскольку женщина символизирует жизнь, она не должна участвовать в жертвоприношениях, несущих смерть... В силу своей физиологической природы как дарительницы жизни женщина не может совершать культовый акт отнятия жизни, которого требует обряд жертвоприношения» (ibid., 33-34). С точки зрения Духана, именно таков основной мотив запрета женского священства. Священники прообразно указывали на Мессию, подлинного Священника, а женщины на эту роль не подходили — не в силу своих изъянов, а в силу положительных качеств, «знака жизни и обетования», несовместимого с закланием животных (с. 38). Духан отмечает ситуации в Эдемском саду и искупленной общине (Откр 1:6; 5:10), где священниками являются и мужчины, и женщины. «Эти контексты свободны от угрозы древних ближневосточных культов и от обрядовых закланий» (с. 39).

Гипотеза Духана очень интересна, но у нее есть ахиллесова пята: ветхозаветное законодательство не запрещает женщинам совершать жертвоприношения. Духан ссылается на то, что в ВЗ нет случая, когда женщина приносила бы в жертву животное, но это — аргумент от молчания (ср. также возможное исключение в 1 Цар 1:25). Кроме того, Бог поручил священническую роль Адаму и Еве не только до грехопадения (Быт 3:21), но и после грехопадения (Быт 3:21), причем контекст не свободен от идеи жертвоприношений (подробнее см. главу 2).

¹⁶⁶ Otwell, *And Sarah Laughed*, 178. Берд ссылается на многочисленные исследования первой половины XX века, которые утверждали (вопреки тезису Велльгаузена о бесправии женщин в религии древнего Израиля), что «если не в политической, то в религиозной сфере женщины были полными и равными членами общества, — закрыто для них было лишь священство, но оно было закрыто и для большинства мужчин». Берд констатирует: «В середине XX века эгалитарная интерпретация была нормой!» Потом уже феминистские критики стали изобличать «андроцентрический характер формально нейтральных или инклюзивных формулировок» (Bird, “Women in the Ancient Mediterranean World,” 42–43). Однако вопреки феминистской озабоченности андроцентрическим ракурсом библейских авторов Кэрол Мейерс утверждает: «В конце XX века ученым удалось установить, что во многих отношениях женщины были не более обделены в плане участия в *общинной* религиозной деятельности, чем мужчины-несвященники» [C. Meyers, “From Household to House of Yahweh: Women’s Religious Culture in Ancient Israel,” in *Congress Volume: Basel, 2001* (ed. Andre Lemaire; VTSup 92; Leiden: E.J. Brill, 2002), 279].

¹⁶⁷ Emmerson, “Women in Ancient Israel,” 378, отмечает, сколь часто толкователи говорят, что в Израиле лишь мужчины были обязаны посещать праздники. Она проникательно комментирует: «Разница в обязанности необязательно означает неравенство. В данном случае разница, видимо, связана с практическими соображениями — женщинам надо рожать детей и заботиться о детях».

¹⁶⁸ Вопреки Bird, “The Place of Women,” 408: «Закалывать и приносить в жертву животных в ходе религиозного акта имели право лишь мужчины». И вопреки Doukhan, “Women Priests in Israel,” 33–34. Возможный пример того как женщина закалывает животное и приносит жертву см. в 1 Цар 1:25 (случай с Анной).

¹⁶⁹ Числ 5:6: «Если мужчина или женщина сделает какой-либо грех против человека...» Crüsemann, *The Torah*, 251–252, комментирует: «Текст объясняет, как поступать в случае нанесения ущерба. А именно полагалась реституция плюс пятая часть в качестве наказания, — помимо барана, которого приносили для искупления (стих 8). Несомненно, что женщины, в случае аналогичных прегрешений, также были обязаны принести жертву. Это

значит, что женщин могли включать в широкий спектр священнических текстов, касающихся жертвоприношений и упоминающих лишь о жертвоприношении мужчин. Числ 5:6, 8 доказывает, что, согласно священническому богословию жертвоприношений, женщины могли приносить жертвы».

¹⁷⁰ Как именно они «служили», неясно, но Чайдс отмечает, что слово *šābā'* обозначает организованное служение, в частности служение профессиональных левитов (B. Childs, *The Book of Exodus*, 636). Ср. использование этого термина в связи с левитским служением (например, Числ 4:23, 30, 35, 39, 43; 8:24-25). См. также Bird, "The Place of Women in the Israelite Cultus," 406, 419; Janet S. Everhart, "Serving Women and Their Mirrors: A Feminist Reading of Exodus 38:8b," *CBQ* 66 (2004): 44-54. Согласно одной гипотезе, Исх 38:8 — «то, что осталось от более раннего рассказа», а женщины были вынуждены отказаться от зеркал, поскольку ранее «блудили» «с некоторыми священниками» [E. L. Greenstein, "Recovering "the Women Who Served at the Entrance," in *Studies in Historical Geography and Biblical Historiography: Presented to Zechariah Kallai* (ed. Gershon Galil & Moshe Weinfeld; VTSup 81; Boston: E. J. Brill, 2000), 165-173, цитата на сс. 168, 173]. Однако эта гипотеза не основана на анализе текста в его окончательном виде.

¹⁷¹ О Мариам см. выше. Ср. упоминания о певицах (Езд 2:65; Неем 7:67), пророчицах Деворе (Суд 4:4) и Олдаме (2 Пар 31:22; 4 Цар 22:14), а также жене Исая (Ис 8:3). Обо всех них мы поговорим в следующих главах книги.

¹⁷² Ср. аналогичную ситуацию в Втор 29:17-19 (СП 29:18-20), где женщины упомянуты в стихе 17 (СП 18), но в стихах 18-19 (СП 19-20) следуют лишь мужские грамматические формы.

¹⁷³ «Обычаи, де-факто дискриминировавшие женщин, существовали: невозможность стать священниками, заповеди о чистоте, расторжение «смешанных браков». Однако они не имеют в Ветхом Завете богословской базы» (Gerstenberger, *Yahweh the Patriarch*, 153). Герстенбергер продолжает (сс. 153-154): такую богословскую базу мы находим в Новом Завете (ссылка на очередность творения!) Однако последнее утверждение неверно (см. «Послесловие»).

¹⁷⁴ Meyers, *Discovering Eve*, 44-45. С точки зрения Мейерс, после возникновения монархии централизация социополитических структур повлекла за собой институционализированное угнетение как патриархальности, так и женщин. Далее в этой главе мы рассмотрим, что говорит Библия на сей счет.

¹⁷⁵ Ibid., 33: «Некоторые сферы общественной деятельности в древнем Израиле были закрыты для женщин, а некоторые были заняты только ими. Однако это не тождественно патриархальному контролю, который можно было наблюдать в последующих обществах, исключавших женщин

из общественной сферы». Ср. Emmerson, "Women in Ancient Israel," 381: «Юридическая зависимость женщин, хотя и неизбежно несла с собой ограничения и неравенство, не означала личного угнетения».

¹⁷⁶ Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible*, xix. Подробную библиографию исследований, посвященных образу женщин в Ранних Пророках, см. особенно в: Bellis, *Helpmates, Harlots, and Heroes*, 136-139 (Иисус Навин и Судьи), 157-159 (1 и 2 Царств), 176 (3 и 4 Царств). Здесь дискуссия включает параллельные отрывки из Книг Паралипоменон, входящих в раздел Писаний.

¹⁷⁷ См. особенно Jon L. Berquist, «Expectations and Repeated Climax in the Rahab Story» (paper presented at the annual meeting of the AAR/SBL, San Francisco, November 23, 1992), 1-10; idem, *Controlling Corporeality: The Body and the Household in Ancient Israel* (New York: Rutgers University Press, 2002), 99-102; idem, *Reclaiming Her Story*, 83-89; Phyllis A. Bird, "The Harlot as Heroine: Narrative Art and Social Presupposition in Three Old Testament Texts," *Semeia* 46 (1989): 119-139; repr. in *Missing Persons and Mistaken Identities: Women and Gender in Ancient Israel* (OBT; Minneapolis: Fortress, 1997), 197-218; Richard M. Davidson, *In the Footsteps of Joshua* (Hagerstown, Md.: Review and Herald, 1995), 48-49; Tikva Frymer-Kensky, "Reading Rahab," in *Tehillah le-Moshe: Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg* (ed. Mordechai Cogan, Barry Eichler, Jeffrey Tigay; Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1997), 57-67; idem, *Reading the Women of the Bible*, 34-44; Berel Dov Lerner, "Rahab the Harlot and Other Philosophers of Religion," *JBQ* 28 (2000): 52-55; David Merling, "Rahab: The Woman Who Fulfilled the Words of YHWH," *AUSS* 41, no. 1 (2002): 31-44.

¹⁷⁸ Davidson, *In the Footsteps of Joshua*, 48-49, обрисовывает эти элементы, во многом основываясь на исследовании: Berquist, "Expectations," passim.

¹⁷⁹ Подробнее см. Davidson, *In the Footsteps of Joshua*, 47-53.

¹⁸⁰ Berquist, "Expectations," 3.

¹⁸¹ Merling, "Rahab," 37, 43. Ср. Lerner, «Rahab the Harlot," 52-55: «Из всех библейских персонажей Рахав больше всех демонстрирует известность Божьей славы. Чудесные вмешательства Бога в человеческие дела столь знамениты, что даже ханаанейская проститутка говорит языком израильской религии... Как и у Иисуса Навина, слова Торы не отходят от уст ее» (с. 52-53). Лернер отмечает, что речь Рахав (Нав 2:9-11) «представляет собой почти точную цитату из речи Моисея во Второзаконии, но без финального монотеистического аккорда: «Господь есть Бог на небеверху и на земле внизу, и нет еще кроме Него» (Втор 4:39)» (с. 53). Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible*, 37, отмечает, что ее речь также «содержит все значимые ингредиенты классической девтерономической формы заветов», включая преамбулу, пролог, условия, санкции, клятву и физический знак. «Всеми этими официальными элементами договора повествователь пока-

зывает стандартный характер договора, которым Рахав связывает себя с Израилем» (с. 38).

182 Donald Madvig, "Joshua," EBC 3:263.

183 Berquist, "Expectations," 4-5.

184 Числ 7:12; Руфь 4:18-22; 1 Пар 2:11-12; Мф 1:1, 5-6. Рахав вышла замуж за Салмона, сына Наасона, одного из видных князей Иуды, и родила Вооза, прадеда Давида.

185 Обзор и характеристику (с феминистской точки зрения) девятнадцати конкретных женщин (и образа женщин в целом) в Книге Судей см. особенно в: Susan Ackerman, *Warrior, Dancer, Seductress, Queen: Women in Judges and Biblical Israel* (New York: Doubleday, 1998); Lillian R. Klein, "A Spectrum of Female Characters in the Book of Judges" & "The Book of Judges: Paradigm and Deviation in Images of Women," in *A Feminist Companion to Judges* (ed. Athalya Brenner; PCB 4; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1993), 24-33 и 55-71 соответственно; idem, *From Deborah to Esther*, 9-40.

186 Klein, "A Spectrum," 25; ср. idem, «The Book of Judges," 55-60; idem, *From Deborah to Esther*, 10, 18-23. Однако Клейн — феминистка и полагает, что перед нами «патриархальный идеал женщины» (ibid., 10), который обычно отвергается феминистским проектом. Относительно эпизода с Ахсой см. idem, "Achsa: What Price This Prize?" in *Judges* (ed. Athalya Brenner; FCB2 4; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1999), 18-26; Corinne Lanoir, *Femmes fatales, filles rebelles: Figures féminines dans le livre des Juges* (Sciences Bibliques; Geneva: Labor et Fides, 2005), 119-147; Heidi M. Szpek, "Achsa's Story: A Metaphor for Societal Transition," AUSS 40 (2002): 245-256.

187 Klein, "The Book of Judges," 56-57.

188 Ibid., 57.

189 Gane, *God's Faulty Heroes*, 18.

190 См. особенно Charme E. Robarts, «Deborah-Judge, Prophetess, Military Leader, and Mother in Israel," in *Essays on Women in Earliest Christianity* (ed. Carroll D. Osburn; 2 vols.; Joplin, Mo.: College Press, 1995), 2:69-86.

191 «Среди основных судей она единственная избегает упреков в качестве духовного лидера» (ibid., 76). См. также Daniel I. Block, "Why Deborah's Different," BR 17, no. 3 (2001): 40, который высказывает сходную мысль: «Она была не только единственной женщиной в мужском мире — из «судей» лишь она и Отниел имеют безупречную личную репутацию».

192 Mieke Bal, *Death and Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 209.

193 Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible*, 46, отмечает, что «для мужчины это странное имя, и к тому же без стандартного указания "сын такого-то"». Еврейское слово *lappid* буквально означает «светильник», «молния» и здесь (Суд 4:4) во множественном числе может описывать свойство

характера — наподобие того, как в Притч 31:10 фраза *'ēšet-ḥayil* (буквально «женщина силы/доблести») указывает на «сноровистую жену». Такова точка зрения ряда ученых. См., например, Bal, *Death and Dissymmetry*, 208–209; Dana Nolan Fewell & David M. Gunn, “Controlling Perspectives: Women, Men, and the Authority of Violence in Judges 4–5,” *JAAAR* 58, no. 3 (1990): 391; и примечание в NEB («огненная женщина»). Веские доводы в пользу данного толкования (в противовес мнению, что Лаппидот — имя мужа) см. в: Klaas Spronk, “Deborah, a Prophetess: The Meaning and Background of Judges 4:4–5,” in *The Elusive Prophet: The Prophet as a Historical Person, Literary Character, and Anonymous Artist* (ed. Johannes C. De Moor; OtSt 45; Leiden: E.J. Brill, 2001), 239–240. Спронк отмечает, что в масоретском тексте множественное число от *lappid* («святильник») — обычно *lappidīm* (мужская форма), а не *lappidôt* (женская форма). Он мог бы высказаться решительнее: в других местах ВЗ множественное число от *lappid* всегда имеет мужскую форму. [См. Исх 20:18; Суд 7:16, 20; 15:4–5; Иез 1:13; Наум 2:5 (СП 2:4); Иов 41:11; Дан 10:6. Единственное гипотетическое исключение — Наум 2:5 (СП 2:4): по мнению некоторых ученых, вместо *pēlādôt* (масоретский текст) должно читаться *lappidôt*. Однако буквально в следующем стихе используется слово *lappidīm* (с мужским окончанием) — едва ли стихом раньше это же существительное имело женское окончание.] С точки зрения Спронка, в Суд 4:4 фраза *'iššā nēbī'ā* (буквально «женщина-пророчица») находится в поэтическом параллелизме со следующей фразой *'ēšet lappidôt* (буквально «женщина молнии»), и женское окончание в *lappidôt* «может быть обусловлено влиянием параллельного слова *nēbī'ā*» (с. 239). Поскольку *lappidôt* означает «молния», и имя Варак означает «молния», перед нами — полагает Спронк — игра слов, при которой «Девора выступает в качестве аналога Вараку»; или *lappidôt* «символизирует ее отношения с Богом, как видно из употребления данного слова в описаниях теофании в Быт 15:17; Исх 20:18 и Иез 1:13» (с. 240). Я согласен, что слово *lappidôt* символически/образно указывает на характер Деворы («женщина духа»), но не полностью исключаю, что оно также является именем мужа. Даже будучи замужем, Девора не через супруга получает статус в повествовании, и о нем больше ничего не слышно.

194 Относительно современных комментариев, которые затушевывают роль Деворы в повествовании, см., например, Rachel C. Rasmussen, “Deborah the Woman Warrior,” in *Anti-covenant: Counter-reading Women's Lives in the Hebrew Bible* (ed. Mieke Bal; Sheffield, Eng.: Almond, 1989), 79–83; Jo Ann Hackett, “In the Days of Jael: Reclaiming the History of Women in Ancient Israel,” in *Immaculate and Powerful: The Female in Sacred Image and Social Reality* (ed. Clarissa W. Atkinson, Constance H. Buchanan, Margaret R. Miles; Boston: Beacon, 1985), 27–28; Gale A. Yee, “By the Hand of a Woman: The Metaphor of the Woman Warrior in Judges 4,” *Semeia* 61 (1993): 110, 117–121. Ср.

Herbert M. Wolf, "Judges," EBC 3:404: «Ее значимость предполагает отсутствие подходящих мужчин, готовых взяться за дело».

¹⁹⁵ Другие ученые предполагают сценарий, связанный с социальным неблагополучием: Девора как лиминальная фигура (не мужская и не женская в обычном смысле слова) с обочины общества (Yee, "By the Hand of a Woman," 99-126). Некоторые сожалеют, что рассказ пытается оправдать насилие (Fewell & Gunn, "Controlling Perspectives," 389-410). Полезный обзор этих и других основных феминистских концепций см. особенно в: Bellis, *Helpmates, Harlots, and Heroes*, 115-119.

¹⁹⁶ Обзор этих реконструкций с анализом редакций см. особенно в: Stephen W. Hanselman, «Narrative Theory, Ideology, and Transformation in Judges 4," in *Anti-covenant: Counter-reading Women's Lives in the Hebrew Bible* (ed. Mieke Bal; Sheffield, Eng.: Almond, 1989), 104-105.

¹⁹⁷ Julia Staton, *What the Bible Says about Women* (Joplin, Mo.: College Press, 1980), 264. См. также Sara Buswell, *The Challenge of Old Testament Women* (2 vols.; Grand Rapids: Baker, 1987), 1: 120.

¹⁹⁸ Hackett, "In the Days of Jael," 22.

¹⁹⁹ Другое дело, что по очень простой причине она не военачальник: «Военачальники сражались лично, и лично вели солдат в бой. Физические габариты и сила верхней части туловища — основные естественные плюсы мужчин — играли важную роль в древних схватках. Поэтому женщины не были солдатами, а значит, не становились и полководцами» (Gane, *God's Faulty Heroes*, 50). «Подобно Моисею, Девора не военачальник. Ее роль состоит в том, чтобы вдохновлять, предсказывать и воспевать в песне. Ее оружие — слово, и самое имя ее можно понять как «она говорила» (*dibberah*)» (Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible*, 49).

²⁰⁰ Kim, "Gender Complementarity," 277. Ким также обосновывает данный вывод тем, что повествование противопоставляет мужество Деворы и трусость Варака. Одобрение и разработку акцента на лидерство женщин в этих главах см. в: Robert Alter, *The World of Biblical Literature* (New York: Basic Books, 1992), 40-43; Mark A. Vincent, "The Song of Deborah: A Structural and Literary Consideration," JSOT 91 (2000): 64-65.

²⁰¹ Kim, "Gender Complementarity," 277.

²⁰² Ibid., 277-278; см. 278-280 относительно композиционного баланса между этими именами. Ким основывается на детальном анализе «структурной взаимодополняемости» в Суд 4-5, проведенном в: Athalya Brenner, «A Triangle and a Rhombus in Narrative Structure: A Proposed Integrative Reading of Judges 4 and 5," in *A Feminist Companion to Judges* (ed. Athalya Brenner; FCB 4; Sheffield, Eng.: JSOT Press, 1993), 98-109. В качестве еще одного указания на композиционную взаимодополняемость отметим фразу «женщина молнии» применительно к Деворе (Суд 4:4), — ведь и Варак означает «молния» (см. выше).

- 203 Kim, "Gender Complementarity," 280.
- 204 Вопреки, например, Wayne Grudem, *Evangelical Feminism and Biblical Truth: An Analysis of More Than One Hundred Disputed Questions* (Sisters, Ore.: Multnomah, 2004), 135, который ошибочно пытается провести грань между понятием «судья» применительно к Деворе и понятием «судья» применительно к судьям-мужчинам. По мнению Грюдема, Девора никогда «не правила народом Божиим, никогда не учила его публично и никогда не возглавляла его военные кампании». Однако такая попытка ограничить судейство Деворы частной сферой без публичного руководства мужчинами не вяжется с общим контекстом повествования и последующей поэмой. Более того, сама идея, что «улаживать частные споры» не означает лидерства, а публичное учительство — означает (а потому неуместно), на мой взгляд, содержит ложное противопоставление. В наши дни оно приводит к казуистическим спискам дозволенного и недозволенного для женщин, — ни дать, ни взять, фарисейская казуистика относительно правил о субботе (см. *ibid.*, 84–101).
- 205 Например, *ibid.*, 137. Грюдем считает, что одно дело — пророк (посланник Божий, не имеющий «власти делать самочинно нечто большее»), и совсем другое — учитель (имеющий власть объяснять и применять весть). Однако этому ложному разграничению противоречат пророческие свидетельства в самых разных местах Писания, включая рассказ о Деворе. Мы видим, что лидерство пророка было *более авторитетным*, чем лидерство учителя (включая право объяснять и применять божественную весть). Грюдему не удастся найти удачный ответ на свой же собственный вопрос: «Почему же тогда женщины могли пророчествовать, но не учить? Возможно, нам не удастся понять все причины, но ясно, что эти роли были разными, и Бог позволял женщинам быть пророчицами, но не учителями». Такое четкое разграничение ролей не имеет основания в Писании.
- 206 W. Kennedy Brown, *Gunethics*; или *The Ethical Status of Woman* (New York: Funk & Wagnalls, 1887), 36, цит в: Yee, «By the Hand of a Woman,” 119.
- 207 Yee, «By the Hand of a Woman,” 110. Ackerman, «Digging up Deborah,” 172–184, берет за основу исследования Кэрл Мейерс, с их анализом библейских и внебиблейских (археологических, социологических, этнографических, сравнительных семитологических) данных, и пытается доказать, что «в домонархическую эпоху древнеизраильской истории женщины глубоко участвовали в экономических, социальных, политических и религиозных делах общества» (с. 175). Акерман выдвигает правдоподобную гипотезу, что «в древнеизраильских деревнях женщины вполне могли занимать, подобно Деворе, лидерское положение на военных собраниях своих общин» (с. 177).
- 208 Судя по всему, Втор 1, где соединяется Исх 18 (назначение судей) с Числ 11 (назначение семидесяти старейшин), подразумевает, что в обеих главах речь идет об одной и той же должности.

- ²⁰⁹ Hackett, "In the Days of Jael," 28.
- ²¹⁰ J. Cheryl Exum, "«Mother in Israel»: A Familiar Figure Reconsidered," in *Feminist Interpretation of the Bible* (ed. Letty M. Russell; Philadelphia: Westminster, 1985), 73–85, цитата на с. 85. Обстоятельное исследование материнской силы в ВЗ см. особенно в: Bronner, *Stories of Biblical Mothers*, passim.
- ²¹¹ Fewell & Gunn, "Controlling Perspectives," 402.
- ²¹² См. множество случаев употребления этого выражения в значении «могучий воин» в одной только Книге Судей: Суд 3:29; 6:12; 11:1; 18:2; 20:44, 46.
- ²¹³ Fewell & Gunn, "Controlling Perspectives," 403, 397.
- ²¹⁴ Hanselman, "Narrative Theory," 105.
- ²¹⁵ См. особенно Susan Niditch, «Eroticism and Death in the Tale of Jael," in *Gender and Difference in Ancient Israel* (ed. Peggy L. Day; Minneapolis, Minn.: Fortress, 1989), 43–57. Нидич анализирует сексуальные нюансы в прозаическом и поэтическом рассказах об Иаили (Суд 4–5); см., например, положение Сисары «между ног Иаили», 5:27 [перевод Альтера] и заключает, что «Иаиль символизирует отстаивание своих прав, силу перемен, героическое освобождение от подавления и гнета» (с. 52). См. также дискуссию в: Mieke Bal, *Murder and Difference: Gender, Genre, and Scholarship on Sisera's Death* (trans. Matthew Gumpert; Bloomington: Indiana University Press, 1988); Bellis, *Helpmates, Harlots, and Heroes*, 119–123; Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible*, 51–57; Hackett, "In the Days of Jael," 15–38; Pamela Tamarkin Reis, "Uncovering Jael and Sisera: A New Reading," *SJOT* 19 (2005): 24–47; Ellen van Walde, "Deborah and Ya'el in Judges 4," in *On Reading Prophetic Texts: Gender-Specific and Related Studies in Memory of Fokkeli van Dijk-Hemmes* (ed. Bob Becking & Meindert Dijkstra; Leiden: E. J. Brill, 1996), 283–295; Yee, "By the Hand of a Woman," 114–117, 121–126; Fewell & Gunn, "Controlling Perspectives," 391–396; Bos, "Out of the Shadows."
- ²¹⁶ Carol Meyers, "Woman of Thebez," *WS* 242.
- ²¹⁷ См. особенно Yairah Amit, ««Mano ah Promptly Followed His Wife» (Judges 13.11): On the Place of Woman in Birth Narratives," in *A Feminist Companion to Judges* (ed. Athalya Brenner; FCB 4; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1993), 146–150, относительно анализа этого контраста. Среди других исследований, посвященных жене Маноя, см., например, J. Cheryl Exum, «Promise and Fulfillment: Narrative Art in Judges 13," *JBL* 99 (1980): 43–59; Adele Reinhartz, "Samson's Mother: An Unnamed Protagonist," in *A Feminist Companion to Judges* (ed. Athalya Brenner; FCB 4; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1993), 157–170.
- ²¹⁸ Exum, "Promise and Fulfillment," 59.
- ²¹⁹ См. особенно Reinhartz, "Samson's Mother," 157–170.
- ²²⁰ *Ibid.*, 169.
- ²²¹ Тщательный риторический анализ см. особенно в: Tribble, *Texts of Terror*, 65–116. John L. Thompson, "Preaching Texts of Terror in the Book of Judges:

How Does the History of Interpretation Help?” *CTJ* 37 [2002]: 49–61, показывает, что и до феминистской экзегезы ряд комментаторов чутко подходили к «текстам ужаса», сочувствуя женщинам-жертвам. Позитивную оценку дочери Иеффая как уверенной в себе девушки, которая сознательно идет на смерть, понимая нелегкое положение отца, см., например, в: Walter Groß, “Jiftachs Tochter,” in *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. Festschrift für Erich Zenger* (ed. Frank-Lothar Hossfeld & Ludger Schwienhorst-Schönberger; Herders biblische Studien 44; Freiburg: Herder, 2004), 273–293.

222 Относительно библиографии см. особенно: Bellis, *Helpmates, Harlots, and Heroes*, 157–159, 176.

223 Susan M. Pigott, “Wives, Witches, and Wise Women: Prophetic Heralds of Kingship in 1 and 2 Samuel,” *RevExp* 99 (2002): 145–146. Пиготт делает обзор по женщинам в 1–2 Царств: Анна (1 Цар 1–2); служительницы у входа в скинию собрания (2:22); жена Финееса (4:19–22); женщины у колодца, которые помогли Саулу найти Самуила (9:11–13); певицы (18:6–7; 29:5); Мелхола как дочь Саула (18:17–29; 19:11–17); Авигаиль (1 Цар 25); первые жены Давида (25:43–44; 27:3; 30:5, 18); аэндорская колдунья (1 Цар 28); еще жены Давида (2 Цар 3:2–7; 5:13); Рицпа как наложница Саула (3:7); Мелхола как жена Фалтия (3:12–16); нянька Мемфивосфея (4:4); Мелхола как антагонист Давида (6:16, 20–23); Вирсавия, жена Урии (2 Цар 11–12); Фамарь (13); женщина из Фекои (14:1–20); наложницы Давида (15:16; 16:21–22; 20:3); две женщины, позаботившиеся о посланниках Давида (17:17–20); мудрая женщина из Авела-Беф-Мааха (20:1–22); Рицпа как заступница мертвых (21:8–14). Пиготт заключает (с. 163): «Все женщины играют значимую роль (пассивную или полновесную) в возведении царства, легитимации Давидова царства и/или определении его преемника... Жены, колдуньи, умницы — смиренные служанки из 1–2 Царств становятся пророческими вестницами победы — их слова и дела творят порядок из хаоса давидического правления и преемства». См. также David Jobling, *1 Samuel* (Berit Olam: Studies in Hebrew Narrative and Poetry; Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1998), 176–194, который анализирует роль женщин в 1–2 Царств в свете гипотезы о том, что каждый мужской лидер был своего рода «суррогатным отцом» последующего лидера. Относительно ролей Деворы, Иезавели, Гофолии и Олдамы см. L. Christensen, “Huldah and the Men of Anathoth: Women in Leadership in the Deuteronomistic History,” *SBL Seminar Papers*, 1984 (SBLSP 23; Atlanta: Scholars Press, 1984), 399–404. О Рицпе и ее роли в повествовании Царств см. R. G. Branch, “Rizpah: Catalyst in King-making. An Analysis of 2 Samuel 3:6–11,” *JS* 14 (2005): 1–16; idem, “Rizpah: An Activist in Nation-building. An Analysis of 2 Samuel 21:1–14,” *JS* 14 (2005): 74–94.

- 224 Относительно роли Вирсавии в этом переходе см. особенно Elna K. Solvang, *A Woman's Place Is in the House: Royal Women of Judah and Their Involvement in the House of David* (JSOTSup 349; New York: Sheffield Academic Press, 2003), 124-153. Ср. Pigott, «Wives, Witches and Wise Women», 157-158.
- 225 Athalya Brenner, «Introduction», in *A Feminist Companion to Samuel and Kings* (ed. Athalya Brenner; FCB 5; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1994), 14.
- 226 Exum, «Mother in Israel», 74.
- 227 Dennis, *Sarah Laughed*, 124.
- 228 Особенно глубокий анализ рассказа об Анне и его оценке высокой роли Анны см. в *ibid.*, 115-139. См. также Yairah Amit, «Am I Not More Devoted to You Than Ten Sons?» (1 Samuel 1.8): Male and Female Interpretations», 68-76; Adele Berlin, «Hannah and Her Prayers», *Scrip* 87 (2004): 227-232; Lillian R. Klein, «Hannah: Marginalized Victim and Social Redeemer», 77-92; Carol Meyers, «Hannah and Her Sacrifice: Reclaiming Female Agency», 93-104 — все статьи в: *A Feminist Companion to Samuel and Kings* (ed. Athalya Brenner; FCB 5; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1994); Ken Mulzac, «Hannah: The Receiver and Giver of a Great Gift», *AUSS* 40, no. 2 (2002): 207-217; Dorothy Kelley Patterson, «Nurturing Mothers», in *Biblical Womanhood in the Home* (ed. Nancy Leigh DeMoss; Foundations for the Family Series; Wheaton, Ill.: Crossway Books, 2002), 161-170.
- 229 Meyers, «Hannah and Her Sacrifice», 104.
- 230 Обзор (с феминистской точки зрения) анонимных женщин в Книгах Царств и роли этих женщин в общей повествовательной стратегии см. в: Adele Reinhartz, «Anonymous Women and the Collapse of the Monarchy: A Study in Narrative Technique», in *A Feminist Companion to Samuel and Kings* (ed. Athalya Brenner; FCB 5; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1994), 43-65.
- 231 Terrien, *Till the Heart Sings*, 88. Об этой женщине как мудреце древнего Израиля и Ближнего Востока см. особенно: Claudia V. Camp, «The Female Sage in Ancient Israel and in the Biblical Wisdom Literature», in *The Sage in Israel and the Ancient Near East* (ed. John G. Gammie & Leo G. Perdue; Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1990), 185-204; Carole R. Fontaine, «The Social Roles of Women in the World of Wisdom», in *A Feminist Companion to Wisdom Literature* (ed. Athalya Brenner; FCB 9; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1995), 24-49; *idem*, *Smooth Words: Women, Proverbs, and Performance in Biblical Wisdom* (JSOTSup 356; New York: Sheffield Academic Press, 2002), 51-65; Michael S. Moore, «Wise Women» in the Bible: Identifying a Trajectory», in *Essays on Women in Earliest Christianity* (ed. Carroll D. Osburn; 2 vols.; Joplin, Mo.: College Press, 1995), 2:87-104; Silvia Schroer, «Wise and Counseling Women in Ancient Israel: Literary and Historical Ideals of the Personified

- hokmâ*,” in *A Feminist Companion to Wisdom Literature* (ed. Athalya Brenner; FCB 9; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1995), 67–84.
- ²³² Bird, “Images of Women in the Old Testament,” 65.
- ²³³ Alice Bach, “The Pleasure of Her Text,” in “Ad feminam: Fiftieth Anniversary Volume,” ed. Alice Bach, *USQR* 43 (1989): 41–58, хотя я не согласен с ее пониманием революционного начала в характере Авигаиль.
- ²³⁴ Jon D. Levenson, “1 Samuel 25 as Literature and as History,” *CBQ* 40 (1978): 20; но я не согласен с ним, что Авигаиль — оппортунистка, которая «воспользовалась удачным стечением обстоятельств для личной выгоды». См. также Adele Berlin, “Characterization in Biblical Narrative: David’s Wives,” *JSOT* 23 (1982): 69–85; idem, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Sheffield, Eng.: Almond, 1983; repr., Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1994), 30–31; Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible*, 315–323; Ken Mulzac, “The Role of Abigail in 1 Samuel 25,” *AUSS* 41, no. 1 (2003): 45–53; J. F. Van Rensburg, “Intellect and/or Beauty: A Portrait of Women in the Old Testament and Extrabiblical Literature,” *JS* 11, no. 1 (2002): 112–117; Ellen Van Walde, “A Leader Led by a Lady: David and Abigail in 1 Samuel 25,” *ZAW* 114 (2002): 355–375. Еще в XIX веке Эллен Уайт дала Авигаиль следующую замечательную характеристику: «Эти слова (обращенные к Давиду. — Р.Д.) могли быть произнесены лишь человеком, вкусившим мудрость свыше. Благочестие Авигаиль, подобно благоуханию цветка, исходило от ее лица, слов и действий. Дух Сына Божьего пребывал в ее душе. Ее речь, отмеченная благодатью, была полна благодати и мира, содержала нечто небесное... Авигаиль была мудрой обличительницей и советчицей»; см. Ellen G. White, *Patriarchs and Prophets* (Mountain View, Calif.: Pacific, 1890; repr., 1958), 667.
- ²³⁵ Mulzac, “The Role of Abigail,” 53. Малзак особенно чутко подходит к качествам Авигаиль, резко отличающим ее от ее мужа Навала, и к мудрости Авигаиль в отношениях с Навалом и Давидом.
- ²³⁶ Некоторые феминистские толкователи думают, что эта женщина не столько мудра, сколько хитра, да и вообще действует в интересах патриархальной системы; см. о подобных теориях: Bellis, *Helpmates, Harlots, and Heroes*, 153–155. Такая постановка вопроса противоречит точке зрения в окончательной форме текста и прямому утверждению рассказчика. Да, как признает и сама женщина, Иовав «вложил слова в уста ее» (2 Цар 14:3; ср. 14:19). Однако это не умаляет ее ума и способности донести весть до Давида.
- ²³⁷ О глубоком понимании суда и милости в ее речи (особенно 14:9) см.: Roy Gane, *Altar Call* (Berrien Springs, Mich.: Diadem, 1999), 232–237. Подробнее о притче (*māšāl*), которую поведала эта мудрая женщина Давиду, с содержащимися в ней многочисленными аллюзиями (в том числе на Книгу Бытия), см.: Larry L. Lyke, *King David with the Wise Woman of Tekoa: The Resonance of Tradition in Parabolic Narrative* (JSOTSup 255; Sheffield, Eng.:

Sheffield Academic Press, 1997), хотя мне не близок его постмодернистский акцент на множественность толкований.

²³⁸ Подробнее об этом см. Claudia V. Camp, "The Wise Women of 2 Samuel: A Role Model for Women in Early Israel?" *CBQ* 43 (1981): 17-20. См. также Brenner, *The Israelite Woman*, 34-35; Patricia K. Willey, "The Importunate Woman of Tekoa and How She Got Her Way," in *Reading between Texts: Intertextuality and the Bible* (ed. Dana Nolan Fewell; Louisville: Westminster John Knox, 1992), 115-131.

²³⁹ См. Bellis, *Helpmates, Harlots, and Heroes*, 156; Camp, "The Wise Women"; Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible*, 58-61.

²⁴⁰ Camp, "The Wise Women," 26. Кэмп делает выводы о соотношении статуса женщин и мужчин: «В ранние годы Израиля, с его эгалитарными принципами и отчаянной нуждой в талантливых умах (а не только телах), подобные качества нередко позволяли женщинам добиваться авторитета в деревнях и племенах».

²⁴¹ Bellis, *Helpmates, Harlots, and Heroes*, 163-164. О царице Савской см. Harold M. Parker Jr., «Solomon and the Queen of Sheba," *Ilfiff Review* 24 (1967): 17-23.

²⁴² Claudia V. Camp, "1 and 2 Kings," *WBC* 102. Наименование удачное, но Кэмп зря отрицает историческую основу рассказа и зря усматривает в нем «эротический подтекст».

²⁴³ См. обоснование этого тезиса в: William A. M. Beuken, «No Wise King without a Wise Woman (1 Kings III 16-28)," in *New Avenues in the Study of the Old Testament* (ed. Adam S. van der Woude; *OtSt* 25; Leiden: E. J. Brill, 1989), 1-10. Автор заключает (с. 10): «С моей точки зрения, хорошую блаудницу из 3 Цар 3 можно включить в число мудрых женщин. Прислушиваясь к зову своего материнского сердца, она мудро отвечает царю Соломону, тем самым давая ему возможность рассудить дело по справедливости. К ней применима похвала женщине, чья цена выше жемчугов: «Уста свои открывает с мудростью, и учение доброты на устах ее» (Притч 31:26)».

²⁴⁴ Рассказчик использует слово *gēdōlā* («великая»), которое может иметь разные нюансы. Эти нюансы отражены в современных английских переводах: *prominent* («видная»: NASB), *notable* («выдающаяся»: NKJV), *wealthy* («богатая»: NRSV, RSV, ESV, NLT, NJPS), *well-to-do* («состоятельная»: NIV), *[woman] of rank* («статусная»: NJB), *[woman] of influence* (NAB). См. Bellis, *Helpmates, Harlots, and Heroes*, 173-174.

²⁴⁵ Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible*, 64-73, собирает различные библейские ключи, которые позволяют сделать правдоподобный вывод: эта женщина, подобно дочерям Целофхада, унаследовала землю и жила среди родни. «Обладая землей, она не зависела в средствах от мужчин». И «эта шунемитянка может быть примером того, как действуют женщины, когда исчезают экономические узы, обусловленные патриархальностью» (с. 72).

- ²⁴⁶ Camp, "1 and 2 Kings," 106.
- ²⁴⁷ Ibid., 106–108, цитата со с. 107.
- ²⁴⁸ См. особенно: Fokkelen van Dijk-Hemmes, "The Great Woman of Shunem and the Man of God: A Dual Interpretation of 2 Kings 4:8–37," in *A Feminist Companion to Samuel and Kings* (ed. Athalya Brenner; FCB 5; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1994), 218–230; Burke O. Long, "The Shunammite Woman: In the Shadow of the Prophet?" *BRev* 7, no. 1 (1991): 12–19, 42; Mark Roncace, "Elisha and the Woman of Shunem: 2 Kings 4:8–37 and 8: 1–6 Read in Conjunction," *JSOT* 91 (2000): 109–127 (и дальнейшая библиография, 109–110, прим. 2); Mary E. Shields, "Subverting a Man of God, Elevating a Woman: Role and Power Reversals in 2 Kings 4," *JSOT* 58 (1993): 59–69; Jopie Siebert-Hommes, "The Widow of Zarephath and the Great Woman of Shunem: A Comparative Analysis of Two Stories," in *Samuel and Kings* (ed. Athalya Brenner; FCB² 7; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 2000), 98–114; Uriel Simon, *Reading Prophetic Narratives* (trans. Lenn J. Schramm; Indiana Studies in Biblical Literature; Bloomington: Indiana University Press, 1997), 227–262.
- ²⁴⁹ Вирсавия (2 Цар 11:3), Наама (3 Цар 14:21), Мааха (15:2, 10), Иезавель (16:31), Азува (22:42), Гофолия (4 Цар 11:1, 13–16), Цивья [12:2 (СП 12:1)], Игоадданы (14:2), Иехолия (15:2), Иеруша (15:33), Ави (18:2), Мешулемеф (21:19), Иедида (22:2), Хамуталь (23:31) и Нехушта (24:8).
- ²⁵⁰ См. особенно: Susan Ackerman, "The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel," *JBL* 112 (1993): 385–401; Niels-Erik Andreasen, "The Role of the Queen Mother in Israelite Society," *CBQ* 45 (1983): 179–194; Zafrira Ben-Barak, "The Status and Right of the *gēbirā*," *JBL* 110 (1991): 23–34; Nancy R. Bowen, "The Quest for the Historical *gēbirā*," *CBQ* 63 (2001): 597–618; Bronner, *Stories of Biblical Mothers*, 44–58; Solvang, *A Woman's Place*, passim.
- ²⁵¹ Andreasen, "The Role of the Queen Mother," 180.
- ²⁵² О Маахе см. Ktziah Spanier, "The Queen Mother in the Judean Royal Court: Maacah – a Case Study," in *A Feminist Companion to Samuel and Kings* (ed. Athalya Brenner; FCB 5; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1994), 186–195. О Гофолии см. Robin Gallaher Branch, "Athaliah, a Treacherous Queen: A Careful Analysis of Her Story in 2 Kings 11 and 2 Chronicles 22:10–23:21," *IDS* 38 (2004): 537–559. О данных в пользу того, что Иезавель могла быть верховной жрицей, см. Brenner, *The Israelite Woman*, 23–24. Относительно попыток «подкорректировать» негативные представления о Иезавели см. Janet Howe Gaines, "How Bad Was Jezebel?" *BR* 16, no. 5 (2000): 12–23; Mary Joan Winn Leith, "First Lady Jezebel"; Tina Pippin, "Jezebel Re-vamped," *Semeia* 69–70 (1995): 221–223; *BRev* 20, no. 4 (August 2004): 8, 46. О Иезавели см. также Patricia Dutcher-Walls, *Jezebel: Portraits of a Queen* (Collegeville, Minn.: Liturgical, 2004); Phyllis Trible, "The Odd Couple: Elijah and Jezebel," in *Out of the Garden: Women Writers on the Bible* (ed.

- Christina Buchmann&Celina Spiegel; New York: Fawcett Columbine 1994) 166–179, 340–341.
- 253 Подробнее об Олдаме см. особенно: Claudia V. Camp, “Female Voice, Written Word: Women and Authority in Hebrew Scripture,” in *Embodied Love: Sensuality and Relationship as Feminist Values* (ed. Paula M. Cooney, Sharon A. Farmer&Mary Ellen Ross; San Francisco: Harper&Row, 1987), 97–113; ср. Bellis, *Helpmates, Harlots, and Heroes*, 174–175; Phipps, *Assertive Biblical Women*, 83–92; Arlene Swidler, “In Search of Huldah,” *TBT* 98 (1978): 1780–1785.
- 254 Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible*, 63.
- 255 Библиографию трудов о женщинах у Поздних Пророков см. особенно в: Bellis, *Helpmates, Harlots, and Heroes*, 189–190.
- 256 Carol Meyers, “The Hebrew Bible,” *WS* 11.
- 257 См. Richard M. Davidson, “New Testament Use of the Old Testament,” *JATS* 5, no. 1 (1994): 17–19; idem, “A ~~Woman~~ Virgin Shall Bear a Child: Isaiah 7:14,” *PD* 7, no. 2 (2002): 47–51.
- 258 См. дискуссию в: Fischer, *Women Who Wrestled with God*, 3–4.
- 259 Относительно феминистской интерпретации этой образности см. обзор в: WBC 161–177, 183–190, 195–202. Относительно специальных исследований, написанных с феминистской точки зрения, см., например, Angela Bauer, *Gender in the Book of Jeremiah: A Feminist-Literary Reading* (StBL 5; New York: Peter Lang, 1999); idem, “Jeremiah as Female Impersonator: Roles of Difference in Gender Perception and Gender Perceptivity,” in *Escaping Eden: New Feminist Perspectives on the Bible* (ed. Harold C. Washington, Susan Lochrie Graham&Pamela Thimmes; BS 65; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1998), 199–207; idem, “Dressed to Be Killed: Jeremiah 4:29–31 as an Example for the Functions of Female Imagery in Jeremiah,” in *Troubling Jeremiah* (ed. A. R. Pete Diamond, Kathleen M. O’Connor&Louis Stulman; JSOTSup 260; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1999), 293–305. И см. Erin Runions, *Changing Subjects: Gender, Nation, and Future in Micah* (Playing the Text 7; New York: Sheffield Academic Press, 2001), где за основу взята работа постколониального теоретика Хоми Бхабхи.
- 260 См., например, Ис 3:12; 19:16; Иер 50:37; 51:30; Наум 3:3. Я отвергаю гипотезу ряда ученых (в частности, Дэвида Клайнза), согласно которой еврейские пророки, сами того не замечая, умаляли женщин в своих «мужских текстах»; ср. David J. A. Clines, “He-Prophets: Masculinity as a Problem for the Hebrew Prophets and Their Interpreters,” in *Sense and Sensitivity: Essays on Reading the Bible in Memory of Robert Carroll* (ed. Alastair G. Hunter&Phillip R. Davies; JSOTSup 348; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 2002), 318–322. Клайнз приводит примеры из Исаяи, где, с его точки зрения, женщин презирают (Ис 4:1), осыпают угрозами (Ис 3:16–17), обвиняют (Ис 3:18–24), боятся (Ис 4:1–3), окарикатуривают (Ис 13:8; 21:3; ср. 7:14; 26:17; 42:14; 45:10; 66:12–13), обижают (Ис 13:11, 16–17), умаляют (Ис 16:2; 19:16;

32:9-11), оттесняют на обочину (Ис 3:12), унижают (Ис 49:15) и игнорируют (в других местах Исайи). Клайнз не понял ни один из этих отрывков (за вычетом исторического факта изнасилования вавилонянок в Ис 13:16-17). А всему виной — его небиблейское понимание мужественности и патриархальности.

261 См. особенно Песнь о винограднике в Ис 5:1-6, которая поется женским голосом (= дочь Сиона) «моему возлюбленному» о его винограднике. Ср. Суд 21:16-24.

262 См., например, Иер 9:16-19 (СП 9:17-20); Иез 32:16.

263 Относительно образа «дочь Сиона» см., например, Ис 1:8; 10:32; 16:1; 37:22; 52:2; 62:11; Иер 4:31; 6:2, 23; Мих 1:13; 4:8, 10, 13; Соф 3: 14; Зах 2:14 (СП 2:10); 9:9. Относительно образа «дочери Иерусалима» см., например, Ис 37:22; Мих 4:8; Соф 9:9. Иеремия предпочитает фразу «дочь народа Моего» (Иер 4:11; 6:26; 8:11, 19, 21-22; 8:23, 9:6 (СП 9:1, 7); 14:17; Ср. Ис 22:4. Он также называет Иудею «неверной дочерью» (Иер 31:22; 49:4). См. также фразу «дева Израиль»: Иер 18:13; 31:4, 21; Ам 5:2. Конструкция «(девственная) дочь/дочери такого-то...» используется и применительно к другим городам и странам: Таршишу (Ис 23:10), Сидону (Ис 23:12), Вавилону (Ис 47:1, 5; Иер 50:42; 51:33; Зах 2:11 [СП 2:7]), Египту (Ис 46:11, 19, 24), Моаву (Ис 16:2; 48:18), Аммону (Иер 49:3), Содому (Иез 16:48, 53, 55), Самарии (Иез 16:46, 53, 55), Сирии (Иез 16:57), Филистии (Иез 16:57) и «народам» (Иез 32:16). См. подробнее Frymer-Kensky, "Zion, the Beloved Woman," главу 15 в: *In the Wake of the Goddesses*, 168-198.

264 Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 48, 50.

265 Kathleen M. O'Connor, "Jeremiah," WBC 176. Ср. обзор толкований в: Bauer, *Gender in the Book of Jeremiah*, 138-145.

266 См. Deborah F. Sawyer, "Gender-Play and Sacred Text: A Scene from Jeremiah," JSOT 83 (1999): 99-111, которая отмечает многочисленные переключки между Иер 31:22 и Быт 1-3 и недалеко от моей гипотезы (хотя и придерживается чуждого мне деконструктивистского подхода). См. также William L. Holladay, «Jeremiah xxxi 22b Reconsidered: "The Woman Encompasses the Man,"» VT 16 (1966): 236-239.

267 См. Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 166-199. Многие последующие идеи я почерпнул у Трибл, хотя и не согласен с ее негативной оценкой патриархального общества. Среди других полезных анализов высокой роли женщин (и даже гиноцентрического ракурса) в Книге Руфь см., напр: Richard Bauckham, *Is the Bible Male? The Book of Ruth and Biblical Narrative* (Cambridge, Eng.: Grove Books, 1996); idem, "The Book of Ruth and the Possibility of a Feminist Canonical Hermeneutic," *Bibint* 5 (1997): 29-45; Charles P. Baylis, "Naomi in the Book of Ruth in Light of the Mosaic Covenant," *BSac* 161 (2004): 413-431; James Black, "Ruth in the Dark: Folktale, Law, and Creative Ambiguity in the Old Testament," *LT* 5 (1991): 20-36; Darr,

Far More Precious Than Jewels, 55–84; Fokkelien van Dijk-Hemmes, “Ruth: A Product of Women’s Culture?” in *A Feminist Companion to Ruth* (ed. Athalya Brenner; FCB 3; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1993), 134–139; Irmtraud Fischer, «The Book of Ruth: A “Feminist” Commentary to the Torah?» in *Ruth and Esther* (ed. Athalya Brenner; FCB² 3; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1999), 24–49; Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible*, 238–256; J. Randolph Jaeggli, “Ruth — the Ideal Woman,” *BV* 35, no. 2 (2001): 5–10; Judith A. Kates & Gail Twersky Reimer, eds., *Reading Ruth: Contemporary Women Reclaim a Sacred Story* (New York: Ballantine, 1994); LaCocque, *The Feminine Unconventional*, 84–116; Jacqueline E. Lapsley, “Seeing the Older Woman: Naomi in High Definition,” in *Engaging the Bible in a Gendered World: An Introduction to Feminist Biblical Interpretation in Honor of Katharine Doob Sakenfeld* (ed. Linda Day & Carolyn Pressler; Louisville: Westminster John Knox, 2006), 102–113; idem, *Whispering the Word*, 89–108; Amy-Jill Levine, “Ruth,” *WBC* 78–84; Carol Meyers, “Returning Home: Ruth 1:8 and the Gendering of the Book of Ruth,” in *A Feminist Companion to Ruth* (ed. Athalya Brenner; FCB 3; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1993), 85–114; Mary E. Mills, *Biblical Morality: Moral Perspectives in Old Testament Narratives* (Heythrop Studies in Contemporary Philosophy, Religion & Theology; Burlington, Vt.: Ashgate, 2001), 97–116; Alicia Ostriker, “The Book of Ruth and the Love of the Land,” *Bibint* 10 (2002): 343–359; Phipps, *Assertive Biblical Women*, 47–67; Christiane Rösener, “Your People Shall Be My People, and Your God My God”: The Shared Life of Ruth and Naomi as a Model for Women Transgressing Intercultural Boundaries,” in *Transgressors: Toward a Feminist Biblical Theology* (ed. Claudia Janssen, Ute Ochtendung & Beate Wehn; Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2002), 1–8; Sakenfeld, *Just Wives?* 27–48; Kristin Moen Saxegaard, “More Than Seven Sons”: Ruth as Example of the Good Son,” *SJOT* 15, no. 2 (2001): 257–275; Aldina da Silva, “Ruth, plaidoyer en faveur de la femme,” *SR* 27 (1998): 252–257; Norm Wakefield & Jody Brolsma, *Men Are from Israel, Women Are from Moab: Insights about the Sexes from the Book of Ruth* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2000); Claus Westermann, “Structure and Intention of the Book of Ruth,” *WW* 19 (1999): 285–302; Johanna W. H. Van Wijk-Bos, *Ruth and Esther: Women in Alien Lands* (Nashville: Abingdon, 2001), 11–63.

268 Tribe, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 178.

269 У Фиппса здесь игра слов: *англ.* ruthless era. См. Phipps, *Assertive Biblical Women*, 48.

270 Tribe, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 173.

271 Westermann, “Structure and Intention,” 302.

272 См. da Silva, “Ruth, plaidoyer,” 252–257.

273 Black, “Ruth in the Dark,” 35

274 Phipps, *Assertive Biblical Women*, 67.

- 275 Об Есфири (и Вашти) см. особенно: Mieke Bal, "Lots of Writing," *Semeia* 54 (1991): 77-102; Timothy K. Beal, *The Book of Hiding: Gender, Ethnicity, Annihilation, and Esther* (London: Routledge, 1997); Michael Beckett, *Gospel in Esther* (Carlisle, Eng.: Paternoster, 2002); Adele Berlin, *Esther: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (JPS Bible Commentary; Philadelphia: Jewish Publication Society, 2001), liv-lix; Berquist, *Reclaiming Her Story*, 154-166; Leila Leah Bronner, "Esther Revisited: An Aggadic Approach," in *A Feminist Companion to Esther, Judith, and Susanna* (ed. Athalya Brenner; FCB 7; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1995), 176-197; idem, "Reclaiming Esther: From Sex Object to Sage," *JBQ* 26, no. 1 (1998): 3-10; Klara Butting, "Esther: A New Interpretation of the Joseph Story in the Fight against Anti-Semitism and Sexism," in *Ruth and Esther* (ed. Athalya Brenner; FCB² 3; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1999), 239-248; Claudia V. Camp, "The Three Faces of Esther: Traditional Woman, Royal Diplomat, Authenticator of Tradition," *Academy: Journal of Lutherans in Professions* 38 (1982): 20-25; John F. Craghan, "Esther: A Fully Liberated Woman," *TBT* 24 (1986): 6-11; Linda Day, *Three Faces of a Queen: Characterization in the Books of Esther* (JSOTSup 186; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1995); Michael V. Fox, *Character and Ideology in the Book of Esther* (Columbia: University of South Carolina Press, 1991); idem, "Three Esthers," in *The Book of Esther in Modern Research* (ed. Sidnie White Crawford & Leonard J. Greenspoon; London: T & T Clark, 2003), 50-60; Zefira Gitay, "Esther and the Queen's Throne," in *A Feminist Companion to Esther, Judith, and Susanna* (ed. Athalya Brenner; FCB 7; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1995), 136-148; Lee W. Humphreys, "A Life-style for Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel," *JBL* 93 (1973): 211-223; LaCocque, *The Feminine Unconventional*, 49-83; Larry Lichtenwalter, *Behind the Seen: God's Hand in Esther's Life... and Yours* (Hagerstown, Md.: Review and Herald, 2001); Rivkah Lubitch, "A Feminist's Look at Esther," *Judaism* 42 (1993): 438-446; Susan Niditch, "Esther: Folklore, Wisdom, Feminism, and Authority," in *A Feminist Companion to Esther, Judith, and Susanna* (ed. Athalya Brenner; FCB 7; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1995), 26-46; idem, "Short Stories: The Book of Esther and the Theme of Women as a Civilizing Force," in *Old Testament Interpretation Past, Present, and Future: Essays in Honor of Gene M. Tucker* (ed. James Luther Mays, David L. Petersen & Kent Harold Richards; Nashville: Abingdon, 1995), 195-209; idem, *Underdogs and Tricksters: A Prelude to Biblical Folklore* (San Francisco: Harper & Row, 1987), 126-145; Sakenfeld, *Just Wives?* 49-67; Marie-Theres Wacker, "Tödliche Gewalt des Judenhasses – mit tödlicher Gewalt gegen Judenhass? Hermeneutische Überlegungen zu Est 9," in *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. Festschrift für Erich Zenger* (ed. Frank-Lothar Hossfeld & Ludger Schwienhorst-Schönberger; Herders biblische Studien 44; Freiburg: Herder, 2004), 609-637; Sidnie Ann White, "Esther: A Feminine Model for Jewish Diaspora," in *Gender*

and *Difference in Ancient Israel* (ed. Peggy L. Day; Minneapolis: Fortress, 1989), 161-177; idem (сейчас Sidnie White Crawford), "Esther and Judith: Contrasts in Character," in *The Book of Esther in Modern Research* (ed. Sidnie White Crawford & Leonard J. Greenspoon; London: T&T Clark, 2003), 61-76; Bea Wyler, "Esther: The Incomplete Emancipation of a Queen," in *A Feminist Companion to Esther, Judith, and Susanna* (ed. Athalya Brenner; FCB 7; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1995), 111-135.

²⁷⁶ Fox, *Character and Ideology*, 210. Фокс (сс. 205-211) опровергает феминистские выкладки Эстер Фукс, А. Лэффи и других, которые усматривают в Книге Есфири лишь «стереотип женщины в библейском мире», «полностью потакающей патриархальности». Здесь я делаю упор на позитивную оценку Есфири, но Есфирь не лишена недостатков. Далее в главе 7, где мы поговорим о ее экзогамном браке с Артаксерксом, станет ясно, что она недостаточно принципиально следовала библейским принципам.

²⁷⁷ White, "Esther," 173; ср. Crawford, "Esther and Judith," 61-76. Относительно христианской точки зрения на Есфирь как на пример служительницы Божьей см. Beckett, *Gospel in Esther*, passim.

²⁷⁸ Bronner, "Esther Revisited," 194; ср. idem, "Reclaiming Esther." Об Есфири как авторитетном вожде-освободителе см. подробнее особенно: Berlin, *Esther*, liv-lvii; Craghan, "Esther"; Gitay, "Esther and the Queen's Throne," 136-148; Sakenfeld, *Just Wives?* 49-67; Wyler, "Esther."

²⁷⁹ Lubitch, "A Feminist's Look at Esther," 441.

²⁸⁰ Относительно интертекстуальных связей и их значения см. также особенно: Butting, "Esther"; Niditch, "Esther."

²⁸¹ Camp, "Female Voice, Written Word," 106 (особенно 105-107).

²⁸² Вдобавок к работам об Есфири, упомянутым выше — многие из них касаются и образа Вашти — см. Jeffrey M. Cohen, "Vashti — an Unsung Heroine," *JBQ* 24 (1996): 103-106.

²⁸³ Ibid., 105-106.

²⁸⁴ Относительно библиографии по женщинам в гимнах/литературе Премудрости см. особенно: Bellis, *Helpmates, Harlots, and Heroes*, 204-205.

²⁸⁵ Carol A. Newsom, "Job," *WBC* 131-132, исследует возможные понимания, связанные с двусмысленностью еврейского существительного *tummâ* («в полном согласии с нравственными и религиозными нормами» vs. «полная честность»). Не следует забывать и двусмысленность глагола *brk*, который использует жена Иова: см. C. L. Seow, "Job's Wife," in *Engaging the Bible in a Gendered World: An Introduction to Feminist Biblical Interpretation in Honor of Katharine Doob Sakenfeld* (ed. Linda Day & Carolyn Pressler; Louisville: Westminster John Knox, 2006), 148-149: «Следует ли его понимать буквально («благослови») или переносно («прокляни»)? Или перед нами сознательная двусмысленность, сохраняющая обе возможности? Даже сторонники буквального смысла согласны, что Иов понимает слова жены в перенос-

ном смысле, коль скоро он ее упрекает. Однако насколько она сама высказывается эвфемистически, остается вопросом открытым, и всеведущий рассказчик не расставляет точки над «и»»

286 Иов не говорит, что его жена безумна, но что в данных словах она высказывается как одна из безумных. В пользу наличия здесь позитивного, «иронического» подтекста см. Seow, “Job’s Wife,” 149: «Иов упрекает жену за возмутительный, с его точки зрения, совет. Однако пламенность его собственных последующих речей, начиная с проклятия в следующей главе, ничуть не менее возмутительна, и он сам возжаждет смерти, которая положила бы конец страданиям — каким, вероятно, было и намерение его жены!» Анализируя речь жены Иова, Сеу приходит к выводу (сс. 149–150): «В еврейском тексте ее краткой речи есть лишь шесть форм. Три из них переключаются с позиции Бога, а три — с позицией Врага. Таким образом, слова жены Иова отражают небесный диалог, позволяя Иову увидеть не только сомнение, которое сеет Враг, но и волю Божию... Она и не герой, и не злодей. Ее функция в книге — литературная и богословская: явить смертным богословскую диалектику. Как именно Иов ответит на эту диалектику, совершенно другой вопрос. Этому вопросу будут посвящены следующие главы книги, и к нему должен обратиться читатель». Ср. Victor Sasson, “The Literary and Theological Function of Job’s Wife in the Book of Job,” *Bib* 79 (1998): 86–90.

287 Pardes, *Countertraditions*, 153.

288 Ibid. См. также Joan Chittister, *Job’s Daughters: Women and Power* (New York: Paulist, 1990), 70, которая усматривает в осознании Иовом равенства женщин актуальность для наших дней: «Символ нового мира Иова есть символ трех дочерей Иова: Голубки, Корицы и Сияния Ресниц, как их называют переводчики — отныне зримых, названных, самостоятельных, и не безликих, не являющихся собственностью, но личностных в своей нежности и женственности. В новом мире Иова женское начало обладает реальным присутствием и столь же могущественно, сколь и мужское начало. Иными словами, все перевернулось в новом мире. В этом мире равенство не уменьшает, а умножает ресурсы. В этом мире развитие женщин не умаляет, а усиливает мужчин. В этом мире конфликт не является основой безопасности и мира, а феминизм знаменует не слабость, а силу каждого».

289 Terrien, *Till the Heart Sings*, 90.

290 Stephen Mitchell, “Introduction,” in *The Book of Job* (San Francisco: North Point, 1987), xxx.

291 См. особенно Helen Efthimiadis, “Is There a Place for Women in the Theology of the Psalms? Part I: An Investigation into the Female Imagery of the Ancient Hebrew Psalter,” *OTE* 12 (1999): 33–56; cp. Lisa W. Davison, “My Soul is Like the Weaned Child That Is with Me”: The Psalms and the

- Feminine Voice,» *HBT* 23 (2001): 155–167; Klara Butting, «“Die Töchter Judas frohlocken” (Ps 48, 12): Frauen beten die Psalmen,» *BK* 56 (2001): 35–39.
- ²⁹² BDB 761; *HALOT* 835–836.
- ²⁹³ Kathleen A. Farmer, “Psalms,” *WBC* 138. Другие возможные толкования Пс 46:1 (45:1): имеются в виду пение «в стиле девушек — сопрано» или «высокие по звучанию музыкальные инструменты» (*HALOT* 836).
- ²⁹⁴ См. Cleon L. Rogers Jr., “יָדָהּ”, *NIDOTTE* 2:543 (ср. Суд 19:1, 18; 4 Цар 19:23; Ис 14:15; 37:24; Иез 32:23).
- ²⁹⁵ Вопреки: Marc Zvi Brettler, «Women and Psalms: Toward an Understanding of the Role of Women’s Prayer in the Israelite Cult,” in *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (ed. Victor H. Matthers, Bernard M. Levinson, Tikva Frymer-Kensky; *JSOTSup* 262; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1998), 29–30, который полагает, что женщину «оттеснили». С точки зрения Бреттлера, такое оттеснение и унижение женщины типично для всей Псалтири. Я не могу с ним согласиться.
- ²⁹⁶ Подробнее об этих отрывках в свете древнего ближневосточного контекста см. особенно: Gerlinde Baumann, “A Figure with Many Facets: The Literary and Theological Functions of Personified Wisdom in Proverbs 1–9,” in *Wisdom and Psalms: A Feminist Companion to the Bible* (ed. Athalya Brenner and Carole Fontaine; *FCB²* 2; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1998), 44–78; Mark J. Boda, “The Delight of Wisdom,” *Them* 30 (2004): 4–11; Claudia V. Camp, *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs* (BLS 11; Decatur, Ga.: Almond, 1985); idem, “Woman Wisdom as Root Metaphor: A Theological Consideration,” in *The Listening Heart: Essays in Wisdom and the Psalms in Honor of Roland E. Murphy, O.Carm.* (ed. Kenneth G. Hoglund et al.; *JSOTSup* 58; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1987), 45–76; Fontaine, *Smooth Words*, 88–149; Terrien, *Till the Heart Sings*, 90–99; Christine Elizabeth Yoder, *Wisdom as a Woman of Substance: A Socioeconomic Reading of Proverbs 1–9 and 31:10–31* (BZAW 304; New York: de Gruyter, 2001). Относительно сходной персонификации Премудрости у Иова см. Иов 28. Об ипостасизации Премудрости в Притч 8 см. также главу 3.
- ²⁹⁷ Относительно исследований данного отрывка, уделяющих особое внимание характеристике женщины, см. особенно: Ignatius G. P. Gous, “Proverbs 31:10–31 — the A to Z of Woman Wisdom,” *OTE* 9 (1996): 35–51; Tom R. Hawkins, “The Wife of Noble Character in Proverbs 31:10–31,” *BSac* 153 (1996): 12–23; Steven R. Key, “A Virtuous Woman,” in *Far above Rubies: Today’s Virtuous Woman* (ed. Herman Hanko; Grand Rapids: Reformed Free Publishing Association, 1992), 3–15; Bernhard Lang, “The Hebrew Wife and the Ottoman Wife: An Anthropological Essay on Proverbs 31:10–31,” in *Anthropology and Biblical Studies: Avenues of Approach* (ed. Louise J. Lawrence & Mario I. Aguilar; Leiden: Deo, 2005), 140–157; idem, “Women’s Work, Household and Property in Two Mediterranean Societies: A Comparative Essay on Proverbs xxxi 10–31,”

VT 54 (2004): 188–207; Jack P. Lewis, “The Capable Wife (Prov 31:10–31),” in *Essays on Women in Earliest Christianity* (ed. Carroll D. Osburn; 2 vols.; Joplin, Mo.: College Press, 1995), 2: 125–154; Thomas P. McCreesh, “Wisdom as Wife: Proverbs 31:10–31,” RB 92 (1985): 25–46; Dorothee Metlitzki, “A Woman of Virtue”: A Note on *eshet hayil*,» *Orim* 1 (spring 1986): 23–26; Albert M. Wolters, “Nature and Grace in the Interpretation of Proverbs 31:10–31,” CTJ 19 (1984): 153–166; idem, *The Song of the Valiant Woman: Studies in the Interpretation of Proverbs 31:10–31* (Waynesboro, Ga.: Paternoster, 2001); Yoder, *Wisdom as a Woman of Substance*.

Wolters, *The Song of the Valiant Woman*, 59–154, дает широкий обзор истории толкований данного отрывка: сначала краткий период буквального понимания в Талмуде и у отцов Церкви; затем, в течение тысячелетия, господство иносказательного подхода (будто бы речь идет о Библии или Церкви) и, наконец, возвращение буквальной интерпретации в ходе протестантской Реформации. Уолтерс освещает и различные феминистские подходы. Так, в частности, на одном конце спектра, Silvia Schroer, *Wisdom Has Built Her House: Studies on the Figure of Sophia in the Bible* (trans. Linda M. Maloney & William McDonough; Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2000), 15–51, приписывает доблестной женщине божественный статус. Camp, *Wisdom and the Feminine*, особенно. 186–191, по-видимому, усматривает в этом отрывке отражение своего рода израильского матриархата. Большинство же полагают, что речь идет о сильной, независимой и предприимчивой женщине (пусть даже в общей обстановке патриархальности). На другом конце спектра находятся комментаторы, которые считают отрывок безнадежно патриархальным. Например, Denise Lardner Carmody, *Biblical Woman: Contemporary Reflections on Scriptural Texts* (New York: Crossroad, 1989), 73: «...добрая жена, которая облегчает жизнь своему величественному мужу», но женщина при этом — «второй сорт».

298 См. McCreesh, “Wisdom as Wife,” 31–36; M. H. Lichtenstien, “Chiasm and Symmetry in Proverbs 31,” CBQ 44 (1982): 202–211; Bruce K. Waltke, «The Role of the “Valiant Wife” in the Marketplace,» *Crux* 35 (September 1999): 25–29.

299 Согласно обоснованному мнению ряда ученых, понятие *’ēšet-hayil* в данном контексте является женским аналогом *gibbôrê hayil* [«людей мужественных» времен Давида, 1 Пар 12:31 (СП 12:30)], а потому должно переводиться как «доблестная женщина» (например, Wolters, *The Song of the Valiant Woman*, 9).

300 Уолтерс занимательно пытается доказать, что «Песнь о доблестной женщине содержит критику в адрес стандартной для древнего Ближнего Востока похвалы женщинам, где особенно ценились внешние данные (в эротическом смысле), то есть сексуальная привлекательность. (Такой идеал женского совершенства был характерен для множества эротических стихов, создававшихся при царских дворах и гаремах.) Напротив, поэма

в Книге Притчей славит добрые дела, которые женщина совершает в домашнем быту, в обществе и деловой жизни — дела приземленные, но творимые в страхе Божьем» (ibid., 13). Уолтерс также показывает (стихи 15–29), что элемент благодати («страх Господень») понимался в данном отрывке в связи с земной («секулярной») деятельностью женщины и что четыре основные богословские теории о взаимосвязи природы и благодати повлияли на интерпретацию. Я разделяю четвертую из этих теорий (о «благодати, восстанавливающей природу»), а потому согласен, что наличие у женщины страха Божьего «очень важно для поэмы в целом. Религия не ограничена стихом 30, но пронизывает всю поэму... Здесь женские хлопоты по дому рассматриваются не как нечто противоположное страху Господню (и даже не как нечто отличное от него), но как внешнее проявление этого страха» (с. 24–25).

301 Hawkins, "The Wife of Noble Character," 19.

302 Wolters, *The Song of the Valiant Woman*, 4–14.

303 Waltke, «The Role of the "Valiant Wife"», 30–31, однако, подчеркивает, как важно помнить, что доблестная жена из Притч 31 есть «идеализированная реальная женщина, воплощающая премудрость», а не только лишь «персонификация Премудрости... это реальная жена... она воплощает идеалы премудрости, но полностью исторична» (с. 30).

304 Camp, *Wisdom and the Feminine*, 83.

305 Waltke, «The Role of the "Valiant Wife"», 31. См. также Lang, "Proverbs XXXI 10–31," 189: «Поэма славит человека, наполненного энергией, компетентную и успешную женщину из социальной элиты Израиля, рекомендуя ее в качестве образца для подражания».

306 Johan Yeong Sik Pakh, "A Syntactical and Contextual Consideration of 'šh in Qoh. ix 9," VT 51 (2001): 379. Пак рассматривает несколько толкований данного стиха и, в частности, полемизирует с толкователями, которые понимают 'šh без артикля как указание на «всякую женщину», а не только на жену. Пак приводит различные аргументы в пользу того, что «Когелет специально не поставил определенный артикль перед 'šh. Дело не в том, что он советовал наслаждаться жизнью со «всякой женщиной» за пределами брака. Просто в лингвистической формуле ntn 'šh / слово 'šh может означать только «жена», а не «всякая женщина». Еккл 9:9б представляет собой определительное придаточное предложение, которое относится к 'šh, а не ко «всем суетным дням жизни твоей» (ibid.)

307 Толкователи, которые не воспринимают всерьез указания на Соломоново авторство в книге, не могут внятно объяснить подобные высказывания и прибегают ко всякого рода словесной эквилибристике или текстуальным эмендациям. А ведь если автором был Соломон, никаких трудностей не возникает! Относительно данных в пользу Соломонова авторства см. библиографию, процитированную в главе 5.

- 308 См. обзор пониманий данного отрывка в: George M. Schwab, "Woman as the Object of Qohelet's Search," AUSS 39 (2001): 73-84.
- 309 См. особенно David J.A. Clines, «עַם, the Hebrew for "Human, Humanity": A Response to James Barr,» VT 53 (2003): 297-310.
- 310 Ibid., 302.
- 311 Ibid.
- 312 V. Philips Long, "One Man among a Thousand, But Not a Woman among Them All: A Note on the Use of *māṣā'*" in Ecclesiastes vii 28," in *"Lasset uns Brücken bauen..."* (ed. Klaus-Dietrich Schunck & Matthias Augustin; BEATAJ 42; Frankfurt am Main: Peter Lang, 1998), 101-109.
- 313 Ibid., 101.
- 314 Ibid., 107.
- 315 Ibid., 108-109. Лонг дает перевод стихов 27-29: «Вот, что я понял, сказал Когелет, складывая одно с другим, дабы понять итог, которого искала душа моя, но я не понимал. (Из тысячи человек одного мужчину я, может быть, и понял, но не понял ни одну женщину.) А понял я лишь одно: Бог создал людей праведными, но они слишком многое напридумывали» (с. 109). Дополнительный аргумент в пользу вывода Лонга (хотя Лонг его не приводит) можно усмотреть в Притч 30:18-19, где царь Агур также расписывается в своем непонимании женщин и отношений с ними: «Я не понимаю... пути мужчины к девице».
- 316 Полезный обзор искажений патриархальности, которые привели к умалению женщин, см., например, в: Gretchen Gaebelein Hull, *Equal to Serve: Women and Men in the Church and Home* (Old Tappan, N.J.: Fleming H. Revell, 1987), 76-104.
- 317 О неравенстве полов, к которым приводят подобные обычаи, см., например, Tribble, "Women in the Old Testament." Об угнетении женщин женщинами (в частности, Агари Саррой) см. Tribble, "The Other Woman," 221; Weems, *Just a Sister Away*, 1-21.
- 318 Как мы уже отметили в разговоре об Агари, есть интересные переключки между рассказом об Агари и рассказом о Моисее/Израиле во время Исхода (см. Reis, "Nagar Required," 103-109). Райс говорит о возможном значении этих параллелей: «За свою веру Авраам и Сарра заслуживают мирной старости, но их потомки заплатят за плохое обращение их предков с Агарью. Они будут униженными рабами у египтян, как египтянка Агарь была униженной рабыней. Национальность Агари — вторая из ее характеристик, упомянутых в 16:1, — не является совпадением и очень важна. Казалось бы, страдания столь многих людей за дурное обращение с одним лишь человеком — это чересчур. Однако к Аврааму и Сарре, прародителям богоизбранного народа, предъявляются особые требования, а их грехи серьезны. Тысячи раз отмстится за Агарь на протяжении 400 лет,

и даже после весь Израиль будет помнить ее в своих законах и обычаях» (сс. 106–107).

319 Hurley, *Man and Woman*, 36; см. далее его рассуждения, 36–42. Добавлю, что заповеди не только предостерегают, но и вводят меры против злоупотребления властью.

320 Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible*, 170.

321 Среди экзегетов нет полного единодушия, принес ли Иеффай свою дочь в жертву или только изгнал ее, но первое выглядит более естественным толкованием. См. Robert G. Boling, *Judges: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 6A; Garden City, N.Y.: 1975), 209; Dale S. DeWitt, “The Jephthah Traditions: A Rhetorical and Literary Study in the Deuteronomistic History” (PhD diss., Andrews University, 1986), 197–236; Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible*, 102–117; Bernard P. Robinson, “The Story of Jephthah and His Daughter: Then and Now,” *Bib* 85 (2004): 331–348; Tribble, *Texts of Terror*, 93–118. Многие феминистки ругают «фаллологоцентрическую предубежденность» этого рассказа J. Cheryl Exum, “Murder They Wrote: Ideology and the Manipulation of Female Presence in Biblical Narrative,” in “Ad feminam: Fiftieth Anniversary Volume,” ed. Alice Bach, *USQR* 43 (1989): 36; repr., in *The Pleasure of Her Text: Feminist Readings of Biblical and Historical Texts* (ed. Alice Bach; Philadelphia: Trinity Press International, 1990), 45–67; см. Bellis, *Helpmates, Harlots, and Heroes*, 136–139, относительно библиографии, и Lanoir, *Femmes fatales*, 149–170. Напротив, Walter Sundberg, “Jephthah’s Daughter: An Invitation to Non-lectionary Preaching,” *WW* 13 (1993): 85–90, усматривает здесь прообраз искупления: «Принесение в жертву дочери Иеффая, в общем и целом, есть история отца, который отдает единственного ребенка ради народа Израилева. Не напоминает ли это о Христе? Не напоминает ли жертва этой дочери жертву Сына Божьего?» (с. 87). Однако данная интерпретация, мягко говоря, рискованна. Убедительнее гипотеза, что наличие в Книге Судей рассказа о дочери Иеффая «преподает еще один девтерономический урок — когда Израиль начинает приносить жертвы подобно чужеземцам, он начинает вести себя подобно им» [D. Janzen, “Why the Deuteronomist Told about the Sacrifice of Jephthah’s Daughter,” *JSOT* 29 (2005): 339–357 (цит. на с. 354)].

322 Есть гипотеза, что ключевой момент рассказа об Иеффаях состоит не в том, что жертва — женщина, а в том, что жертва — единственный ребенок. Тем не менее рассказ отражает уязвимость женщин для дурного обращения со стороны людей патриархального склада, особенно когда такие люди убеждены, что исполняют волю Божью (как Иеффай исполняет обет, хотя шестая заповедь Декалога ясно запрещает убийство, и вообще Бог явно против жертвоприношения детей); см. главу 11.

323 См., например, James L. Crenshaw, *Samson: A Secret Betrayed, a Vow Ignored* (Atlanta: John Knox, 1978); J. Cheryl Exum, “Samson’s Women,” in *Fragmented*

Women: Feminist (Sub) Versions of Biblical Narratives (JSOTSup 163; Sheffield, Eng.: JSOT Press, 1993), 61-93; Carol Smith, "Delilah: A Suitable Case for (Feminist) Treatment?" in *Judges* (ed. Athalya Brenner; FCB² 4; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1999), 93-116; idem, "Samson and Delilah: A Parable of Power?" *JSOT* no. 76 (1997): 45-57.

324 Tribble, *Texts of Terror*, 65-92. Cp. Alice Bach, «Rereading the Body Politic: Women and Violence in Judges 21,» 143-159; Ilse Mullner, «Lethal Differences: Sexual Violence as Violence against Others in Judges 19,» 126-142 — обе статьи в: *Judges* (ed. Athalya Brenner; FCB² 4; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1999); J.H.Coetzee, «The "Outcry" of the Dissected Woman in Judges 19-21: Embodiment of a Society,» *OTE* 15 (2002): 52-63; Lapsley, *Whispering the Word*, 35-67. Относительно темы дочерей в Книги Судей см. Willien C.G.Van Wieringen, «De wederwaardigheden van de dochters in het boek Richteren als teken van verval» (The Experiences of the Daughters in Judges as a Sign of Decline), in *Richteren* (ed. Klaas Spronk et al.; Amsterdamse cahiers voor exegese van de Bijbel en zijn tradities 19; Maastricht: Shaker, 2001), 125-138. Обзор дурного обращения с женщинами, описанного в Книге Судей, см. в: Daniel I.Block, "Unspeakable Crimes: The Abuse of Women in the Book of Judges." *SBJT* 2, no. 3 (Fall 1998): 46-55.

325 См. особенно Tod Linafelt, "Taking Women in Samuel: Readers/Responses/Responsibility," in *Reading between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible* (ed. Danna Nolan Fewell; Louisville: Westminster John Knox, 1992), 99-113. «Давид более не борется за власть с кем-либо. Его политическая власть в Израиле отныне абсолютна, как видно из его возможности выбирать себе женщин в Иерусалиме по желанию» (с. 102). Cp. Lillian R.Klein, «Michal, the Barren Wife,» in *Samuel and Kings: A Feminist Companion to the Bible* (ed. Athalya Brenner; FCB² 7; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 2000), 37-46.

326 См. Terrien, *Till the Heart Sings*, 55. Об отношениях Соломона с женщинами, в частности, женами, см., например, Irmtraud Fischer, «Salomo und die Frauen,» in *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. Festschrift für Erich Zenger* (ed. Frank-Lothar Hossfeld&Ludger Schwienhorst-Schönberger; Herders biblische Studien 44; Freiburg: Herder, 2004), 218-243.

327 Meyers, *Discovering Eve*, 189-196. Cp. LaCocque, *The Feminine Unconventional*, 4.

328 A.D.H.Mayes, *Judges* (OTG 8; Sheffield, Eng.: JSOT Press, 1985), 90.

329 Meyers, *Discovering Eve*, 190. Cp. Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible*, xvii-xviii: «Когда нет централизованной власти, а политическое действие происходит в доме или деревне, женщины обретают общественную значимость... Когда устанавливается сильное правительство, пирамида власти охватывает различные иерархии и бюрократии. В такое время израильтянок и вытеснили из власти в частную сферу».

- ³³⁰ Понятие *māšal* также было использовано Давидом в его «последних словах», когда он сообщал людям волю Божию: «Владычествующий (*māšal*) над людьми будет праведен, владея (*māšal*) в страхе Божием» (2 Цар 23:3). Однако повествователь не использует слово *māšal* для описания правлений Саула и Давида.
- ³³¹ Meyers, *Discovering Eve*, 196.
- ³³² Tamara C. Eskenazi, "Out from the Shadows: Biblical Women in the Postexilic Era," *JSOT* 54 (1992): 25-43. Ср. Joan E. Cook, "Women in Ezra and Nehemiah," *TBT* 37 (1999): 212-216, где также отмечаются «эгалитарные роли» (с. 216) женщин, упомянутых в Книгах Ездры и Неемии.
- ³³³ Анализ этого сексистского тоталитаризма и взаимосвязи сексизма с расизмом см. особенно в: Butting, "Esther," 241-248; Wyler, "Esther," 116-118.
- ³³⁴ Meyers, *Discovering Eve*, 190. Ср. аналогичную оценку другим автором: «В IV-III веках до н.э. в иудаизме появилась злоеющая тенденция, которая расширила традиционное разделение между мужчинами и женщинами и предоставила извращенное обоснование мужскому шовинизму... Ассоциация сексуальности с грехом — не ветхозаветный мотив. По-видимому, в иудейскую мысль он пришел из эллинистической культуры» [Richard N. Longenecker, "Authority, Hierarchy, and Leadership Patterns in the Bible," in *Women, Authority, and the Bible* (ed. Alvera Mickelsen; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1986), 69]. Чрезвычайно низкий статус женщин и женоненавистничество, характерные для эллинистического периода, можно наблюдать в писаниях Бен-Сиры (Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова, около 180 до н.э.). См. Warren C. Trenchard, *Ben Sirah's View of Women: A Literary Analysis* (BJS 38; Chico, Calif.: Scholars Press, 1982), passim; A.A. Di Lella, "Women in the Wisdom of Ben Sira and the Book of Judith: A Study in Contrasts and Reversals," in *Congress Volume: Paris, 1992* (ed. J.A. Emerton; VTSup 61; Leiden: E.J. Brill, 1995), 39-53. Например, именно Бен-Сира первым заявил, что женщины стали причиной грехопадения (Сир 25:24). В его хвале библейским героям нет ни одной женщины (и упомянуты они лишь в связи с тем, что запятнали честь Соломона). Он красноречиво пишет о добродетелях Моисея и Аарона, даже не упоминая Мариам (Сир 44-50).

Хотя в эллинистическом обществе (особенно его элите) женщины обладали некоторыми существенными правами, в целом считалось, что женщины ниже мужчин. О таком негативном отношении к женщинам см. особенно: Allen, *The Aristotelian Revolution*, passim; Vern L. Bullough & Bonnie Bullough, *The Subordinate Sex* (Urbana: University of Illinois Press, 1973), 50-76; Cantarella, *Pandora's Daughters*, passim; Cunningham & Hamilton & Rogers, *Why Not Women?* 71-92; Nancy Tuana, *The Less Noble Sex: Scientific, Religious, and Philosophical Conceptions of Woman's Nature* (Race, Gender, and Science; Bloomington: Indiana University Press, 1993), passim.

³³⁵ См. краткую дискуссию и библиографию в Послесловии.

³³⁶ См., например, Bernadette J. Brooken, *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues* (BJS 36; Williston, Vt.: Society of Biblical Literature, 1982); Toni Craven, "Women as Teachers of Torah in the Apocryphal/Deuterocanonical Books," in *Passion, Vitality, and Foment: The Dynamics of Second Temple Judaism* (ed. Lamontte M. Luker; Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 2001), 275–289; Tal Ilan, *Integrating Women into Second Temple History* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999; repr., Peabody, Mass.: Hendrickson, 2001); idem, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1995); Amy-Jill Levine, ed., "Women Like This": *New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World* (Williston, Vt.: Society of Biblical Literature, 1991); Michael L. Satlow, *Jewish Marriage in Antiquity* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2001); Shulamit Valier & Judith Hauptman, *Women and Womanhood in the Talmud* (trans. Betty Sigler Rozen; BJS 3 2 1; Atlanta: Scholars Press, 1999).

Глава 7. Целостность против фрагментации (проституция, смешанные браки, мастурбация, половые изъязны и нечистота)

¹ См., например, Richard Ngun, "Theological Implications of the Concept of *nephesh* in the Pentateuch," *STJ* 7 (1999): 13–25. Нгун завершает свое лексикологическое исследование тезисом, характерным для научного подхода к ветхозаветной антропологии: «Писание содержит холистическую концепцию человека. Оно различает разные психологические аспекты личности, но не несет в себе ни дуализма (в русле греческой антропологии), ни дихотомии, ни трихотомии. Оно говорит о целостности... Это означает единство нематериальных «частей» человека с многообразием его функций. Ни одна часть человека не независима от целого, ибо человек представляет собой единство, полностью зависящее от Творца... Человек мыслится как целое, хотя имеет материальный аспект и обнаруживает нечто нематериальное. Без учения о единстве нам никак нельзя, поскольку нематериальный аспект не может существовать без материального. Соответственно, нематериальный и материальный аспекты различимы, но нераздельны» (с. 23).

² Личная беседа с Уорреном Джонсом, 12 февраля 1997 года.

³ Желая сделать акцент на теме внешней/пространственной эстетики, некоторые переводы добавляют: «...внутри дворца» (например, NKJV: *the royal daughter is all glorious within the palace*, т.е. «царская дочь славна во дворце»). Однако в оригинале слово «дворец» отсутствует, и я предпочитаю читать МТ как он есть, видя здесь намек на внутреннюю красоту царской дочери. Peter C. Craigie, *Psalms 1–50* (WBC 19; Waco, Tex.: Word, 1983), 396,

дает такой перевод: *A princess is all honor within* («принцесса внутри — сама честь»). Крейги указывает и на другие факты, говорящие в пользу того, что псалом акцентирует «внутреннее достоинство принцессы» (с. 340).

⁴ Albert M. Wolters, "Proverbs XXXI 10-31 as Heroic Hymnaic: A Form-Critical Analysis," VT 38 (1988): 456-457.

⁵ См. Andrew E. Steinmann, "Proverbs 1-9 as a Solomonic Composition," JETS 43 (2000): 659-674, об аргументах в пользу Соломонова авторства Притч 1-9 и других частей Притч, которые претендуют на происхождение от Соломона.

⁶ В ряде английских переводов Книги Притчей (NRSV, NJB, NLT) словом *child* («дитя») часто передается еврейское слово *bēn* (множественное число *bānīn*), то есть буквально «сын». Однако в Притчах (как и во многих других местах ВЗ) оно часто означает не только сыновей, но и дочерей.

⁷ J. Cheryl Exum, "Promise and Fulfillment: Narrative Art in Judges 13," JBL 99 (1980): 43-59, здесь 58-59.

⁸ Richard Bauckham, "The Book of Ruth and the Possibility of a Feminist Canonical Hermeneutic," *BiblInt* 5 (1997): 29-45, здесь 39. Ср. Denise Dick Herr, "How a Modern Bestseller Illuminates the Book of Ruth," *BRev* 14, no. 3 (1998): 34-41, 54-55.

⁹ В каком-то смысле *каждый* человек, мужчина или женщина, брачный или безбрачный, несет в себе образ и подобие Божье. Однако на другом уровне отношения «Я — Ты», существующие между Лицами Святой Троицы, олицетворяются людьми в их более широком спектре отношений. В самом же полном смысле отображен образ Божий в целокупности мужского и женского начал.

¹⁰ Безбрачники ветхозаветных времен обычно относились к одной из шести категорий: (1) вдовы (см. главу 11); (2) евнухи (см. главу 11); (3) люди, которые не могли вступить в брак или были отделены от супруга вследствие болезни или тяжелых экономических обстоятельств (возможно, царь Озия после заболевания проказой, 2 Пар 26:19-21); (4) люди, которые не женились из-за какого-то божественного призвания (например, Иер 16:1-4); (5) разведенные (см. главу 9); (6) неженатые юноши и незамужние девы (о многочисленных ветхозаветных примерах см. несколько глав данной книги). Дополнительные иллюстрации и анализ этих шести категорий см. Andreas J. Köstenberger & David W. Jones, *God, Marriage, and Family: Rebuilding the Biblical Foundation* (Wheaton, Ill.: Crossway, 2004), 174-176.

¹¹ Аргументы в пользу того что все трое были евнухами, см. в: Janet S. Everhart, "The Hidden Eunuchs of the Hebrew Bible: Uncovering an Alternate Gender" (PhD diss., Iliff School of Theology and University of Denver, 2003), 152-156. Коротко говоря, кастрация Даниила и трех его друзей могла произойти во исполнение Ис 39:7 (= 4 Цар 20:18); это тем более вероятно, что их надзиратель назван *rab sārīsāyw*, «начальником евнухов» (Дан 1:3),

или *šar hassārisīm*, «главным над евнухами» (Дан 1:7-11, 18). Неемия был царским «виночерпием» (Неем 1:11; кстати, Синайский и Ватиканский кодексы LXX содержат здесь греческое слово «евнух» вместо «виночерпия»), а впоследствии «наместником» (Неем 5:14) — обе должности обычно доверялись лишь евнухам. Свидетельства в пользу того, что Мардохей был евнухом, слабее. Однако он описан как один из царских слуг, сидящих у врат вместе с евнухами (Есф 2:21); у него был доступ к Есфири и другим женщинам из дворца, — сомнительно, что ему бы позволили такое, не будь он евнухом.

¹² Далеко не факт, что эти люди действительно были евнухами: слово *sārīs* может означать не только «евнух», но и «дворцовый чиновник». Кроме того, многие чиновники вавилонского и мидо-персидского дворов не были евнухами. См. главу 11. Относительно богословского осмысления безбрачного состояния и практических, основанных на Библии советов одиноким людям, см. особенно: Albert Y. Hsu, *Singles at the Crossroads: A Fresh Perspective on Christian Singleness* (Downers Grove, Ill.: Inter Varsity, 1997); ср. Jani Ortlund, *Fearlessly Feminine: Boldly Living God's Plan for Womanhood* (Sisters, Ore.: Multnomah, 2000), 95-103; Köstenberger & Jones, *God, Marriage and Family*, 173-199; O. Palmer Robertson, *The Genesis of Sex: Sexual Relationships in the First Book of the Bible* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 2002), 127-131.

¹³ О такой эсхатологической перемене ситуации, обозначенной в Втор 23:2 (СП 23:1), см. особенно Everhart, "The Hidden Eunuchs," 146-151.

¹⁴ О понятии «целостности» в связи со свободой от физических дефектов и ритуальной нечистоты см. особенно: Jon L. Berquist, *Controlling Corporeality: The Body and the Household in Ancient Israel* (New York: Rutgers University Press, 2002), 18-50. Berquist, *passim*, берет образ Израиля как «тела» и применяет его к различным аспектам домохозяйства в древнем Израиле.

¹⁵ См. Lise Manniche, *Sexual Life in Ancient Egypt* (London: Kegan Paul, 1987), 15-20.

¹⁶ Ibid., 15.

¹⁷ Ibid., 17-18.

¹⁸ Ibid., 18.

¹⁹ Геродот, *История* 2.126 (см. Godley, LCL): «А Хеопс, в конце концов, дошел до какого нечестия, по рассказам жрецов, что, нуждаясь в деньгах, отправил собственную дочь в публичный дом и приказал ей добыть некоторое количество денег — сколько именно, жрецы, впрочем, не говорили. Дочь же выполнила отцовское повеление, но задумала и себе самой оставить памятник: у каждого своего посетителя она просила подарить ей по крайней мере один камень для сооружения гробницы. Из этих-то камней, по словам жрецов, и построена средняя из трех пирамид, что стоит перед великой пирамидой (каждая сторона этой пирамиды в полтора плефра)».

[Цит. по пер. Г. Стратановского в: Геродот, *История в девяти книгах* (Ленинград: Наука, 1972). — Прим. пер.]

- ²⁰ Wilfried G. Lambert, "Prostitution," in *Aussenseiter und Randgruppen: Beiträge zu einer Sozialgeschichte des alten Orients* (ed. Volkert Haas; Xenia: Konstanzer althistorische Vorträge und Forschungen 32; Constance: Universitätsverlag, 1992), 128. О проституции в древнем Вавилоне см. подробнее *ibid.*, 127–157.

- ²¹ "The Laws of Lipit-Ishtar," translated by Martha Roth (COS 2.154:413; ср. ANET 160). [Цит. с небольшими изменениями по: С. Крамер, *Шумеры: первая цивилизация на Земле* (Центрполиграф, 2002). — Прим. пер.]

- ²² "The Middle Assyrian Laws [Tablet A]," translated by Martha Roth (COS 2. 132:357–359; ср. ANET 183–185). [Цит. с небольшими изменениями по пер. в: *Хрестоматия по истории Древнего Востока: учебное пособие. Часть I.* (М.: Высшая школа, 1980). — Прим. пер.]

- ²³ Karel van der Toorn, *From Her Cradle to Her Grave: The Role of Religion in the Life of the Israelite and the Babylonian Woman* (trans. Sara J. Denning-Balle; BS 23; Sheffield, Eng.: JSOT Press, 1994), 104; ср. Richard I. Caplice, *The Akkadian Namburbi Texts: An Introduction* (SANE 1/1; Los Angeles: Undena, 1974), 23.

- ²⁴ См. Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981): 8–9.

- ²⁵ Об этом понятии см. главу 3. Не исключено, что приятель Иуды специально осведомляется о *qēdēšā*, пытаясь представить его поступок в респектабельном свете (мол, Иуда следовал ханаанейским религиозным обычаям). В принципе, Иуда действительно мог участвовать в ханаанейских обрядах: ведь он покинул отцовский дом и женился на ханаанеянке (Быт 38:1–2).

- ²⁶ Некоторые толкователи делают из стиха 15 вывод, что проститутки всегда покрывали голову. Однако это не факт. Вспомним среднеассирийский закон (§40): как правило, проститутки ходили с непокрытой головой. Может быть, палестинские обычаи времен Фамари отличались от обычаев среднеассирийской Месопотамии, или в §40 идет речь лишь об обычных проститутках, а проститутки, связанные с культом, в Месопотамии и Палестине имели право покрывать голову. (Отметим терминологию в стихах 21–22: как минимум одному ханаанеянину пришла на ум культовая проститутка.) Еще одно правдоподобное объяснение: «Род занятий можно было понять из местонахождения женщины (а не из покрывала. — Р.Д.), поскольку проститутки часто садились у перекрестков (Иер 3:2; Иез 16:25). А наличие покрывала помешало Иуде узнать в женщине свою невестку» [Elaine Adler Goodfriend, "Prostitution (OT)," ABD 5:506].

- ²⁷ В этом контексте глагол *zāpā*, видимо, указывает на предполагаемую Иудой безнравственность Фамари, а не на ее занятия проституцией (сексом за плату).

- ²⁸ Gordon P. Hugenberger, *Marriage as a Covenant: Biblical Law and Ethics as Developed from Malachi* (VTSup 52; Leiden: E.J.Brill, 1994; repr., Grand Rapids: Baker, 1998), 324.
- ²⁹ См. Anthony J. Lambe, "Judah's Development: The Pattern of Departure-Transition-Return," *JSOT* no. 83 (1999): 53-68; cp. Bryan Smith, "The Role of Judah in Genesis 37-50: Tangential or Central?" *BV* 37, no. 1 (2003): 73-90; Paul Borgman, *Genesis: The Story We Haven't Heard* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2001), 189-210.
- ³⁰ Некоторые толкователи считают, что здесь слово «пес» указывает на мужчин, участвовавших в культовой проституции. Однако параллель со словом *zōnā* скорее предполагает блудников любого рода. См. N. Kiuchi, "גַּלְלָה," *NIDOTTE* 2:640.
- ³¹ Elaine A. Goodfriend, "Prostitution (OT)," *ABD* 5:506. Cp. James B. Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective* (Grand Rapids: Zondervan, 1981), 39-42.
- ³² См. Phyllis A. Bird, "The Harlot as Heroine: Narrative Art and Social Pre-supposition in Three Old Testament Texts," *Semeia* 46 (1989): 119-139. Пепе-издано в: *Missing Persons and Mistaken Identities: Women and Gender in Ancient Israel* (OBT; Minneapolis: Fortress, 1997), 197-218.
- ³³ См. *ibid.*, 128-129. Например, в 2:1 лазутчики входят в бордель и ночуют в нем (буквально «легли там» — выражение с сексуальными коннотациями). В 2:3-4 люди царя требуют от Рахав: «Выдай людей, вошедших к тебе», и она отвечает: «Точно, входили ко мне люди...» Опять же этими фразами может быть описана и сексуальная связь. Из контекста видно, что секса не было, но рассказчик создает атмосферу сексуальных намеков.
- ³⁴ *Ibid.*, 130-131.
- ³⁵ См. Dale S. DeWitt, "The Jephthah Traditions: A Rhetorical and Literary Study in the Deuteronomistic History" (PhD diss., Andrews University, 1986), 261-313.
- ³⁶ См. David Marcus, "The Bargaining between Jephthah and the Elders (Judges 11:4-11)," *JNES* 19 (1989): 95-100; *idem*, "The Legal Dispute between Jephthah and the Elders," *HAR* 12 (1990): 105-113; Roy Gane, *God's Faulty Heroes* (Hagerstown, Md.: Review and Herald, 1996), 90.
- ³⁷ Анализ любовных увлечений Самсона см. в: James L. Crenshaw, *Samson: A Secret Betrayed, a Vow Ignored* (Atlanta: John Knox, 1978), 65-98. Это идет вразрез с постмодернистским толкованием в: David M. Gunn, «Samson of Sorrows: An Isaianic Gloss on Judges 13-16," in *Reading between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible* (ed. Danna Nolan Fewell; Louisville: Westminster John Knox, 1992), 225-253. Ганн проводит деконструкцию библейского текста, превращая Самсона в благородного служителя Яхве (сопоставимого с Рабом у Исайи), который входит в здоровые и любящие отношения, но запугивается и предается Яхве. Понятно, что в тексте в его окончательной форме, ничего такого не подразумевается.

- ³⁸ Bird, "The Harlot as Heroine," 133.
- ³⁹ Перевод стиха 14 адаптирован из: Karel van der Toorn, «Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel», *JBL* 108 (1989): 193–205. Следуя идеям других ученых (G. Bostrom, W. McKane), ван дер Тоорн убедительно показал, что слово *šillamti* следует переводить не как «я исполнила» (прошедшее время), а как «я должна исполнить» (указание на будущее). Он отмечает, что еврейский перфект может указывать на «действие, которое ожидается в ближайшем будущем» (с. 198, цитируя Joüon §112g).
- ⁴⁰ Van der Toorn, "Female Prostitution in Payment of Vows," 199.
- ⁴¹ Об отрывках у Осии и Иеремии см. особенно: Richtsje Abma, *Bonds of Love: Methodic Studies of Prophetic Texts with Marriage Imagery* (Isaiah 50:1–3 and 54:1–10; Hosea 1–3, Jeremiah 2–3) (Assen, Neth.: Van Gorcum, 1999). Относительно всех отрывков см. особенно: Raymond C. Ortlund Jr., *Whoredom: God's Unfaithful Wife in Biblical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996; переиздано как *God's Unfaithful Wife: A Biblical Theology of Spiritual Adultery* [NSBT 2; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2002]); Ruben Zimmermann, *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis: Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt* (WUNT² 122; Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 104–152. Краткое использование образа проституции/блуда в связи с отступничеством Израиля содержится также в Ис 1:21 («как сделалась блудницей верная столица!»), Мих 1:7 («все истуканы ее будут разбиты и все любодейные дары (*'etnan*) ее сожжены будут огнем») и Иоиль 4:3 (СП 3:3) («и о народе Моем они бросали жребий, и отдавали отрока за блудницу»). Последний отрывок выдает чудовищное падение нравов: сына могли продать в уплату за блудницу! Еще два отрывка говорят, что Тир (Ис 23:15–18) и Ниневия (Наум 3:4–6) блудодействовали с другими народами. Коммерческий блуд Тира был сопоставим с профессиональной проституцией, поскольку в обоих случаях имела место неразборчивость с предполагаемыми клиентами. Блуд Ниневии обрел форму соблазнов, с помощью которых Ниневия имела влияние и власть над другими народами.
- ⁴² У Пророков глаголы и существительные от корня *znh* встречаются около 80 раз, а производные от глагольного корня *n'p* — лишь двадцать раз с небольшим.
- ⁴³ Goodfriend, "Prostitution (OT)," 5:509.
- ⁴⁴ Moshe Greenberg, "Ezekiel 16: A Panorama of Passions," in *Love and Death in the Ancient Near East: Essays in Honor of Marvin H. Pope* (ed. John H. Marks and Robert M. Good; Guilford, Conn.: Four Quarters, 1987), 145, 143.
- ⁴⁵ Подробнее об этих выражениях и нимфомании проститутки см. особенно: Moshe Greenberg, *Ezekiel 1–20: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 22; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1983), 270–306; idem, *Ezekiel 21–37: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 22A; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1997), 471–494. Переводы в данном разделе

большей частью взяты у Гринберга. См. также гипотезу о сексуальном поведении данной женщины в: S. Tamar Kamionkowski, "Gender Reversal in Ezekiel 16," in *Prophets and Daniel* (ed. Athalya Brenner; FCB² 8; New York: Sheffield Academic Press, 2001), 170–185. По мнению Камионковской, основное сексуальное нечестие женщины состояло в нарушении божественного замысла о гендерных границах: «В Иез 16 на тонком уровне преступление женщины состоит в том, что она ведет себя как мужчина. Подобно мужчине, она ввязывается в войны и насилие, ищет многочисленных партнеров, символически обретает мужские гениталии и эякулирует вместо того, чтобы вбрызгивать семя» (с. 182). См. дальнейшее обсуждение этой возможности в главе 4. Хотя использование фаллических символов в качестве фаллоимитатора (Камионковская усматривает соответствующий намек в Иез 16:17) вполне могло составлять часть сексуального нечестия Израиля (в образном смысле), скорее всего, это лишь часть избыточной сексуальности, описанной Гринбергом и другими учеными.

⁴⁶ Kamionkowski, "Gender Reversal," 174–177, однако, усматривает здесь намек на «эякуляцию» женщины (с помощью фаллоимитатора) в ходе принятия ею мужской роли.

⁴⁷ Greenberg, *Ezekiel* 21–37, 478.

⁴⁸ Ibid., 484.

⁴⁹ Ibid., 491.

⁵⁰ В главе 8 мы обсудим и критически проанализируем популярную ныне феминистскую теорию, которая усматривает в этих текстах образ всевозможных физических и психологических издевательств божественного мужа над своей распутной женой (Израилем). Там же будет приведена библиография.

⁵¹ Kenneth A. Mathews, *Genesis 1–11:26* (NAC 1A; Nashville, Tenn.: Broadman & Holman, 1996), 331.

⁵² Ibid., 331–332.

⁵³ См. Chun Sik Park, "Theology of Judgment in Genesis 6–9" (PhD dissertation, Andrews University, 2005), 43–48, 57–58.

⁵⁴ По данному вопросу я согласен с: Helena Zlotnick, *Dinah's Daughters: Gender and Judaism from the Hebrew Bible to Late Antiquity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002), 66, хотя и сомневаюсь в ее гипотетической реконструкции того, как материалы Быт 34 обрели нынешнюю форму и как последний редактор пытался замолчать более ранние воззрения героев (сс. 34–56). Как бы то ни было, сейчас нас интересует богословие повествования в его окончательной форме. Об истории редакции мы строить домыслов не будем.

⁵⁵ Анализ и библиографию по вопросу об этнической принадлежности в библейские времена см. особенно в: Randall W. Younker, "The Emergence

of the Ammonites: Socio-cultural Transformation on the Transjordanian Plateau during the Late Bronze/Iron Acre Transition" (PhD diss., University of Arizona, 1997), 68–74.

⁵⁶ См. Jacob Milgrom, *Leviticus 17–22: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3A; New York: Doubleday, 2000), 1584–1585: «В допленные времена не существовал абсолютный запрет на смешанные браки... Эндогамия не была обязательным условием святости... Бог отделил Израиль от народов, чтобы Израиль не ходил по их путям (Лев 20:23, 24б). В остальном же общение с ними (видимо, и смешанные браки) не запрещалось». По-видимому, намек на такую открытость содержится и во Втор 21:10–14, где солдату разрешается взять в жены одну из пленных, захваченных в битве с «врагами» Израиля (стих 10), то есть язычниками. А это означало смешанный брак. Вообще же данная заповедь не столько устанавливает смешанный брак, сколько охраняет беззащитную рабыню (см. главу 9).

⁵⁷ Еще у Самсона была связь с Далилой. О ее филистимском происхождении не сказано. Она вполне могла быть израильянкой из «долины Сорек» (См. Суд 16:4–20).

⁵⁸ См. выше главу 6 относительно списка «королев-регентов» в период разделенной монархии. Многие из них почитали других богов.

⁵⁹ В Притч 1–9 слово *pokriyūā* употребляется несколько раз: 2:16; 5:10, 20; 6:24; 7:5.

⁶⁰ Van der Toorn, "Female Prostitution in Payment of Vows," 199, согласен, что понятие «чужая жена» встречается и в других отрывках (например, Езд 10). Однако он справедливо предупреждает: «Некорректно проецировать этот смысл на тексты из Книги Притчей, не обращая должного внимания на разницу в контексте».

⁶¹ Zlotnick, *Dinah's Daughters*, 84–92, касается брака Артаксеркса с Есфирью и высказывает мысль, что «редактор Книги Есфирь хитроумно ушел от щекотливого вопроса о приемлемости (или неприемлемости) смешанного брака» (с. 88). Она также отмечает: «За исключением истории с Диной, свиток Есфири — единственный в Еврейской Библии пример связи еврейки с неевреем» (с. 91). Злотник подчеркивает удивительный парадокс («удивительное молчание») Книги Есфири: «Скажем прямо: как это представлено в свитке, лишь нарушив заповедь, предназначенную создать и сохранить еврейскую идентичность — т.е. запрет на смешанные браки, — еврейский народ смог выжить в персидском обществе» (с. 92). Однако человек, верящий в божественный Промысел, может возразить: если бы в случае с Есфирью запрет на смешанные браки был соблюден, Бог нашел бы иной способ избавить свой народ (ср. сходную линию рассуждений в словах Мардохея: Есф 4:14).

⁶² См. обзор данных в: Nyam Maccoby, "Holiness and Purity: The Holy People in Leviticus and Ezra-Nehemiah," in *Reading Leviticus: A Conversation with Mary*

Douglas (ed. John F.A. Sawyer; JSOTSup 227; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1996), 153–170. Напротив, Helena Zlotnick, “The Silent Women of Yehud: Notes on Ezra 9–10,” *JJS* 51, no. 1 (2000): 3–18, полагает, что Ездра не нравилась «чужеземность» как таковая: «Чужеземцев, особенно чужеземок, невозможно встроить в воссоздаваемую с таким трудом ткань общества» (с. 18). Также иного мнения Harold C. Washington, “Israel’s Holy Seed and the Foreign Women of Ezra-Nehemiah: A Kristevan Reading,” *BibInt* 11 (2003): 427–438, который считает изгнание чужеземок «следствием того, что Ездра и Неемия ассоциировали женское начало с нечистым»; в результате «неизлечимая травма поразила сердцевину иудейской идентичности — травма, которую текст фиксирует и безуспешно пытается подавить» (с. 428). Однако см. главу 6 относительно фактов в пользу того, что Книги Ездры и Неемии не умаляют статуса женщин, а возвышают его.

⁶³ Вопреки многим переводам, я думаю, что здесь имеется в виду именно «Господь», а не «мой господин» (т.е. Ездра). Ведь в контексте речь идет о соблюдении заповедей Господних во Втор 7:1–5; многие другие отрывки из Пророков и литературы Премудрости говорят о «совете» (*‘ēṣā*) Господнем [Пс 33:11 (СП 32:11); Притч 19:21; Ис 19:17; Иер 49:20; 50:45]. И на данный момент повествования Ездра еще ничего не посоветовал! Далее в пользу этого толкования см. Edwin M. Yamauchi, “Ezra-Nehemiah,” *EBC* 4:669.

⁶⁴ Ездра знает и использует обычное слово *lāqah* («взять») применительно к браку (Ездр 2:61), но когда речь идет о «браках» с чужеземками, он обращается к другой лексике: *nāšā’* («возносить»; 9:2, 12; 10:44) и *yāšab* («водворить у себя»; 10:2, 10, 14, 17–18). В других местах ВЗ слово *nāšā’* по отношению к браку обозначает лишь браки с чужеземцами, многочисленными женами и/или наложницами (Руфь 1:4; 2 Пар 11:31; 13:21; 24:3; Неем 13:25), а *yāšab* употребляется в связи с браком лишь здесь в Книге Ездры и в Неем 13:24, 27 (опять применительно к чужеземным женам). Allen Guenther, “A Typology of Israelite Marriage: Kinship, Socio-Economic, and Religious Factors,” *JSOT* 29 (2005): 401–402, 405, считает, что последний вид брака (обозначаемый глаголом *yāšab* в породе гифиль) представлял собой распространенный на древнем Ближнем Востоке гражданский брак, «соглашение о совместной жизни» (с. 402) или «сожитительство, которое могло закончиться и официальным браком» (с. 405); в такой ситуации «имущество и дети, нажитые за время сожитительства, делились поровну между сожителями» (*ibid.*).

⁶⁵ Дополнительные аргументы в пользу этой точки зрения см. особенно в: William A. Heth & Gordon J. Wenham, *Jesus and Divorce: The Problem with the Evangelical Consensus* (Nashville: T. Nelson, 1985), 163–164. Вопреки расхожему утверждению, поскольку эти браки не считались законными, речь не шла о выборе меньшего из зол.

- ⁶⁶ Ibid., 163. Хет и Уэнэм цитируют высказывание George Rawlinson, *Ezra and Nehemiah: Their Lives and Times* (New York: Randolph, 1890), 42: «Совершенно ясно, что Ездра усматривал в законе абсолютный запрет на смешанные браки (Ездр 9:10–14), то есть запрет не только на их заключение, но и на их существование. Строго говоря, он вообще считал их не браками, а просто незаконными связями. За беды, которые приносят подобные союзы, несут ответственность люди, которые их создают, а не которые их разрушают».
- ⁶⁷ Yamauchi, "Ezra-Nehemiah," 677.
- ⁶⁸ Более подробную дискуссию и релевантную библиографию см. в: Yamauchi, "Ezra-Nehemiah".
- ⁶⁹ Этот вывод противоречит феминистской интерпретации действий Ездры, которой придерживается, например, Злотник. Zlotnick, *Dinah's Daughters*, 63, считает, что «брачная идеология Ездры пытается подорвать роль женщин как потенциальных посредников мира и процветания».
- ⁷⁰ Edward G. Dobson, *What the Bible Really Says about Marriage, Divorce, and Remarriage* (Old Tappan, N.J.: Fleming H. Revell, 1986), 47.
- ⁷¹ Обзор хронологических возможностей и обоснование теории, что Ездра появился в Иерусалиме до Неемии, см., например, в: F. Charles Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 5–9; Derek Kidner, *Ezra and Nehemiah: An Introduction and Commentary* (TOTC 11; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1979), 146–158.
- ⁷² Высказывание 527 (Pyr. 1248); см. Raymond O. Faulkner, ed. and trans., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts* (Oxford: Clarendon, 1969), 198. [Цит. по: И. В. Рак, *Мифы Древнего Египта* (СПб: «Петро-Риф», 1993). — Прим. пер.]
- ⁷³ «Папирус Бремнер-Ринд» содержит слова Ра-Атума: «Я стимулировал желание своим кулаком; я мастурбировал своей рукой и выплюнул семя из своего рта». См. Larue, *Sex and the Bible*, 144.
- ⁷⁴ Ibid.
- ⁷⁵ Например, R. H. Pfeiffer, *The Hebrew Iliad* (New York: Harper, 1957), 75.
- ⁷⁶ См. Peter R. Ackroyd, *The Second Book of Samuel: Commentary* (CBC; Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 47.
- ⁷⁷ Jonathan Kirsch, "What Did Sarah See?" *BRev* 14, no. 5 (1998): 2, 49.
- ⁷⁸ Phyllis Trible, "The Other Woman: A Literary and Theological Study of the Hagar Narratives," in *Understanding the Word: Essays in Honor of Bernhard W. Anderson* (ed. James T. Butler, Edgar W. Conrad, Ben C. Ollenburger; JSOTSup 37; Sheffield, Eng.: JSOT Press, 1985), 244, прим. 46.
- ⁷⁹ Я согласен с Derek Kidner, *Genesis: An Introduction and Commentary* (TOTC 1; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1967): 140, что правильный перевод — «насмехается». Здесь обыграно имя Исаака, происходящее от глагола «смеяться», а дурной смысл ясен из контекста и Гал 4:29 («гнал»).

- ⁸⁰ Если понимать «мастурбацию» в обычном смысле слова («самоудовлетворение через самовозбуждение»), то отождествить ее с онанизмом нельзя. Однако в понятие «мастурбация» иногда вкладывают другой смысл: «незавершенный половой акт как способ контрацепции». Тогда оно применимо и к данной ситуации. Между тем уже в талмудической литературе проводилась четкая грань между прерванным половым актом и мастурбацией (В.Т.Нидда 13а-б; Йевамот 34б).
- ⁸¹ См. Everhart, "The Hidden Eunuchs," 158-160.
- ⁸² Запрет входить в «собрание Господне» не означал исключение из стана Израилева. Джекоб Мильгром показывает, что в древности «собранием Господним» назывался своего рода «съезд, который созывался вождями израильских племен, когда возникал какой-то вопрос, касающийся разных племен» [Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3; New York: Doubleday, 1991), 242]. Ср. Jeffrey H. Tigay, *Deuteronomy* (JPS Torah Commentary; Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996), 210-211.
- Относительно древних ближневосточных упоминаний о нанесении себе телесных увечий служителями культа см., например, Robert A.J. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice: Texts and Hermeneutics* (Nashville: Abingdon, 2001), 49. Ср. поведение жрецов Баала на горе Кармил в состязании с Илией — «...и кололи себя по своему обыкновению ножами и копьями» (3 Цар 18:28). См. также Втор 14:1; Иер 16:6; 41:5; 47:5; возможно, Иер 5:7 и Мих 4:14 (СП 5:1).
- ⁸³ S.R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy* (ICC; N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1902), 260.
- ⁸⁴ Подробнее о значениях «отделенность» и «целостность» корня *qdš* см. особенно Jiří Moskala, *The Laws of Clean and Un clean Animals of Leviticus 11: Their Nature, Theology, and Rationale (an Intertextual Study)* (ATSDS 4; Berrien Springs, Mich.: Adventist Theological Society, 2000), 220-227; ср. Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (New York: Praeger, 1966), 51-53; Milgrom, *Leviticus 1-16*, 721, 730-731.
- ⁸⁵ Janet S. Everhart, "The Hidden Eunuchs," 159.
- ⁸⁶ В то же время и поныне работает принцип, лежащий в основе этой заповеди: надо стараться, чтобы тело было как можно более целостным в физическом плане.
- ⁸⁷ Относительно тщательного разграничения между моральной и ритуальной нечистотой в ВЗ см. особенно: Jonathan Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism* (New York: Oxford University Press, 2000), 21-42. Клаванс (с. 23) выделяет три основные особенности «ритуальной нечистоты»: «(1) Источники ритуальной нечистоты обычно естественные и более-менее неизбежные. (2) Стать нечистым в этом смысле не грешно. (3) Такая нечистота носит лишь временный характер». Что касается «моральной нечисто-

ты», Клаванс (с. 26) констатирует пять отличий от нечистоты ритуальной: (1) «моральная нечистота есть прямое следствие серьезного греха», например сексуальные грехи в Лев 18:24–30, идолопоклонство (например, Лев 19:31; 20:1–3) и кровопролитие (например, Числ 35:33–34), тогда как в ритуальной нечистоте обычно ничего грешного нет; (2) в отличие от ритуальной нечистоты, «моральная нечистота не передается через контакт»; (3) если «ритуальная нечистота приводит лишь ко временному осквернению, моральная нечистота приводит к долговременной, а то и постоянной, деградации грешника, а в конечном счете — деградации Земли Израилевой; (4) в отличие от ритуальной нечистоты, моральную нечистоту нельзя «снять очистительными ритуалами», но она «достигается наказанием, искуплением, а наипаче отказом от морально нечистоплотных действий»; (5) если слово «нечистый» (*tāmēʿ*) обозначает ритуальную и моральную нечистоту, слова «мерзость» (*tōʿēbā*) и «осквернять» (*tānap*) «используются по отношению к источникам моральной нечистоты, но не к источникам ритуальной нечистоты». См. также *idem*, “The Impurity of Immorality in Ancient Judaism,” *JJS* 48 (1997): 1–16; Roy Gane, *Leviticus, Numbers* (NIVAC3; Grand Rapids: Zondervan, 2004), 306–308.

Gane, *Leviticus, Numbers*, 225.

Гейн резюмирует относительно жертвоприношений женщины в Лев 12:6, 8: «Она не согрешила, ведь ее пара жертв предназначена для того, чтобы очиститься (*kipper*) и быть «чистой от течения кровей ее» (12:7; ср. 8). Цель/смысл обряда состоит в том, чтобы снять с женщины ритуальную нечистоту и сделать ее ритуально чистой, а не в том, чтобы снять с нее моральную вину в приготовление к божественному прощению (напротив: 4:20, 26, 31, 35). Ее *ḥattāʿt* есть «очистительное приношение» (*ibid.*, 221). См. особенно Gane, *Leviticus, Numbers*, 306–308; Jonathan Klawans, “The Impurity of Immorality in Ancient Judaism,” *JJS* 48 (1997): 1–16.

Richard Whitekettle, “Leviticus 15:18 Reconsidered: Chiasm, Spatial Structure, and the Body,” *JSOT* 49 (1991): 31–41.

В тексте напрямую не сказано, что после месячных надо омыться, но это подразумевается, поскольку омовение необходимо даже после менее значимых нечистот, например после поллюций — Лев 15:16 (Gane, *Leviticus, Numbers*, 259). Milgrom, *Leviticus* 1–16, 934–935, приводит дополнительные данные в пользу того, что в Книге Левит «все высказывания о сроке нечистоты автоматически предполагают окончание нечистоты при омовениях».

Whitekettle, “Leviticus 15:18 Reconsidered,” 37.

Gane, *Leviticus, Numbers*, 263.

Milgrom, *Leviticus* 1–16, 930–931, который цитирует исследование Дж.Рэндольфа.

Обзор теорий см. *ibid.*, 766.

- ⁹⁶ Ibid., 731: «Святость означает не только “отделение от”, но и “отделение для”».
- ⁹⁷ Tikva Frymer-Kensky, “Law and Philosophy: The Case of Sex in the Bible,” *Semeia* 45 (1989): 91.
- ⁹⁸ Hyam Maccoby, *Ritual and Morality: The Ritual Purity System and Its Place in Judaism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 207. Ср. Gane, *Leviticus, Numbers*, 262: «Заповеди, касающиеся человеческой сексуальности, установлены с тем, чтобы смертная природа человека не нарушала святость Божию: для этого четко очерчивается категория нечистого, и нечистое отделяется от священного». В то же время, замечает Гейн, «дистанцируясь от человеческой смертности, Бог не заклеил телесные половые функции как таковые».
- ⁹⁹ Milgrom, *Leviticus* 1-16, 1001: «Нельзя отрицать, что целостность (*tāmim*) — важная составляющая святости». Ср. Douglas, *Purity and Danger*, 51, который определяет святость как «целостность и полноту».
- ¹⁰⁰ Gordon J. Wenham, “Why Does Sexual Intercourse Defile (Lev 15:18)?” *ZAW* 95 (1983): 434.
- ¹⁰¹ Ibid., 433.
- ¹⁰² Milgrom, *Leviticus* 1-16, 767; ср. 732-733; 766-768; 1000-1004. Однако не все так просто. Массобу, *Ritual and Morality*, 31: «Обычная потеря семени едва ли уменьшает жизнь... Еще можно считать уменьшением жизни произвольную потерю семени, но выделение, которое создает новую жизнь, точно не относится к данной категории». Поэтому не исключено (хотя и не доказуемо), что Лев 15 говорит о семени, которое не попадает в женское влагалище, и потому как бы пропадает зря», и в этом смысле уменьшает жизнь. (Эту мысль высказал в устной беседе со мной коллега Анхель Родригес из Института библейских исследований в Силвер Спрингс (Мэриленд).)
- ¹⁰³ Wenham, “Why Does Sexual Intercourse Defile?” 434. Добавлю: им нельзя участвовать не только в богослужении, но и в священной войне. Whitekettle, “Leviticus 18:15 Reconsidered,” 31-45, согласен с Уэнемом и другими толкователями насчет базовой полярности жизни и смерти, но не считает семя «жизненным соком» и, что потеря семени создает «ауру смерти». С его точки зрения, имеет место утрата «полноты жизни»: излияние семени оскверняет, ибо половой член используется и для эякуляции, и для мочеиспускания (моча — экскременты и не несет жизни). Поэтому пенис «функционально неоднозначен как анатомическая структура: он несет жизнь, и через него же спускаются отходы. Он сочетает в себе особенности центра и периферии... Сексуальная связь, если при ней происходит выделение семени, оскверняет, поскольку с выделением семени — того, что структурно объединяет мужа и жену в единую плоть — происходит пересечение функциональных границ» (с. 44). Это любопытная теория,

но лично я не вижу в библейском тексте указаний на двойственную природу мужского полового члена.

104 Moskala, *The Laws of Clean and Unclean*, 193–196, 316–318, 359, 363–369.

105 См. анализ в: *ibid.*, 169–176.

106 Roy Gane, *Ritual Dynamic Structure* (Gorgias Dissertations 14; Piscataway, N.J.: Gorgias, 2004), 60, дает полезное определение ритуала: «система деятельности, где характер и последовательность компонентов/подсистем четко фиксированы, а деятельность нацелена на взаимодействие с объектом, обычным образом недоступным для сферы материального». Таким образом, ритуал — это (физическая) деятельность, которая имеет (духовный) смысл и ведет к взаимодействию с духовным/божественным миром и обычно связана со службами в святилище (праздниками, обрядами очищения, жертвоприношениями). См. Moskala, *The Laws of Clean and Unclean*, 175.

107 См. Moskala, *The Laws of Clean and Unclean*, 223–227. Москала метко определяет библейский подход к здоровью: «С библейской точки зрения, здоровье — это полное благополучие, всеохватная целостность» (с. 223).

108 Гипотезу о гигиенических и гуманных мотивах заповедей, касающихся менструаций, см., например, в: R.K.Harrison, *Leviticus: An Introduction and Commentary* (TOTC 3; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1980), 163–164; R.Laird Harris, “Leviticus,” EBC 2:586–587. Подробнее о менструации в ВЗ см. Deborah Klee, «Menstruation in the Hebrew Bible» (PhD diss., Boston University, 1998).

109 Судя по всему, Лев 15:24 не имеет в виду ситуацию, когда муж знает, что у жены менструация, но все равно занимается с ней сексом: узнает он об этом лишь постфактум, и тогда необходим семидневный период ритуального очищения. Напротив, отрывки 18:19 и 20:18 касаются сознательного секса в период менструаций. Наказанием за это является «отрезание» от общины. Обзор этого и других возможных объяснений подхода Лев 15 и Лев 18, 29 к менструации, см. в: O’Grady, “The Semantics of Taboo,” 9–11.

110 Richard Whitekettle, “Levitical Thought and the Female Reproductive Cycle: Wombs, Wellsprings, and the Primeval World,” VT 46 (1996): 376–391. Уайткеттл опирается на наличие в аккадском языке омологии между словами «источник» и «чрево» (оба — *idim*) и показывает взаимосвязь между месопотамской космологией (Апсу, мифический океан подземных вод) и месопотамской концепцией рождения потомства. Затем он пытается показать, что аналогичная взаимосвязь между первоначальным макрокосмом и утробным микрокосмом существует в Книге Левит. Однако убедительных данных в пользу этой гипотезы нет, да и очень уж многое в Пятикнижии (как в рассказах о сотворении мира и Потопе, так и в заповедях Книги Левит) направлено против ближневосточной мифологии.

- ¹¹¹ Относительно увеличения данного периода в Талмуде см. Maccoby, *Ritual and Morality*, 44.
- ¹¹² Gane, *Leviticus, Numbers*, 325, цитируя себя в: Milgrom, *Leviticus* 17-22, 1755. См. также Harrison, *Leviticus*, 164: «Де-факто поместив женщину в изоляцию, заповедь позволила ей делать передышку в повседневных трудах и набираться сил. На древнем Ближнем Востоке женщине обычно жилось очень нелегко, и благодаря этим установлениям, женщины помоложе могли законным порядком отдохнуть во время месячных».
- ¹¹³ David T. Stewart, "Ancient Sexual Laws: Text and Intertext of the Biblical Holiness Code and Hittite Laws" (PhD diss., University of California, Berkeley, 2000), 54.
- ¹¹⁴ См., например, S.L. Heering et al., "A Cohort Analysis of Cervical Cancer in Israeli Jewish Women," *Gynecologic Oncology* 39, no. 3 (1990): 244-248; M. Glezerman, B. Piura, V. Insler, "Cervical Cancer in Jewish Women," *American Journal of Obstetrics and Gynecology* 161, no. 5 (1989): 1186-1190. Результаты этих исследований также могут указывать на гигиеническое обоснование обрезания.
- ¹¹⁵ Как мы отметим в послесловии, Новый Завет подразумевает актуальность заповедей в Лев 17-18, включая запрет на секс с женщиной во время менструации. Список обычаев, запрещенных языкохристианам (Деян 15:29), представляет собой краткий свод обычаев, запрещенных равно иудеям и язычникам (*gē*, «пришелец») и перечисленных в той же последовательности в Лев 17-18, причем слово *porneia* обозначает все незаконные сексуальные связи из Лев 18.
- ¹¹⁶ Судя по всему, речь идет не только о смягчении условий, но и о фундаментальном перевороте в богословской природе избранной общины. В этом смысле показательно, как руководители первохристианской церкви на Иерусалимском соборе истолковали схожий ветхозаветный отрывок — Амос 9:11-12 (см. Деян 15:12-21).

Глава 8. Исключительность против прелюбодеяния и добрачного секса

- ¹ Moshe Greenberg, "Ezekiel 16: A Panorama of Passions," in *Love and Death in the Ancient Near East: Essays in Honor of Marvin H. Pope* (ed. John H. Marks and Robert M. Good; Guilford, Conn.: Four Quarters, 1987), 146.
- ² Aron Balorda, "The Jealousy of Phinehas in Numbers 25 as the Embodiment of the Essence of Numinal Marriage" (M.A. thesis, Andrews University, 2002), 82.
- ³ Walter C. Kaiser Jr., "True Marital Love in Proverbs 5:15-23 and the Interpretation of the Song of Songs," in *The Way of Wisdom: Essays in Honor of Bruce K. Waltke* (ed. J.I. Packer & Sven K. Soderlund; Grand Rapids: Zondervan, 2000), 107-111, цитата на с. 111.

- ⁴ Robert B. Chisholm Jr., “Drink Water from Your Own Cistern”: A Literary Study of Proverbs 5:15–23,» *BSac* 157 (2000): 397–409, цитаты на сс. 398, 400 и 401.
- ⁵ Gordon J. Wenham, «*Bē’tûlāh* “a Girl of Marriageable Age,”» *VT* 22 (1972): 326–348; cp. Tikva Frymer-Kensky, “Virginity in the Bible,” in *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (ed. Victor H. Matthews, Bernard M. Levinson, Tikva Frymer-Kensky; JSOTSup 262; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1998), 79–80; John J. Schmitt, “Virgin,” *ABD* 6:853–854. В отличие от Уэнема, Фраймер-Кенски согласна, что в ВЗ это слово зачастую контекстуально означает «девственница/девичество» (особенно в заповедях, касающихся половых вопросов).
- ⁶ John H. Walton, “*בְּתוּלָה*,” *NIDOTTE* 1:781–784.
- ⁷ Tom Wadsworth, “Is There a Hebrew Word for Virgin? *Bethulah* in the Old Testament,” *ResQ* 23 (1980): 161–171; Duane A. Garrett, “Song of Songs,” in Duane Garrett & Paul R. House, *Song of Songs, Lamentations* (WBC 23B; Nashville: Nelson, 2004), 164–168 (его экскурс «Девственность в Библии и Древнем мире»). Ср. M. Tsevat, “*בְּתוּלָה* *bētûlāh*; *בְּתוּלִים* *bētûlīm*,” *TDOT* 2:340: «Первоначально существовало семитское слово *batûl(t)*, которое обозначало девушку половозрелого возраста и чуть старше. Затем в еврейском и арамейском языках оно постепенно обрело смысл *virgo intacta*... Неудивительно, что этот процесс сужения и уточнения смысла более различим в юридических текстах». На мой взгляд, Уодсуэрт и Гарретт показали, что контекстуальные данные не требуют иного перевода, чем «девственница/девичество», даже за пределами юридического языка.
- ⁸ Об Исх 22:15–16 (СП 22:16–17) мы поговорим далее, а пока отметим: согласно этой заповеди, хотя необрученная дева была соблазнена (формально говоря, изнасилована) и утратила девство, ее отец имел право затребовать «столько серебра, сколько полагается на вено девицам (*bētûlôt*)» [22:16 (СП 22:17)]. Текст предполагает, что дефлорированная девушка больше не является *bētûlâ* (и тем самым ее ценность стала меньше), но ее отец может получить плату, как если бы она была *bētûlâ*. Такая логика отрывка была бы невозможна, если бы слово *bētûlâ* означало здесь «девушку брачного возраста»: ведь возраст не изменился после утраты девства. Таким образом, тезис Уэнема ошибочен.
- ⁹ Ср. Быт 24:1 («стар и в годах преклонных»); 38, 40 («из родных моих и из дома отца моего»); Суд 11:34 («единственный ребенок; и не было у него еще ни сына, ни дочери»).
- ¹⁰ Frymer-Kensky, “Virginity in the Bible,” 89.
- ¹¹ Подробнее о высокой ценности девства в Древнем Израиле см. также Hilary B. Lipka, “Such a Thing Is Not Done in Israel”: The Construction of Sexual Transgression in the Hebrew Bible» (PhD diss., Brandeis University, 2004), 340 и *passim*.

- ¹² Анализ этих отрывков см. в: John J. Schmitt, «The “Virgin” of Israel: Referent and Use of the Phrase in Amos and Jeremiah,» *CBQ* 53 (1991): 365-387. Однако я не согласен с его выводом, что понятие относится лишь к столицам, а не (путем метонимии) ко всему народу, символизируемому этими городами.
- ¹³ James Luther Mays, *Amos: A Commentary* (OTL; Philadelphia: Westminster, 1969), 85.
- ¹⁴ Schmitt, “Virgin,” 6:854.
- ¹⁵ *DBJ* 917-918, s.v. “Virgin, Virginitiy.”
- ¹⁶ Pnina Galpaz-Feller, “לא חנאף וציונים במקרא ובתורה מצרים הקדומה,” *Beit Mikra* 49 (2004): 159-173 (на иврите); William L. Moran, «The Scandal of the “Great Sin” at Ugarit,» *JNES* 18 (1959): 280-281; Jacob J. Rabinowitz, «The “Great Sin” in Ancient Egyptian Marriage Contracts,» *JNES* 18 (1959): 73; “The Story of Two Brothers,” translated by John A. Wilson (*ANET* 24); ср. аккадские тексты, которые используют слово «грех» (родственное еврейскому корню *ḥtʾ*) применительно к прелюбодеянию: *CAD* 6: 153, 157. Египетские тексты показывают, что в древнем Египте прелюбодеяние считалось нравственным падением и запрещалось. См. обзор фактов в: Pnina Galpaz-Feller, “Private Lives and Public Censure-Adultery in Ancient Egypt and Biblical Israel,” *NEA* 67 (2004): 153-161.
- ¹⁷ Обзор данных см. особенно в: Jacob Milgrom, “The Betrothed Slave-Girl, *Lev* 19:20-22,” *ZAW* 89 (1977): 45-46.
- ¹⁸ “The Laws of Ur-Namma (Ur-Nammu),” translated by Martha Roth (*COS* 2.153:409-410; ср. *ANET* 524).
- ¹⁹ “The Laws of Eshnunna,” translated by Martha Roth (*COS* 2.130:333-334; ср. *ANET* 167).
- ²⁰ “The Laws of Hammurabi,” translated by Martha Roth (*COS* 2.131:344; ср. *ANET* 171). [Цит. по пер. в: *Хрестоматия по истории Древнего Востока: учебное пособие. Часть I.* (Высшая школа, 1980). — *Прим. пер.*]
- ²¹ “The Middle Assyrian Laws (Tablet A),” translated by Martha Roth (*COS* 2.132: 354-356, 359-360; ср. *ANET* 181, 185). [Цит. с небольшими изменениями по пер. в: *Хрестоматия по истории Древнего Востока: учебное пособие. Часть I.* (Высшая школа, 1980). — *Прим. пер.*]
- ²² “Hittite Laws,” translated by Harry A. Hoffner Jr. (*COS* 2.19:118; ср. *ANET* 196). [Цит. по пер. в: *Хрестоматия по истории Древнего Востока: учебное пособие. Часть I.* (Высшая школа, 1980). — *Прим. пер.*]
- ²³ О теме проституции в рассказе об Иуде и Фамари (Быт 38) см. главу 7. Elaine Goodfriend, “Adultery,” *ABD* 1:85, высказывает мысль, что Иуда приговорил Фамарь к сожжению не только за проституцию (или промискуитет), но и за прелюбодеяние — она ждала брака с Шелой, сыном Иуды, которому была обещана по закону о левиратном браке (Быт 38:11), но который еще не подросток. Однако из Быт 38 не обязательно следует, что

Фамарь была помолвлена с Шелой. Более того, естественно предположить обратное: помолвки не случилось, и именно это спровоцировало Фамарь на решительные действия.

²⁴ Ronald S. Wallace, *The Story of Joseph and the Family of Jacob* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 34: ответ Иосифа жене Потифара «напоминает, что не только грех прелюбодеяния, но и свободная сексуальная похоть, которой женщина искушала Иосифа, была (и остается) отвратительной Богу, которого мы знаем во Христе. Эта похоть мешает нам служить Ему в Его Царстве».

²⁵ Делались попытки снизить радикальность Десятой заповеди: мол, имеются в виду не мысли и желания, а всего лишь конкретные действия. Bernard S. Jackson, "Liability for Mere Intention in Early Jewish Law," *HUCA* 42 (1971): 197-225, детально рассматривает эти теории и показывает, что они сбрасывают со счета ясный и обычный ветхозаветный смысл глагола *hāmād* («желать»). Вывод Джексона: «Нет веских оснований сомневаться в традиционном истолковании Десятой заповеди» (с. 205). Brevard S. Childs, *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary* (Philadelphia: Westminster, 1974), 425-428, отмечает, что этот вывод усиливается во второзаконнической версии Десятой заповеди: вместо второго *hāmād* (в отрывке из Книги Исход) Втор 5:21 дает *’āwā*, что недвусмысленно указывает на субъективное желание, а не на конкретное действие. Тем самым акцент, уже присутствующий в первоначальной заповеди, усиливается. Более того, Steven A. Kaufman, "The Structure of the Deuteronomic Law," *Maarav* 1-2 (1978-1979): 143-144, в своем анализе Втор 12-25 (где четко отражена последовательность Декалога) демонстрирует, что установление под рубрикой Десятой заповеди (Втор 25:5-16) говорит в пользу данного вывода; *hāmād* «означает желать чего-либо столь сильно, что хочется это взять; однако так никогда не обозначается сам акт взятия — вопреки толкователям, которые выдвигали подобную версию (а их было подавляющее большинство со времен таннаев)... Я не сомневаюсь, что автор или авторы Декалога действительно хотели «запретить»... даже образ мысли, который способен привести к любому из гражданских преступлений, входящих в предыдущие категории — убийство, прелюбодеяние, кража, лжесвидетельство. Всякий, у кого появляются такие мысли, должен знать, что Всевышний запрещает их, а потому их следует избегать». См. также David L. Baker, "Last But Not Least: The Tenth Commandment," *HBT* 27 (2005): 3-24; Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus* (trans. Israel Abrahams; Jerusalem: Magnes, 1967), 248-249; J. Philip Hyatt, *Commentary on Exodus* (NCB; London: Oliphants, 1971), 216; William L. Moran, "The Conclusion of the Decalogue," *CBQ* 95 (1967): 543-554; David Talley, "חָמַד," *NIDOTTE* 2:1 67-69.

²⁶ В качестве примера того, как Второзаконие в разделе, посвященном разработке Десятой заповеди, пытается решить проблему дурных мыслей,

Kaufman, "The Structure of the Deuteronomic Law," 144, отмечает, что Втор 25:13-15 запрещает не использовать неверные веса (это уже кража!), но их иметь: если они у человека есть, у него есть искушение ими воспользоваться. Данная разработка десятой заповеди дает эффективную стратегию по борьбе с вожделением, применимую и к сексу: избегайте даже ситуаций, которые могут способствовать соблазну. Как мы увидим далее, эта тема развивается в Книге Притчей.

²⁷ См. особенно Lipka, "Such a Thing Is Not Done in Israel," 158. Липка анализирует (сс. 54-225) все ветхозаветные отрывки, касающиеся прелюбодейства, и показывает, что оно нарушает религиозные границы. Если Декалог и Лев 18, 20 делают упор на нарушение границ религиозных, отрывки во Второзаконии и Числах, говорящие о прелюбодействе (см. далее), подходят к прелюбодейству как к нарушению границ религиозных и общинных.

²⁸ Anthony Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law: A New Approach to the Decalogue* (Oxford: Basil Blackwell, 1970), 110, пытается доказать, что первоначально казнили лишь прелюбодеев, а женщина, «не являвшаяся субъектом израильского уголовного права», получала прощение или развод, но после второзаконнической реформы («когда женщины стали равными членами общины») прелюбодеев стали судить и казнить. Однако эта гипотеза основана на ошибочном мнении, что Декалог применим лишь к мужчинам-израильтянам (см. главу 6), и на документарной гипотезе, которая датирует Второзаконие временами реформы Иосии. Она не ориентирована на изучение окончательной формы ветхозаветного текста. Опровержение лингвистических доводов Филиппса см. в: Goodfriend, "Adultery," 1:84.

²⁹ См. Goodfriend, "Adultery," 1:84.

³⁰ Moshe Greenberg, "More Reflections on Biblical Criminal Law," in *Studies in Bible*, 1986 (ed. Sara Japhet; ScrHier 31; Jerusalem: Magnes, 1986), 3.

³¹ Законы Эшнунны §31 (COS 2.130:334; ANET 162), Кодекс Хаммурапи §129 (COS 2.131:346; ANET 171), среднеассирийские законы А §14-16, 23 (COS 2.132:355-356; ANET 181). Однако, судя по всему, преднамеренное прелюбодейство, когда мужчина знал о брачном статусе партнерши (т.е. что она замужем или обручена), всегда каралось смертью в ближневосточных кодексах: Законы Ур-Намму §6 (COS 2.153:409; ANET 524), Кодекс Хаммурапи §1336 (COS 2.131:344; ANET 171), среднеассирийские законы А §13 (COS 2.132:354; ANET 181). Относительно различия преднамеренного и непреднамеренного прелюбодейства в месопотамских законах см. Roy Gane, "Biblical and Ancient Near Eastern Penalties for Sexual Misconduct" (PhD preliminary examination in biblical law, University of California, Berkeley, November 1988; в Gane, "Syllabus for the Andrews University Theological Seminary course Covenant-Law-Sabbath," 139-145). Хеттские законы также давали возможность мужу или царю пощадить прелюбодеев и прелюбо-

дейку, но разрешали мужу убить их, если он того пожелает: §§197–198 (COS 2.19:118; ANET 196).

- ³² См. Moshe Greenberg, "Some Postulates of Biblical Criminal Law," in *Yehezkel Kaufmann Jubilee Volume* (ed. M. Haran; Jerusalem: Magnes, 1960), 12: «Вопрос о том, чтобы муж смягчил или отменил наказание, даже не ставится». См. иную точку зрения в: Samuel E. Loewenstamm, "The Laws of Adultery and Murder in Biblical and Mesopotamian Law," in *Comparative Studies in Biblical and Ancient Oriental Literatures* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1980), 146–153; Henry McKeating, "Sanctions against Adultery in Ancient Israelite Society, with Some Reflections on Methodology in the Study of Old Testament Ethics," *JSOT* 11 (1979): 62–65. Есть и другие ученые, считающие, что Закон содержит идеализированный подход, а на практике муж имел возможность простить (как и в других странах древнего Ближнего Востока). В качестве библейского обоснования можно сослаться на отсутствие описаний смертной казни за прелюбодеяние и отдельные гипотетические намеки (см. ниже). В конце главы мы попытаемся показать следующее: хотя заповеди Пятикнижия, касающиеся прелюбодеяния и прочего незаконного секса, безоговорочно предполагают смертную казнь (в очах Божьих такие грехи абсолютны!), в Пятикнижии (а также Пророках и Писаниях) содержатся намеки на возможность смягчения наказания за большую часть преступлений сексуально-го рода.

- ³³ См. среднеассирийские законы A §§13–14 (COS 2.132:354; ANET 181).

- ³⁴ Gane, "Biblical and Ancient Near Eastern Penalties," 144–145.

- ³⁵ Greenberg, "Some Postulates," 12: «Прелюбодеяние есть грех не только против мужа, но и против Бога. Оно абсолютно недопустимо». Аналогично: Louis M. Epstein, *Sex Laws and Customs in Judaism* (New York: Bloch, 1948), 199; James B. Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective* (Grand Rapids: Zondervan, 1981), 41–42; Shalom M. Paul, *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law* (Leiden: E. J. Brill, 1970), 98; Anthony Phillips, "Another Look at Adultery," *JSOT* 20 (1981): 3–25. Эта точка зрения оспорена особенно в: McKeating, "Sanctions against Adultery." Однако Мак-китинг опирается на гипотетическую реконструкцию текста Пятикнижия в соответствии с документарной гипотезой, где девтеронимический источник (D) и кодекс святости (H) возникли не ранее VII–VI веков до н. э. Мы же изучаем богословие окончательной канонической формы текста, а не гипотетических реконструированных источников. Я также не согласен с: Patrick G. D. Riley, *Civilizing Sex: On Chastity and the Common Good* (Edinburgh: T & T Clark, 2000), *passim*, который объявляет весь Декалог «чисто гражданским правом», лишенным нравственного характера (с. 56).

- ³⁶ Goodfriend, "Adultery," 1:84.

- ³⁷ Phillips, "Another Look at Adultery," 3.

- ³⁸ Ibid., 19.
- ³⁹ Milgrom, "The Betrothed Slave-Girl," 49.
- ⁴⁰ Добавим, что беременность как следствие прелюбодеяния наносила удар по патрилинейной системе, на которой строилось не только семейное наследие, но и все устройство общества. Такие проступки разрушали израильское общество в целом.
- ⁴¹ Christopher J.H. Wright, "The Israelite Household and the Decalogue: The Social Background and Significance of Some Commandments," *ТынБул* 30 (1979): 123; ср. 102–124 относительно всех его доводов. Обзор других возможных объяснений уставов о прелюбодеянии см. в: David T. Stewart, "Ancient Sexual Laws: Text and Intertext of the Biblical Holiness Code and Hittite Laws" (PhD diss., University of California, Berkeley, 2000), 216–218.
- ⁴² См. Herbert Chanan Brichto, "The Case of the *Sōtā* and a Reconsideration of Biblical Law," *HUCA* 46 (1975): 59, прим. 1, который высказывает мысль, что *mē hammārīm* означает не «горькая вода», а «вода знания/откровения» (если считать, что *hammārīm* происходит от глагола *yārā* (в гифиле), «учить»). Tikva Frymer-Kensky, "The Strange Case of the Suspected Sotah (Numbers V 11–31)," *VT* 34 (1984): 26, рассматривает разные переводы фразы *mē hammārīm* и также приходит к выводу, что это «самая привлекательная гипотеза». Тогда имеется в виду функция воды: «открыть» вину или невиновность. А если справедливо традиционное толкование и *hammārīm* означает «горькость», то R. K. Harrison, *Numbers* (Wycliffe Exegetical Commentary; Chicago: Moody, 1990), 110, видимо, справедливо объясняет: «Вода, испиваемая женщиной, "горька" в плане ужасных потенциальных последствий, которые в случае виновности не заставят себя ждать».
- ⁴³ См., например, Brichto, "The Case of the *Sōtā*"; Michael Fishbane, "Accusations of Adultery: A Study of Law and Scribal Practice in Numbers 5:11–31," *HUCA* 45 (1974): 25–45; Frymer-Kensky, "The Strange Case of the Suspected Sotah"; Jacob Milgrom, "The Case of the Suspected Adulteress, Numbers 5:11–31: Redaction and Meaning," in *The Creation of Sacred Literature: Composition and Redaction of the Biblical Text* (ed. Richard Elliott Friedman; Berkeley, Calif.: University of Berkeley Press, 1981), 69–75.
- ⁴⁴ Milgrom, "The Case of the Suspected Adulteress," 70–71.
- ⁴⁵ Эти переводы — мои собственные.
- ⁴⁶ Frymer-Kensky, "The Strange Case of the Suspected Sotah," 13–18.
- ⁴⁷ Roy Gane, *Leviticus, Numbers* (NIVAC 3; Grand Rapids: Zondervan, 2004), 528.
- ⁴⁸ Frymer-Kensky, "The Strange Case of the Suspected Sotah," 24.
- ⁴⁹ Кодекс Хаммурапи §§129–130 (COS 2.131:344; ANET 171) содержит законы, касающиеся прелюбодеяния. Затем (§§131–132) идут случаи необоснованного обвинения в прелюбодеянии.
- ⁵⁰ Эту идею я почерпнул в: Fishbane, "Accusations of Adultery," 26–27.

- ⁵¹ Намек на брачные «обеты» содержится уже в Быт 2:23 (см. главу 1). Еще один намек можно усмотреть в упоминании о браке как «завете» (что предполагало клятву!) в Мал 2:14 (см. главу 9).
- ⁵² Ср. Milgrom, "The Betrothed Slave-Girl," 45, и дискуссию ранее.
- ⁵³ Gane, *Leviticus, Numbers*, 522.
- ⁵⁴ Milgrom, "The Case of the Suspected Adulteress," 75.
- ⁵⁵ Frymer-Kensky, "The Strange Case of the Suspected Sotah," 21. Harrison, *Numbers*, 112-113, называет другие возможные медицинские последствия проклятия.
- ⁵⁶ Gane, *Leviticus, Numbers*, 526.
- ⁵⁷ Milgrom, "The Case of the Suspected Adulteress," 74.
- ⁵⁸ Кодекс Хаммурапи §132 (COS 2.131:344; ANET 171). Полное описание испытания в реке см. в §2 (COS 2.131:337; ANET 166). Любопытно, что в этих случаях клинописное слово «река (Евфрат)» имеет при себе детерминатив, обозначающий божество: значит, именно божество считалось судьей. См. также среднеассирийские законы §17 (COS 2.132:355; ANET 181). См. упоминания об утоплениях при испытании в реке в государстве Мари: Milgrom, "The Case of the Suspected Adulteress," 75.
- ⁵⁹ Harrison, *Numbers*, 120-121, высказывает аналогичную мысль.
- ⁶⁰ Фраймер-Кенски тщательно анализирует композицию заповеди и отмечает, что детальные указания заканчиваются питьем напитка. «Испытание подозреваемой закончилось, когда она выпила воду. Больше ничего делать не надо. Судя по всему, женщина просто шла домой, а результаты появлялись лишь в будущем» (Frymer-Kensky, "The Strange Case of the Suspected Sotah," 22).
- ⁶¹ В этом плане я согласен с Фраймер-Кенски: *ibid.*, 24.
- ⁶² *Ibid.* Отметим, что в кодексе Хаммурапи §§131-132 (COS 2.131:344; ANET 171) клятва перед божеством и ордалия в реке разведены по разным законам, касающимся разных обстоятельств. §131, где упомянута «божественная клятва», говорит о ситуации, когда у мужа возникают подозрения и он обвиняет жену, видимо, не имея на руках ничего, кроме подозрений. Напротив, §132 (с ордалией в реке) касается случая, когда на жену «указывает палец», то есть ее обвиняют публично, хотя она и не поймана в момент преступления.
- ⁶³ Jacob Milgrom, "A Husband's Pride, a Mob's Prejudice: The Public Ordeal Undergone by a Suspected Adulteress in Numbers 5 Was Meant Not to Humiliate Her but to Protect Her," *BRev* 12, no. 4 (1996): 21. Как мы отметили в главе 6, это не означает полного равенства в библейском подходе к мужчинам и женщинам. Судя по всему, испытанию на верность мужья имели право подвергнуть жен, а жены такой возможности не имели. Однако в то же время, в отличие от древних ближневосточных ордалий, здесь предполагается *невиновность* женщины. По сути, цель состоит в том,

чтобы защитить женщину (слабейшую сторону в браке) от ложных обвинений в неверности со стороны мужа.

⁶⁴ Frymer-Kensky, "The Strange Case of the Suspected Sotah," 22-24. См., например, заповеди с наказанием *kārēt* и Лев 5:1.

⁶⁵ См. Carolyn Pressler, *The View of Women Found in the Deuteronomic Family Laws* (Berlin: de Gruyter, 1993), 20, относительно сходства в плане содержания, формы и лексики, которые выделяют этот раздел из шести заповедей в отдельную текстуальную единицу. Сюда входит, в числе прочего, аналогичное содержание сексуальных грехов; одинаковая казуистическая форма («если... то...») в отличие от аподиктических законов («не делай того-то»), которые идут перед и после; повторяющиеся понятия и фразы [*yāšā'* в гифиле «приводить» (стихи 14, 15, 19, 21, 24), *māšā'* «находить» (стихи 14, 17, 20, 22, 23, 25, 27, 28), *'iššā* «жена» (стихи 13, 14, 16, 19, 22, 24, 29), *pa'ārā* «отроковица» (стихи 15, 16, 21, 23, 24, 26), и *bētūlā* «девственница» (стихи 19, 23, 28), смертная казнь и фраза «истреби зло из среды себя» (стихи 21, 22, 24)]; в начале и конце приведены случаи с добрачным сексом (22:13-19, 28-29).

⁶⁶ Kaufman, "The Structure of the Deuteronomic Law," 113. Кауфман показывает, что Второзаконнический кодекс разрабатывает седьмую заповедь по нескольким темам. (1) Втор 22:9-11 — запретные смеси; (2) 22:13-23:1 (СП 22:30) — о недолжных сексуальных отношениях; (3) 23:2-9 (СП 23:1-8) — сексуальная целостность и генетическая чистота как требования к членам общины Божьей; (4) 23:10-15 (СП 23:9-14) — сексуальная чистота в военном стане; (5) 23:18-19 (СП 23:17-18) — запрет культовых проституток. Как мы отметили в предыдущем примечании, в разделе (2) также можно выделить различные части, причем основная часть материала — это казуистические законы, имеющие отношение к супружеской измене (22:13-29), плюс один дополнительный стих (23:1, СП 22:30), касающийся инцеста (видимо, попавший сюда в связи с упоминанием «отца» в стихе 29, как полагает Кауфман — Kaufman, 139).

⁶⁷ Однако, как мы увидим, некоторые заповеди касаются секса с обрученной женщиной: в древности считалось, что и до официального оформления брака она юридически связана с будущим мужем через калым. Поэтому добрачный секс рассматривался как прелюбодеяние.

⁶⁸ Судя по всему, таков научный консенсус (см. Pressler, *The View of Women*, 31; Goodfriend, "Adultery," 1:82). О незаконном сексе с обрученной девой можно было поговорить ранее в связи с темой прелюбодеяния: де-факто такая дева считалась женой, хотя де-юре брак еще не был заключен (см. особенно Втор 22:24, где изнасиловать обрученную деву значит «обесчестить жену ближнего своего»). Заповедь об обрученной деве мы рассматриваем в отдельном подразделе темы добрачного секса, поскольку для обозначения этого секса не используется фраза «совершать прелюбодеяние».

Вдобавок к уставам, касающимся секса с обрученной девой, в Пятикнижии есть еще одно упоминание об осквернении обрученной женщины. Однако его контекст — поражение Израиля в битве. Если Израиль не сохранит верность завету с Яхве, его постигнет, в частности, следующее проклятие: «С женщиной обручишься, и другой будет спать (*šāgal* буквально означает «насилловать». — Р.Д.) с нею» (Втор 28:30). Не вполне ясно, о чем идет речь: возможно, обрученный мужчина будет еще жив (но будет находиться в плену), а возможно, он погибнет в битве, а его невесту возьмет другой. Как и в случае с другими проклятиями Втор 28:30–33а, основной смысл состоит в том, что человек лишается радости, которую мог бы иметь: см. J.G. McConville, *Deuteronomy* [AOTC 5; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2002], 406.

⁶⁹ Это видно из таких текстов, как Исх 22:15–16 (СП 22:16–17); Втор 20:7. См. также древние ближневосточные тексты: например, кодекс Хаммурапи §130 (COS 2.131:344; ANET 171) и законы Эшнунны §26 (COS 2.130:333; ANET 162).

⁷⁰ См. ближневосточную параллель к использованию места секса как критерия того, был ли он добровольным: хеттские законы §197 (COS 2.19:118; ANET 196). Подробнее о теме изнасилования в этом отрывке см. главу 12.

⁷¹ Это следующие предложения: (1) «должно предать смерти только мужчину»; (2) «а девушке ничего не делай»; (3) «на девушке нет преступления смертного»; (4) «ибо это то же, как если бы кто восстал на ближнего своего и убил его»; (5) «даже если обрученная девушка кричала, то некому было спасти ее».

⁷² См., например, Raymond Westbrook, *Studies in Biblical and Cuneiform Law* (Paris: J. Gabalda, 1988), 6; Jacob J. Finkelstein, “Sex Offenses in Sumerian Laws,” *JAOS* 86 (1966): 366–368.

⁷³ Некоторые толкователи усматривают здесь противоречие закону о лже-свидетелях (Втор 19:16–19), согласно которому лжесвидетели получают наказание, которое они навлекли бы на жертву своей клеветы (строгий *lex talionis* — «око за око, зуб за зуб»). Втор 22:13–21 не требует смертной казни, если свидетельство мужа окажется ложным. Однако Pressler, *The View of Women*, 24, отмечает, что структура закона в 22:13–21 сходна со структурой Втор 21:18–21 и 25:5–10, где перед судом предстает истец. Создается впечатление, что в данном случае истцами выступают родители оклеветанной девушки. Если так, то в 22:13–21 и 19:16–19 описаны разные ситуации: в последнем случае речь идет о ложных обвинениях в суде, а в первом муж (потенциально) виновен в «распространении худых слухов, а не в лжесвидетельстве перед старейшинами».

⁷⁴ См. особенно Pressler, *The View of Women*, 27–28; Wadsworth, “Is There a Hebrew Word for Virgin?” 165–166, относительно опровержения тезиса

Уэнема, согласно которому *bētûlîm* — это менструальная кровь, а обвинение состоит в том, что муж не нашел признаков менструации. (А значит, жена беременна и виновна в прелюбодеянии.) Пресслер показывает неправдоподобие этой гипотезы, перефразируя обвинение мужа: «У меня был секс с женой, а сейчас, несколько недель спустя, вижу признаки беременности» (с. 27). С какой стати, спрашивает Пресслер, откуда можно заключить, что отцом ребенка не является муж? Почему не считать, что у женщины нет менструаций вследствие секса с мужем в брачную ночь? Более того, слово *qārab* («приблизиться») во Втор 22:14 явно указывает на секс, а не на то, что муж пришел выяснить, если ли у жены менструация. И наконец, если следовать Уэнему, перед нами частный случай прелюбодеяния. Однако об этом грехе речь пойдет дальше, в 22:23–24, а повторение одного и того же (по сути) закона в одной главе крайне маловероятно — других таких случаев во Втор 19–25 мы не находим. Поэтому я согласен с Пресслер: «Значительно правдоподобнее выглядит традиционное толкование, согласно которому муж обвиняет жену в том, что при заключении брака она не была девственницей» (с. 28).

75 Во многих современных переводах — «накажут». Предполагается телесное наказание. Однако лучше понять *uāsar* в обычном библейском смысле («вразумлять», «укорять»). В тех случаях, когда речь идет о телесном наказании, Второзаконие использует глагол *nākā* (Втор 25:1–13). Подробнее см. Phillips, “Another Look at Adultery,” 9.

76 Еврейское слово *hārāʿ* следует переводить именно как «зло», а не как «злой человек». Отрывок направлен против акта, а не против самого человека.

77 Законы Эшнунны § 25 (COS 2.130:333; ANET 162); кодекс Хаммурапи § 160 (COS 2.131:345; ANET 173); хеттские законы § 29 (COS 2.1 9: 1 09; ANET 190).

78 Pressler, *The View of Women*, 29.

79 «Более того, побиеение камнями — наказание особое. Так казнили лишь за преступления, которые разрушали иерархическое устройство мироздания. В этих случаях под угрозой находилась вся община, и вся община выступала в роли палача» [Tikva Frymer-Kensky, “Law and Philosophy: The Case of Sex in the Bible,” *Semeia* 45 (1989), 93].

80 Подробнее см. Victor H. Matthews, “Honor and Shame in Gender-Related Legal Situations in the Hebrew Bible,” in *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (ed. Victor H. Matthews, Bernard M. Levinson, Tikva Frymer-Kensky; JSOTSup 262; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1998), 97–112.

81 Anthony Phillips, “NEBALAH — a Term for Serious Disorderly and Unruly Conduct,” VT 25 (1975): 237–242. Среди других сексуальных преступлений, названных этим словом: изнасилование Дины (Быт 34:7), изнасилование наложницы и угроза изнасилования ее хозяина (Суд 19:23; 20:26), изнаси-

лование Фамари Амноном (2 Цар 13:12). Важно, что лишь в этом законе данное понятие применяется к преступлению женщины.

⁸² В пользу этого вывода см. Pressler, *The View of Women*, 31, прим. 28. Судя по всему, здесь играл роль вопрос об отцовстве. Женщина-то знала, от кого ребенок, но муж не мог быть уверен, что ребенок — его собственный. Поэтому от верности жены зависела целостность семьи. Для мужчин ситуация была непростой: они не контролировали ее. Стабильность всей семейной структуры зависела от того, насколько жена добродетельна и сохраняет сексуальную верность супругу.

⁸³ Среднеассирийские законы А §55 (COS 2.132:359; ANET 185).

⁸⁴ Gerhard von Rad, *Deuteronomy: A Commentary* (trans. Dorothea Barton; OTL; Philadelphia: Westminster, 1966), 143, называет это «изнасилованием». J.A. Thompson, *Deuteronomy* (TOTC 5; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1974), 236, называет это «соблазнением».

⁸⁵ См. Быт 34:2 (изнасилование Сихемом Дины); Суд 19:24; 20:5 (жители Гивы насилуют наложницу левита); 2 Цар 13:12, 14, 22–32 (изнасилование Амноном Фамари).

⁸⁶ То, что перед нами два «варианта одного и того же закона» (Pressler, *The View of Women*, 3S-41, цитата на с. 36), признают многие ученые. См., например, Ronald A.G. du Preez, *Polygamy in the Bible* (ATSDS 3; Berrien Springs, Mich.: ATS, 1993), 93–97; Jan Ridderbos, *Deuteronomy* (trans. Ed M. van der Maas; Grand Rapids: Zondervan, 1984), 227.

⁸⁷ Уэстбрук формулирует этот принцип в связи с библейским законом: «Комбинируя дискуссии по каждому из кодексов, мы можем в полной мере воссоздать первоначальную проблему, и вправе предполагать, что все правила воссозданной проблемы применялись в каждой из систем, внесших в нее вклад» (Westbrook, *Studies in Biblical and Cuneiform Law*, 6).

⁸⁸ Phillips, “Another Look at Adultery,” 12: использование пассивного перфекта вместо пассивного причастия в Исх 22:15 (СП 22:16) и Втор 2:28 показывает, что девушка не просто в данный момент не обручена, но никогда не была обручена.

⁸⁹ Ср. аналогичный подход в других древних ближневосточных кодексах: кодекс Хаммурапи §130 (COS 2.131:344; ANET 171) и среднеассирийские законы А §§55–56 (COS 2.132:3S9–60; ANET 18S). Однако среднеассирийские законы А §55 добавляют талионический компонент: «Отец девушки может взять жену человека, обесчестившего девушку, и предать ее бесчестию». [Цит. по пер. в: *Хрестоматия по истории Древнего Востока: учебное пособие. Часть I*. (Высшая школа, 1980). — Прим. пер.] С библейской точки зрения святость брака и права жены насильника, которая ничем не провинилась, исключают применение *lex talions* подобным образом.

⁹⁰ Frymer-Kensky, “Virginity in the Bible,” 91.

- ⁹¹ После утраты женщиной девственности ее ценность снижалась и соблазнитель должен был компенсировать эту потерю отцу. Поэтому данная заповедь стоит в конце серии законов в Исх 22, касающихся имущественного ущерба. Однако это не означает, что к женщине относились как к имуществу отца (см. главу 6).
- ⁹² Подробнее об изнасиловании (в том числе о том, которое мы называем изнасилованием по статутному праву) см. главу 12.
- ⁹³ См. Jacob Milgrom, *Leviticus 17-22: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3A; New York: Doubleday, 2000), 1666-1667, где обосновывается этот перевод и убедительно критикуется тезис Реймонда Уэстбрука, что речь идет об обручении замужней женщины со своим хозяином (Raymond Westbrook, *Studies in Biblical and Cuneiform Law*, 101-109).
- ⁹⁴ См. Jacob Milgrom, "The Betrothed Slave-Girl," 44, относительно убедительных причин того, что еврейское слово *biqōret* — от глагола *bāqar*, «расследовать» (см. Лев 13:36; 27:33) — следует здесь понимать в наиболее естественном смысле («расследование»). По мнению Мильгрона, предполагается, что «любовник найден, подвергнут суду и признан виновным» (с. 45). См. также Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1668-1671.
- ⁹⁵ Goodfriend, "Adultery," 1:83; ср. Finkelstein, "Sex Offenses," 360.
- ⁹⁶ Gane, *Leviticus, Numbers*, 354.
- ⁹⁷ Milgrom, "The Betrothed Slave-Girl," 49. Относительно *'āšām* см. Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3; New York: Doubleday, 1991), 339-378.
- ⁹⁸ См., например, Tikva Frymer-Kensky, "Sex and Sexuality," ABD 5:1144: "Как и на остальном древнем Ближнем Востоке, существовал двойной стандарт: мужчинам внебрачный секс разрешался (особенно с проститутками). "Прелюбодеянием" была связь с замужней женщиной".
- ⁹⁹ См. Goodfriend, "Adultery," 1:82.
- ¹⁰⁰ Согласно Исх 12:49, с чужеземцами в Израиле необходимо обращаться так же, как и с уроженцами страны. Они в одинаковой степени защищены Законом. Ср. Втор 31:10-12. Да, вполне можно утверждать, что Библия запрещает наказывать мужчину за секс с проституткой (не служительницей языческого культа). Бог осуждает и то, и другое, но юридической кары нет. Как мы отметили в главе 7, если в других странах древнего Ближнего Востока проституция была признанным социальным институтом, в Израиле ее де-юре запрещали. Женщинам нельзя было становиться проститутками, а мужчинам нельзя было посещать проститутток. Как дело обстояло де-факто (многие не удерживались от соблазна), другой вопрос.
- ¹⁰¹ Hurley, *Man and Women*, 40.
- ¹⁰² Frymer-Kensky, "Sex and Sexuality," 5:1144.
- ¹⁰³ See Regina M. Schwartz, "Adultery in the House of David: The Metanarrative of Biblical Scholarship and the Narratives of the Bible," *Semeia* 54 (1991):

35–55, относительно сцен с «прелюбодеянием/ изнасилованием», которые вклиниваются в историю Давида и указывают на нестабильность национальной политики в Израиле.

¹⁰⁴ См. связь между грехом Давида и смертью ребенка в 2 Цар 12:14: «Но как ты этим делом подал повод врагам ГОСПОДА хулить Его, то умрет родившийся у тебя сын». Едва ли кто-то осмелился бы приговорить к смерти царя, и правосудие свершилось через перенос наказания, причем Давид наверняка мучился от смерти сына сильнее, чем если бы умер сам. Еще одно возможное объяснение: перед нами один из случаев «наказания правителя», когда правитель наказывается через потерю человека, находящегося под его юрисдикцией [David Daube, *Studies in Biblical Law* (New York: Ktav, 1969), 163–164 (подробнее об этом библейском понятии см. сс. 154–189.)].

¹⁰⁵ Ос 2:4 (СП 2:2); 3:1; 4:2, 13–14; 7:4; Иер 3:8–9; 5:7; 7:9; 9:1 (СП 9:2); 13:27; 23:10, 14; 29:23; Иез 16:32, 38; 23:37 (дважды), 43, 45 (дважды). Относительно научного анализа этих отрывков, касающихся «измены» Израиля своему небесному «Супругу» (Яхве), см. примечания в связи с данными текстами в главе 7.

¹⁰⁶ Относительно древних ближневосточных параллелей к наказанию женщины через публичное обнажение см. Moshe Greenberg, *Ezekiel 1–20: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 22; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1983), 287. Гринберг также отмечает, что в контексте Иез 16 это наказание «перекликается с детской наготой женщины в стихе 7».

¹⁰⁷ См. Иез 16:35–42; 23:10, 22–35. Ср., например, Ис 20:2; 32:11; Наум 3:5.

¹⁰⁸ См., например, Gerlinde Baumann, *Love and Violence: Marriage as Metaphor for the Relationship between YHWH and Israel in the Prophetic Books* (trans. Linda Maloney; Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2003); Athalya Brenner, *The Intercourse of Knowledge: On Gendering Desire and “Sexuality” in the Hebrew Bible* (BIS 26; Leiden: E.J. Brill, 1997), 153–174; idem, “Some Reflections on Violence against Women and the Image of the Hebrew God: The Prophetic Books Revisited,” in *On the Cutting Edge—the Study of Women in Biblical Worlds: Essays in Honor of Elisabeth Schüssler Fiorenza* (ed. Jane Schaberg, Alice Bach, Esther Fuchs; New York: Continuum, 2003), 69–81; Tristanne J. Conolly, “Metaphor and Abuse in Hosea,” *FemT* 18 (May 1998): 55–66; Peggy L. Day, “Adulterous Jerusalem’s Imagined Demise: Death of a Metaphor in Ezekiel XVI,” *VT* 50, no. 3 (2000): 285–309; idem, “The Bitch Had It Coming to Her: Rhetoric and Interpretation in Ezekiel 16,” *BibInt* 8 (2000): 231–253; Carol J. Dempsey, “The “Whore” of Ezekiel 16: The Impact and Ramifications of Gender-Specific Metaphors in Light of Biblical Law and Divine Judgment,” in *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (ed. Victor H. Matthews, Bernard M. Levinson & Tikvah Frymer-Kensky; JSOTSup 262; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1998), 57–78; Fokkelien van Dijk-Hemmes, “The

Metaphorization of Woman in Prophetic Speech: An Analysis of Ezekiel XXIII," VT 43 (1993): 162-170; repr. in *On Gendering Texts: Female and Male Voices in the Hebrew Bible* (ed. Athalya Brenner & Fokkelen van Dijk-Hemmes; BIS 1; Leiden: E.J.Brill, 1993), 167-176; J.Cheryl Exum, "The Ethics of Biblical Violence against Women," in *The Bible in Ethics: The Second Sheffield Colloquium* (ed. John W. Rogerson, Margaret Davies & M. Daniel Carroll R.; JSOTSup 207; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1995), 248-271; пересмотренный и осовремененный вариант в «Prophetic Pornography," in *Plotted, Shot, and Painted: Cultural Representations of Biblical Women* (JSOTSup 215; Gender, Culture, Theory 3; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1996), 101-128; Naomi Graetz, "God Is to Israel as Husband Is to Wife: The Metaphoric Battering of Hosea's Wife," in *A Feminist Companion to the Latter Prophets* (ed. Athalya Brenner; FCB 8; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1995), 126-145; Erin Runions, "Violence and the Economy of Desire in Ezekiel 16:1-45," in *Prophets and Daniel* (ed. Athalya Brenner; FCB² 8; New York: Sheffield Academic Press, 2001), 156-169; Katharine Doob Sakenfeld, "How Hosea Transformed the Lord of the Realm into a Temperamental Spouse," BRev 20, no. 1 (February 2004): 28-33, 52; T.Drorah Setel, "Prophets and Pornography: Female Sexual Imagery in Hosea," in *Feminist Interpretation of the Bible* (ed. Letty M. Russell; Philadelphia: Westminster, 1985), 86-95; Mary E. Shields, "Circumcision of the Prostitute: Gender, Sexuality, and the Call to Repentance in Jeremiah 3:1 - 4:4," in *Prophets and Daniel* (ed. Athalya Brenner; FCB² 8; New York: Sheffield Academic Press, 2001), 121-133; idem, "Circumscribing the Prostitute: The Rhetorics of Intertextuality, Metaphor, and Gender in Jeremiah 3:1-4:4" (PhD diss., Emory University, 1996); idem, "Multiple Exposures: Body Rhetoric and Gender in Ezekiel 16," in *Prophets and Daniel* (ed. Athalya Brenner; FCB² 8; New York: Sheffield Academic Press, 2001), 137-153; Gail Corrington Streeter, *The Strange Woman: Power and Sex in the Bible* (Louisville: Westminster John Knox, 1997), 76-100; Rut Törnkvist, *The Use and Abuse of Female Sexual Imagery in the Book of Hosea: A Feminist Critical Approach to Hosea 1-3* (Acta Universitatis Upsaliensis: Uppsala Women's Studies A, Women in Religion 7; Uppsala: Uppsala University Library, 1998); Renita J. Weems, "Gomer: Victim of Violence or Victim of Metaphor?" *Semeia* 47 (1989): 87-104; idem, *Battered Love: Marriage, Sex, and Violence in the Hebrew Prophets* (OBT; Minneapolis: Fortress, 1995), особенно сс. 58-64 и 96-104; Shirley Wurst, "Retrieving Earth's Voice in Jeremiah: An Annotated Voicing of Jeremiah 4," in *The Earth Story in the Psalms and the Prophets* (ed. Norman C. Habel; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 2001), 172-184. Обзор этих точек зрения в связи с Ос 2 см. в: Willem Boshoff, "The Female Imagery in the Book of Hosea: Considering the Marriage Metaphor in Hosea 1-2 by Listening to Female Voices," *OTE* 15 (2002): 23-41. Относительно Иез 23 см. Corrine L. Patton, "Should Our Sister Be Treated Like a Whore?"

A Response to Feminist Critiques of Ezekiel 23,” in *The Book of Ezekiel: Theological and Anthropological Perspectives* (ed. Margaret S. Odell and John T. Strong; SBLSymS 9; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000), 221–238.

¹⁰⁹ Törnkvist, *Use and Abuse*, 72, 64.

¹¹⁰ Streete, *The Strange Woman*, 94, цитируя: David J. Halperin, *Seeking Ezekiel: Text and Psychology* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1993), 207, который описывает так Иезекииля, а не Яхве («человек, поглощенный сексуализированной яростью против женщин» Стрит). Однако в своем психоанализе Гальперин отмечает, что из текста Иезекииля «предельно ясно»: яростные слова — не его собственные, а Яхве (с. 208).

¹¹¹ Ibid., 494. Поиск первоначального, контекстуально обусловленного смысла Писания является и задачей нашей книги. См. также R.R. Reno, “Feminist Theology as Modern Project,” in *This Is My Name Forever: The Trinity and Gender Language for God* (ed. Alvin F. Kimel Jr.; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2001), 161–189. Относительно критики феминистского проекта по отношению к Книге Осии см. Duane A. Garrett, *Hosea, Joel* (NAC; Nashville, Broadman & Holman, 1997), 124–133.

¹¹² Patton, “Should Our Sister?” 221–227.

¹¹³ Ibid., 227.

¹¹⁴ Ibid., 238.

¹¹⁵ Carroll Stuhlmueller, “Prophetic Ideals and Sexual Morality,” in *Dimensions of Human Sexuality* (ed. Dennis Doherty; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1979), 13, 15, 16. Однако едва ли стоит применять слово «секулярный» к тем сферам древнеизраильской жизни, которые не были связаны с культом. Ведь эта жизнь, в отличие от нынешней, не делилась четко на секулярную и религиозную.

¹¹⁶ Derek Kidner, *Love to the Loveless: The Message of Hosea* (Bible Speaks Today; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1981), 53.

¹¹⁷ Для удобства понимания мы добавили слово «только»; ср. формулировку во Втор 5:3 («не с отцами нашими поставил Господь Завет»: имеется в виду «не только с отцами» у Синая, но и со слушателями Моисея сорок лет спустя). Относительно данной интерпретации Втор 5:3 см. Moshe Weinfeld, *Deuteronomy 1–11: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 5; New York: Doubleday, 1991), 237–238. К этому толкованию можно прийти, и поняв Ос 4:14а как вопрос: «Не следует ли мне наказать?..» [Francis I. Andersen & David Noel Freedman, *Hosea: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 24A; New York: Doubleday, 1989), 369]. Но есть и другое понимание: «Женщины не виноваты, поскольку на такое поклонение их толкают мужчины» [Thomas Edward McComiskey, “Hosea,” in *Hosea, Joel, and Amos* (vol. 1 of *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository Commentary*; ed. Thomas Edward McComiskey; Grand Rapids: Baker, 1992), 67].

- 118 Анализ отрывка см. в: Kidner, *Love to the Loveless*, 52–54; Douglas Stuart, *Hosea-Jonah* (WBC 31; Nashville: Thomas Nelson, 1987), 83–84, который также доказывает, что речь идет об ответственности как женщин, так и мужчин за свои сексуальные грехи. Впрочем, некоторые толкователи полагают, что имеется в виду дальше большая (или исключительная) ответственность мужчин: «По большому счету женщины не виноваты, ведь ситуация возникла из-за того, что их мужчины увлеклись культами плодородия» [James Luther Mays, *Hosea: A Commentary* (OTL; Philadelphia: Westminster, 1969), 75].
- 119 Относительно литературного жанра текстов подобного рода см., например, Francis I. Andersen, *Job* (TOTC 1 3; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1976), 238–240.
- 120 BDB 107.
- 121 HALOT 122.
- 122 Доводы в пользу этого традиционного толкования см. особенно в: Gordon P. Hugenberger, *Marriage as a Covenant: Biblical Law and Ethics as Developed from Malachi* (VTSup 52; Leiden: E. J. Brill, 1994; repr., Grand Rapids: Baker, 1998), 331–333. Напротив, Schmitt, “Virgin,” 6:853, полагает, что «имеется в виду ханаанейская богиня, а не любая девица». Walter L. Michel, «Btwlh, “Virgin” or “Virgin (Anat)” in Job 31:1?» HS 23 (1982): 59–66, резюмирует угаритские данные в пользу перевода «Дева (Анат)». Однако ориентироваться лучше не на гипотетические внебиблейские параллели, а на непосредственный контекст. А в контексте Иов 31:1 явно говорится о прелюбодеянии (ср. стихи 9–12), а не о культах плодородия.
- 123 Hugenberger, *Marriage as a Covenant*, 338. Хугенбергер тщательно анализирует библейские тексты, которые якобы безразличны к сексуальной неверности мужа (ср. 313–338).
- 124 См. главу 7; Karel van der Toorn, “Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel,” JBL 108 (1989): 193–205.
- 125 Ibid., 199.
- 126 Ср. Притч 9:17; см. Allen P. Ross, “Proverbs,” EBC 5:1124.
- 127 HALOT 489.
- 128 HALOT 989.
- 129 Derek Kidner, *The Proverbs: An Introduction and Commentary* (TOTC 15; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1964), 50.
- 130 Еврейский оригинал труден для понимания. Очень часто *ba’ad* переводится как «из-за» (KJV, NKJV, NASB), хотя такое словоупотребление не засвидетельствовано в других местах ВЗ. Тогда фраза в целом может выглядеть как «из-за жены блудной обнищают...». См., например, K&D, 6:110–111. Другие переводы понимают *ba’ad* в данном контексте как «цена» (NRSV, ESV; ср. HALOT 1:141) и предлагают примерно следующий вариант: «Хотя плата проститутки может быть даже кусок хлеба, жена

другого мужчины уловляет целую жизнь». В пользу данного перевода см., например, Duane A. Garrett, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs* (NAC 14; Nashville: Broadman, 1993), 100. Как бы то ни было, стих не говорит, что вместо чужой жены надо довольствоваться проституткой (чья плата — лишь кусок хлеба). Garrett, *ibid.*, верно замечает: «Жизнь мужчины, за которой охотится дерзкая женщина, названа «драгоценной», в отличие от скудной платы проститутки. Разумеется, речь идет не о том, что надо ходить к проститутке вместо чужой жены, но лишь о том, что начинать связь с чужой женой — безумие».

- ¹³¹ Кратко упомянем два предполагаемых примера добрачного секса в Писаниях (за вычетом Песни Песней): отношения Есфири с царем Артаксерксом, который приглашает ее провести с ним ночь в ходе конкурса красоты (Есф 1:12-18), и ночную встречу Руфи с Воозом (Руфь 3). Относительно Есфири: скорее всего, у Есфири (и других участниц конкурса красоты) действительно был секс с царем, но это не добрачный секс, а процесс, путем которого царь отбирал себе наложниц (согласно стиху 14, женщины, проводившие ночь с царем, наутро стали наложницами). Относительно Руфи см. дискуссию в главе 11; судя по всему, секса между ними еще не было, и случилось это, лишь когда Вооз «вошел» к ней (Руфь 4:13).

- ¹³² Подробнее о возможных послаблениях в случае прелюбодеяний и прочих сексуальных нечестий см. особенно Joe M. Sprinkle, "The Interpretation of Exodus 21:22-25 (*Lex Talionis*) and Abortion," *WTJ* 55 (1993): 237-243; *idem*, "Sexuality, Sexual Ethics," *DOTP* 744, следуя Bruce Wells, "Adultery, Its Punishment, and the Nature of Old Testament Law" (доклад на ежегодном заседании Евангельского богословского общества; Орландо, 20 ноября 1998 года). См. также Lipka, "Such a Thing Is Not Done in Israel," 220-223.

- ¹³³ Если рассуждать с евангельской христианской точки зрения, не исключено, что перенос смертного приговора с Давида на его сына был прообразом грядущей смерти Сына Божьего за всех прелюбодеев (не только физических, но и духовных).

- ¹³⁴ Gregory J. Polan, "Hosea's Interpretation of Israel's Traditions," *TBT* 39 (2001): 331.

- ¹³⁵ Craig D. Bowman, "Prophetic Grief, Divine Grace: The Marriage of Hosea," *ResQ* 43 (2001): 236-237.

- ¹³⁶ Raymond C. Ortlund Jr., *Whoredom: God's Unfaithful Wife in Biblical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996). Переиздано как: *God's Unfaithful Wife: A Biblical Theology of Spiritual Adultery* (NSBT 2; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2002), 70.

- ¹³⁷ См. David L. Brooks, "The Ideological Relationship between Old Testament Law and the Book of Proverbs" (PhD diss., Dallas Theological Seminary,

2000), 252: «Что касается прелюбодеяния, Книга Притчей помогает соблюдать Закон, давая практические рекомендации по противлению соблазну. Там, где Закон запрещает и карает прелюбодеяние, Книга Притчей старается предотвратить его». Брукс детально обсуждает это подспорье в исполнении заповедей (сс. 135–174). См. следующее примечание относительно моего собственного списка практических мер. Список основан на Книге Притчей и других текстах ветхозаветной гимнической литературы/литературы Премудрости.

¹³⁸ Ветхозаветная гимническая литература/литература Премудрости дает практические советы о том, как милостью Божьей сохранить нравственную чистоту в мыслях и поступках. Хотя этот материал более пастырский и меньше связан с экзегезой как таковой, я останавливаюсь на нем, поскольку богословие гимнической литературы/литературы Премудрости обращено к жизни практической и повседневной и поскольку она подает мудрость как практические меры к жизненному успеху.

Итак, можно выделить следующие шаги. (1) Каждый день молиться Богу о чистоте сердца [Пс 51:12 (СП 50:12)]. (2) Надеяться на помощь Божью (Притч 3:5–6). (3) Все время видеть перед собой Господа и сосредоточиваться на чистых мыслях [Пс 16:8 (СП 15:8); Притч 23:7]. (4) Избегать ситуаций, которые могут оказаться соблазнительными (Притч 5:8). (5) Постоянно «быть на страже» (Притч 4:23, 26; 8:34). (6) Молиться от всего сердца (Притч 2:1–6, 16). (7) Искать Духа Святого [Пс 51:13 (СП 50:13)]; [143:10 (СП 142:10); Притч 1:23]. (8) Глубоко изучать Слово Божье и стараться впитывать его в себя [Пс 119:9, 11 (СП 118:9, 11); Притч 2:1–13; 6:20–24; 7:2–3]. (9) Развивать в себе чувство Божьего присутствия и уверенность в грядущем Суде [Пс 139:7 (СП 138:7); Притч 2:18–19; 5:3–4, 20–22]. (10) Осознавать, сколь великую силу и достоинство дает чистота сердца (Притч 22:11). (11) Искать близости и сексуального удовлетворения с собственной супругой (Притч 5:15–19). (12) Осознавать вселенский масштаб духовной брани, в ходе которой враг пытается «уловить» души (Притч 6: 26). Гимническая литература/литература Премудрости предлагает эти двенадцать шагов, чтобы мудрые (те, кто следует этим заповедям) достигли нравственной чистоты.

Глава 9. Постоянство против развода/повторного брака

¹ См. Walter Brueggemann, "Of the Same Flesh and Bone (Gen 2:23a)," *CBQ* 32 (1970): 535; Gordon P. Hugenberger, *Marriage as a Covenant: Biblical Law and Ethics as Developed from Malachi* (VTSup 52; Leiden: E.J.Brill, 1994; repr., Grand Rapids: Baker, 1998), 165, 202. Относительно терминологии в данном отрывке см. главу 1.

² Hugenberger, *Marriage as a Covenant*, 280–312.

- ³ Ibid., 27–47.
- ⁴ Однако, вопреки мнению ряда толкователей, речь не идет об онтологической нерасторжимости, когда брачный союз не может быть расторгнут ни при каких обстоятельствах (даже в ситуации супружеской измены), а конец ему полагает лишь смерть. См. далее данную главу.
- ⁵ См. Hugenberg, *Marriage as a Covenant*, 280–312. Помимо отрывков, которые мы приведем, он упоминает (сс. 311–312) 1 Цар 18–20: аналогия между союзом Давида с Ионафаном и брачным союзом Давида с Мелхолой. Хугенбергер также рассматривает Быт 31:50 и Иер 31:32, где понимание брака как договора возможно, но сомнительно (сс. 309–310).
- ⁶ Относительно интертекстуальных связей между высказываниями о человеческих браках и высказываниями о Завете Божьем см. Seock-Tae Sohn, «“I Will Be Your God and You Will Be My People”: The Origin and Background of the Covenant Formula,» in *Ki Baruch Hu: Ancient Near Eastern, Biblical, and Judaic Studies in Honor of Baruch A Levine* (ed. Robert Chazan, William W. Hallo, Lawrence H. Schiffman; Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1999), 255–372. Сон также приводит полезную подборку древних ближневосточных текстов, показывающих распространенность юридической модели для брачной церемонии, что включало чтение клятвы договора в присутствии свидетелей.
- ⁷ См. особенно первую главу в книге: David Instone-Brewer, *Divorce and Remarriage in the Bible: The Social and Literary Context* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 1–19, где отлично подытожены исследования по содержанию и характеру древнего ближневосточного брачного договора. Относительно опровержения тех, кто полагает, что в Библии и на древнем Ближнем Востоке брак не носил характера договора, см. также исчерпывающий анализ в: Hugenberg, *Marriage as a Covenant*, 168–213.
- ⁸ См. Edwin M. Yamauchi, “Cultural Aspects of Marriage in the Ancient World,” *BSac* 135 (1978): 241–252.
- ⁹ Термин *mōhar* встречается несколько раз в ВЗ (Быт 34:12; Исх 22:17; 1 Цар 18:25). Такая плата упоминается и в других отрывках без самого понятия *mōhar* (Быт 24:53; Ос 3:2).
- ¹⁰ Instone-Brewer, *Divorce and Remarriage*, 5. Ср. Martha T. Roth, *Babylonian Marriage Agreements: 7th–3rd Centuries B.C.* (AOAT 222; Kevelaer, Ger.: Butzon & Bercker, 1989), 9.
- ¹¹ Roth, *Babylonian Marriage Agreements*, 1–2, отмечает, что из десятков тысяч найденных клинописных документов лишь сорок пять — брачные контракты, причем даже они похожи на запись устной церемонии. Например: «Жених сказал... потом отец невесты сказал...»
- ¹² См. законы Липит-Иштара §28 (COS 2.154:413): «Если первая жена человека утратила привлекательность или стала парализованной, ее нельзя выселять из дома, но муж может взять здоровую жену, и вторая жена

должна заботиться о первой жене». Самюэль Крамер дает несколько иной перевод (ANET 160), но основной пафос состоит в том же. Ср. Roth, *Babylonian Marriage Agreements*, 66

¹³ См. Shalom M. Paul, "Exod. 21:10: A Threefold Maintenance Clause," JNES 28 (1969): 48-53.

¹⁴ "Middle Assyrian Laws," A§41, translated by Theophile J. Meek (ANET 183). Ср. COS 2.132:358. [Цит. с небольшими изменениями по пер. в: *Хрестоматия по истории Древнего Востока: учебное пособие. Часть I.* (Москва: Высшая школа, 1980). — Прим. пер.]

¹⁵ "The Laws of Eshnunna," §§27-28, translated by Martha Roth (COS 2. 130: 333-334). Ср. ANET 162.

¹⁶ "The Laws of Hammurabi," §128, translated by Martha Roth (COS 2.131:344). Ср. ANET 171.

¹⁷ Hugenberger, *Marriage as a Covenant*, 216. Ключевое исследование: Samuel Greengus, "The Old Babylonian Marriage Contract," JAOS 89 (1969): 505-532. Hugenberger, *Marriage as a Covenant*, 216-237, переосмысливает свидетельства, приведенные Грингусом, в свете позиции в: Raymond Westbrook, *Old Babylonian Marriage Law* (AfO 23; Horn, Austria: Berger & Söhne, 1988), 120-125. Хотя у Уэстбрука есть ценные наблюдения, доводы Хугенбергера против его общей линии носят решающий характер. Хугенбергер показывает, что существование *verba solemnia* как части брачной церемонии подтверждается данными со всего древнего Ближнего Востока, включая ВЗ и более поздние еврейские тексты.

¹⁸ См. особенно Mordecai A. Friedman, «Israel's Response in Hosea 2:17b: "You Are My Husband,"» JBL 99 (1980): 199-204; Roth, *Babylonian Marriage Agreements*, passim.

¹⁹ Ibid., 202-203.

²⁰ Относительно этой гипотетической формулировки см. Daniel I. Block, "Marriage and Family in Ancient Israel," in *Marriage and Family in the Biblical World* (ed. Ken M. Campbell; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2003), 45 (хотя он не рассматривает вероятность того, что *verba solemnia* произносились и невестой).

²¹ См. Instone-Brewer, *Divorce and Remarriage*, 13; John J. Collins, "Marriage, Divorce, and Family in Second Temple Judaism," in Leo Perdue et al., *Families in Ancient Israel* (Louisville: Westminster John Knox, 1997), 108. Параллели цитируются по угаритским материалам и элефантинским брачным контрактам V века до н. э.

²² См. Friedman, "Israel's Response"; Hugenberger, *Marriage as a Covenant*, 233-236.

²³ Относительно ближневосточных и библейских данных в пользу *verba solemnia* и/или клятв, утверждавших брак, см. Hugenberger, *Marriage as a Covenant*, 168-239. Roth, *Babylonian Marriage Agreements*, 19, анализирует сорок пять нововавилонских и поздневавилонских брачных контрактов,

и среди них восемь призывают проклятие на нарушившего брачный договор. Hugenberg, *Marriage as a Covenant*, 187–188, дает еще несколько возможных ближневосточных примеров «взаимной клятвы жениха и невесты, которой они обязывались соблюдать условия контракта» (с. 187). С другой стороны, Хугенбергер отмечает, что наличия клятвы в письменном документе о браке ожидать не следует, ибо письменные документы всегда оговаривали *необычные* условия, как правило, не входившие в устные контракты. Вывод Хугенбергера: «Нас не должно удивлять отсутствие прямого упоминания о клятвах» (с. 191).

²⁴ Hugenberg, *Marriage as a Covenant*, 231–239.

²⁵ Block, “Marriage and Family in Ancient Israel,” 44–45.

²⁶ Древние ближневосточные и библейские свидетельства о брачных покаях см. в: Steven C. Horine, *Interpretive Images in the Song of Songs: From Wedding Chariots to Bridal Chambers* (Studies in the Humanities: Literature-Politics-Society 55; New York: Peter Lang, 2001), 73–121. См. Hugenberg, *Marriage as Covenant*, 240–279, относительно фактов, показывающих, что «в Ветхом Завете и повсюду на древнем Ближнем Востоке сексуальный союз мыслился как нечто обязательное для полного осуществления брака». Более спорен, но имеет право на существование следующий тезис Хугенбергера: «Сексуальный союз играл такую роль, поскольку в нем видели своего рода знак клятвы».

²⁷ Samuel Greengus, «Redefining “Inchoate Marriage” in Old Babylonian Contexts,» in *Riches Hidden in Secret Places: Ancient Near Eastern Studies in Memory of Thorkild Jacobsen* (ed. Tzvi Abusch; Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2002), 123–139. Грингус показывает, что каждая из этих стадий упоминается в старовавилонском праве. В своем анализе он делает упор на их значение (и значение разрыва брака на данных стадиях) для собственности супругов. Другой полезный обзор этого процесса см. особенно в: Victor H. Matthews, “Marriage and Family in the Ancient Near East,” in *Marriage and Family in the Biblical World* (ed. Ken. M. Campbell; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2003), 6–14.

²⁸ Помимо обычных обстоятельств, в древнеизраильских браках играли роль и другие родственные, социально-экономические и религиозные факторы. Их анализ с социологической точки зрения и предварительную попытку классифицировать древнеизраильские браки см. в: Allen Guenther, “A Typology of Israelite Marriage: Kinship, Socio-Economic, and Religious Factors,” *JSOT* 29 (2005): 387–407. Гюнтер выделяет пять особых типов брачных ситуаций помимо базового типа [где обычно используются глаголы «давать» (*nātan*) и «братъ» (*lāqah*)], для каждого из которых характерна своя терминология. (1) Брак типа *hātan*: «мирный договор утверждается клятвой, когда представитель рода назначает одного человека или ведущих членов экзогамной группы с видным социальным положением в качестве

свойственников, прокладывающих путь смешанному браку» (с. 404; см. Быт 34:9; Втор 7:3; Нав 23:12; 1 Цар 18:21, 22, 23, 26, 27; 3 Цар 3:1; Езд 9:14; 2 Пар 18:1). (2) Брак типа *uḇbat*, или левиратный: «ближайший родственник берет на себя ответственность жениться на овдовевшей невестке, чтобы родить сына во имя сохранения семьей первоначального земельного надела» (с. 404; см. Быт 38:8; Втор 25:5, 7; Руфь 1:15; об этом типе см. ниже главу 11). (3) Брак типа *nāšā'*, когда из-за бедности или через использование силы мужчина берет жену без обмена платой за невесту и приданым» (с. 405; см. Суд 21:23; Руфь 1:4; Езд 9:2; 12:10, 44; Неем 13:25); (4) Брак типа *hōšib* (глагол *uḥšab* в гифиле): «сожителство, которое может вылиться в формальный брак» (с. 405; см. Езд 10:2, 10, 14, 17, 18; Неем 13:23, 27; и см. наш анализ этих отрывков в главе 7). (5) Брак типа *bā'al*: включает после полного осуществления брака акт, в котором муж становится *bā'al* по отношению к жене; этот акт маркирует «более высокий брачный статус вкупе с ответственностью за домохозяйство, возлагаемую на жену мужем, который сам несет почетный титул *bā'al*» (с. 405; см. Быт 20:3; Втор 22:22; Ис 54:1; 62:4). Эта социологическая классификация типов брака в ВЗ заслуживает дальнейшего изучения.

²⁹ См. выше главу 8; ср. Hugenberger, *Marriage as Covenant*, 313–338, с анализом различных отрывков, в которых часто усматривали двойной стандарт (дозволение мужчине безнаказанно заниматься внебрачным сексом). Хугенбергер показывает, что ни один из данных отрывков не поддерживает тезис о безразличии ВЗ к сексуальной неверности мужа.

³⁰ Эти еврейские термины таковы: (1) *šālah* в пиэле («отсылать», «разводиться»): Быт 21:14; Втор 21:14; 22:19, 29; 24:1, 3–4; Ис 50:1; Иер 3:1, 8; Мал 2:16; (2) *gāraš* («изгонять», «прогонять», «разводиться»): пиэль — Быт 21:10; каль пассивный — Лев 21:7, 14; 22:13; Числ 30:10; Иез 44:22; (3) [*sēper*] *kēritūt* («письмо о разводе»): Втор 24:1, 3; Ис 50:1; Иер 3:8; (4) *yāša'* в гифиле («отсылать», «разводиться»): Езд 10:3, 19; (5) *bādal* в нифале («отделяться», «разводиться»): Езд 10:11; (6) *bāgad* («предательски поступать», «разрывать»): Мал 2:14–16.

³¹ См. Быт 25:1; Втор 24:1–4; Суд 14:20–15:2; 1 Цар 25:44; возможно, Ис 7:14; 8:3.

³² См. Matthews, “Marriage and Family,” 24–25; Westbrook, *Old Babylonian Marriage Law*, 78.

³³ См., например, кодекс Хаммурапи §§137–140, 159 (COS 2.131:344–45; ANET 172–173); и анализ темы развода при наличии детей в: Westbrook, *Old Babylonian Marriage Law*, 78–79, 85.

³⁴ Matthews, “Marriage and Family,” 25; cf. Jacob J. Finkelstein, “Cutting the *sisiktu* in Divorce Proceedings,” WO 8 (1976): 236–240. Делалось это не для позора жены. Судя по всему, иногда так символически показывали, что она лишается приданого в качестве платы за обретенную свободу.

- ³⁵ Matthews, "Marriage and Family," 25; ср. Meir Malul, *Studies in Mesopotamian Legal Symbolism* (Kevelaer, Ger.: Butzen&Bercker, 1988), 122-138; и параллели с Ос 2:2-3. Это случалось, если она отказалась от мужа или отдала семейную собственность посторонним людям, или иным образом вопиюще нарушила социальные нормы.
- ³⁶ E. Lipinski, "The Wife's Right to Divorce in the Light of an Ancient Near Eastern Tradition," *JLA* 4 (1981): 9-27.
- ³⁷ Самый яркий пример права женщины на развод (если вина мужа) из ближневосточных законов, пожалуй, содержится в кодексе Хаммурапи §142 (COS 2.131:344; ср. *ANET* 172): «Если женщина возненавидела своего мужа и сказала: «Не прикасайся ко мне», то дело ее должно быть рассмотрено в ее квартале, и, если она блюла себя и греха не совершила, а ее муж «гулял» и очень ее унижал, то эта женщина не имеет вины: она может забрать свое приданое и уйти в дом своего отца». Однако такая свобода на практике существенно ограничивалась законом §143 (COS 2.131:344): «Если она не блюла себя, «гуляла», дом свой разоряла и унижала своего мужа, эту женщину должны бросить в воду» (ср. *ANET* 172). [Цит. по пер. в: *Хрестоматия по истории Древнего Востока: учебное пособие. Часть I.* (М.: Высшая школа, 1980). — *Прим. пер.*] Таким образом, если она не выигрывала дело в суде, ей угрожала реальная опасность утонуть. Поэтому едва ли жены часто отваживались инициировать развод. Многие из примеров, приведенных Липински, содержатся в письменных брачных контрактах, где права мужа и жены на развод оговорены в условиях. Как мы уже сказали, условия письменных договоров часто фиксировали нечто необычное, отличающееся от обычных предпосылок. Поэтому из упоминания об обоюдном праве на развод нельзя автоматически делать вывод, что на древнем Ближнем Востоке жены и мужья обладали равными правами на развод. И все же в ближневосточной истории достаточно примеров (и у них достаточный хронологический разброс), чтобы допускать и даже предполагать: задолго до V века до н. э. в древнеизраильском обществе правом инициировать развод обладали не только мужчины, но и женщины.
- ³⁸ "Hittite Laws," §§26a and b, translated by Harry A. Hoffner Jr. (COS 2.19:109): §26a, «Если женщина отказывает мужчине (согласно другой рукописи, «прогоняет» мужчину. — Р.Д.), (мужчина) должен дать (ей)... и (женщина возьмет) плату за ее семья. Но мужчина (возьмет землю) и детей...»; §26b, «если мужчина разводится с женщиной, (и она... он) может продать ее. Купивший ее должен заплатить ему 12 сиклей серебра». Ср. *ANET* 190, translated by Albrecht Goetze, где перевод §26a начинается словами: «Если женщина прогоняет мужчину...», а перевод §26b — словами «если мужчина разводится с женщиной...». Инстон-Бруэр отмечает: несмотря на фрагментарный характер текста, параллелизм между тем, что сказано о

женщине, и тем, что сказано о мужчине, вроде бы указывает на сходные права (Instone-Brewer, *Divorce and Remarriage*, 24).

39 Кодекс Хаммурапи §§ 133–136 (COS 2.131:344; ANET 171).

40 Среднеассирийские законы A § 36 (COS 2.132:357; ANET 183).

41 См., например, Instone-Brewer, *Divorce and Remarriage*, 2S-26.

42 Среднеассирийские законы A § 55 (COS 2.132:359; ANET 185).

43 Instone-Brewer, *Divorce and Remarriage*, 28.

44 Ibid.

45 Ibid., 31.

46 Ibid., 32, 33.

47 Подробнее см. Richard M. Davidson, “Divorce and Remarriage in Deuteronomy 24: 1–4,” *JATS* 10, nos. 1–2 (1999): 2–22. Основные моменты этой работы, которые я дополнил более современной научной литературой, вкпе с моими дальнейшими размышлениями, представлены здесь.

48 Таков почти единодушный научный консенсус, отраженный в большинстве современных переводов. В некоторых более старых английских переводах (например, KJV, ERV, ASV) аподосис начинался уже в стихе 16 («тогда пусть напишет ей разводное письмо»). А это уже разрешение разводиться. Andrew Warren, “Did Moses Permit Divorce? Modal *wēqāṭal* as Key to New Testament Readings of Deuteronomy 24:1–4,” *ТынBul* 49 (1998): 39–56, пытается обосновать этот перевод. В принципе, такое понимание возможно. Однако не будем упускать из виду «очень конкретную цель закона, в которой важную роль играет необходимость должной процедуры как прелюдии к запрещенному действию. Едва ли отсюда можно выводить общий закон о разводе» [J. G. McConville, *Deuteronomy* (AOTC 5; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2002), 358]. Впрочем, даже если следовать Уоррену, Бог не заповедует развод, а лишь попускает его (“Did Moses Permit Divorce?” 54–55).

49 См., например, Быт 9:22–23; Исх 20:23; 28:42; в образном смысле (обнажение наготы при наказании) — Ис 20:4; 47:3; Иез 16:37; 23:10, 29. Фраза «открыть наготу» часто эвфемистически обозначает сексуальную связь: Лев 18:6, 8, 10, 16; 20:17; Иез 16:36. См. полный список отрывков в BDB 788–789 и см. тщательный анализ смысла данного слова и всей фразы *’erwat dābār* в ВЗ в: Roy Gane, “Old Testament Principles Relevant to Divorce and Remarriage,” *JATS* 12, no. 2 (2001): 41–49.

50 Относительно различных нюансов см. BDB 182–184; HALOT 211–212.

51 Ср. Abel Isaksson, *Marriage and Ministry in the New Temple: A Study with Special Reference to Matt. 19.13[sic]-12 and 1 Cor. 11.3–16* (trans. N. Tomkinson & J. Gray; ASNU 24; Lund, Swed.: Gleerup, 1965), 26, который согласен, что данная фраза — эвфемизм, обозначающий обнажение гениталий жены: «Обнажение половых органов жены кем-либо, кроме ее мужа, отвратительно ему». См. также Eugene H. Merrill, *Deuteronomy* (NAC 4; Nashville: Broad-

man&Holman, 1994), 317: «Существительное *’erwah* означает и «нагота», и «половые органы». Здесь оба смысла сочетаются, намекая на недолжное обнажение гениталий».

52 Я согласен с Merrill, *Deuteronomy*, 317: «Без сомнения, этот окольный способ выражения следует понимать как эвфемизм, который может включать, а может и не включать прелюбодеяние... Скорее всего, смысла во фразе *’erwat dābār* достаточно широкий, чтобы включать прелюбодеяние, но речь идет не только о прелюбодеянии».

53 См. John Murray, *Divorce* (Grand Rapids: Baker, 1961), 10-11, который дает шесть веских причин, почему Втор 24:1 не имеет в виду прелюбодеяние. Здесь ветхозаветное законодательство расходится с другими древними ближневосточными законами, которые допускали, что прелюбодеяние при определенных обстоятельствах может служить законным основанием для развода. См. Jacob J. Rabinowitz, «The “Great Sin” in Ancient Egyptian Marriage Contracts,» *JNES* 18 (1959): 73; William L. Moran, «The Scandal of the “Great Sin” at Ugarit,» *JNES* 18 (1959): 280-281; Gane, «Old Testament Principles,» 45. Однако в свете вывода, к которому мы пришли в главе 8, — Пятикнижие намекает на право мужа смягчить приговор жене, — не исключено, что на практике «нагота дела» включала прелюбодеяние. См. Joe M. Sprinkle, «Sexuality, Sexual Ethics,» *DOTP* 744, следуя: Bruce Wells, «Adultery, Its Punishment, and the Nature of Old Testament Law» (доклад на ежегодном заседании Евангельского богословского общества; Орландо, 21 ноября 1998 года).

54 См. S.R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy* (ICC; New York: Charles Scribner’s Sons, 1902), 271, относительно данной фразы: «Естественнее всего понимать ее в смысле нескромного или неприличного поведения». Gane, «Old Testament Principles,» 45: «Неприличная нагота» может быть понята буквально — жена неправильно себя покрывает. Но ее половые органы при этом не вступают в физический контакт с другим человеком». Вслед идее Уэстбрука Гейн полагает, что перед нами образное выражение, обозначающее «недолжное поведение жены с мужчиной, который не ее муж: например, она целует его или дает себя ласкать, ведет себя непристойно, заигрывает, флиртует, тем самым соблазняя его вожделеть ее (в нарушение десятой заповеди)» (*ibid.*).

55 См. 2 Цар 11:14-15 — письмо (*sēper*) Давида Иоваву, доставленное через хетта Урию; Иер 32:11 — купчая запись (*sēper*) Иеремии.

56 Однако, как мы увидим, на самом деле в Ос 2 Яхве не дает развода своей «жене» (Израилю).

57 М. Гиттин 9:3. [Цит. по: *Талмуд: Мишна и Тосефта*. Критический перевод Н.Переферковича. Т. 3. Издание Сойкина, Санкт-Петербург, 1905. — *Прим. пер.*] Разрозненные упоминания о разводном письме в Мишне позволяют воссоздать его гипотетическую форму, во многом напоминаю-

щую форму, отраженную в XII веке у Маймонида (трактат Герушин 4.12). Относительно такой реконструкции см. D.W. Amram, *The Jewish Law of Divorce QĖDEŠĀ, QADIŠTU* (London: David Nutt, 1897; repr., New York: Sepher-Hermon, 1975), 156–158.

- ⁵⁸ David Instone-Brewer, “Deuteronomy 24:1–4 and the Origin of the Jewish Divorce Certificate,” *JJS* 49 (1998): 235–243. Согласно Инстон-Бруэру (сс. 236–237), два единственных сохранившихся древних ближневосточных документа о разводе (Kirkuk 33, Meissner #91) говорят о свободе жены после получения развода. А вот, зачем нужен такой документ: «Без сертификата о свободе было не обойтись в социальном контексте Ближнего Востока, где муж обладал законным правом затребовать обратно жену, даже если бросил ее на годы» (с. 237, цитируя в качестве доказательства кодекс Хаммурапи § 135 и среднеассирийские законы MAL A § 36). Инстон-Бруэр сравнивает (сс. 241–242) документ о разводе во Втор 24:1 с единственным другим обязательным ближневосточным документом, дающим женщине право на повторный брак, — «табличкой вдовы», которую получали женщины, чьи мужья пропали без вести в ходе военных действий и считались погибшими (см. среднеассирийские законы A § 45, второе тысячелетие до н.э.). Такой документ выдавался лишь после отсутствия мужа в течение двух лет, да и то, видимо, не каждой вдове, а лишь той, чье вдовство оспаривалось. Цитируются и условия развода в двух брачных документах эфлантинских евреев V века до н.э. (Papyrus G = Cowley 15 и Kraeling Papyrus 7), которые упоминают свободу женщины после развода во фразе «она может идти, куда пожелает» (*ibid.*, 240).

- ⁵⁹ Instone-Brewer, *Divorce and Remarriage*, 32.

- ⁶⁰ Кодекс Хаммурапи §§ 141–142 (COS 2.131:344; ср. ANET 172). Кодекс Хаммурапи § 141: «Если жена человека, которая проживает в доме человека, захочет уйти и начнет копить средства, разорять свой дом и унижать своего мужа, то ее должны уличить, и, если ее муж сказал: «Я ее оставляю», — он может ее оставить и ничего ей не дать в дорогу за оставление ее. Если ее муж сказал: «Я ее не оставляю», то ее муж может взять в жены другую женщину, а эта женщина должна жить в доме своего мужа как рабыня». [Цит. с небольшими изменениями по пер. в: *Хрестоматия по истории Древнего Востока: учебное пособие. Часть I.* (М.: Высшая школа, 1980). — *Прим. пер.*] Кодекс Хаммурапи уже цитировался выше в анализе древних ближневосточных прецедентов, когда женщины искали развода. Ср. Мишна Кетубот 7:6 [и другие установления относительно выдачи «кетубы», то есть финансового соглашения, в данном трактате. См. также анализ этих и других данных в: Raymond Westbrook, “The Prohibition on Restoration of Marriage in Deuteronomy 24:1–4,” in *Studies in Bible*, 1986 (ed. Sara Japhet; ScrHier 31; Jerusalem: Magnes, 1986), 393–398].

- ⁶¹ Например, М. Гиттин 4:1: если муж отправил жене документ о разводе, а затем, передумав, догнал посланника и отменил свое решение, то документ недействителен; если жена успела получить документ, муж более не имеет права уничтожить его.
- ⁶² Это видно уже в 24:4, где данное еврейское понятие просто означает «развод». Относительно других употреблений слова *šālāh* применительно к разводу см. ниже.
- ⁶³ Westbrook, "The Prohibition," 399–405. См. Instone-Brewer, "Deuteronomy 24:1–4," 232–235, который находит гипотезу Уэстбрука в целом убедительной.
- ⁶⁴ Еще два случая: Лев 13:55–56; Ис 34:6. См. IBHS 432; GKC 150 (§ 54 h).
- ⁶⁵ Лев 11:24, 43; 18:24, 30; 21:1, 3–4, 11; Числ 6:7; Иез 14: 11; 20:7, 18; 37:23; 44:25. См. BDB 379; HALOT 376.
- ⁶⁶ John H. Walton, "The Place of the *hutqattel* within the D-Stem Group and Its Implications in Deuteronomy 24:4," HS 32 (1991): 7–17, предлагает иной вариант: «...После того как ее заставили объявить себя нечистой». По мнению Уолтона, при первом разводе женщина должна была публично объявить себя нечистой. Однако Библия не упоминает о такой юридической процедуре, а возвратное значение («осквернить себя») лучше согласуется с обычным грамматическим смыслом (готпааль как пассив от возвратного гитпааль), чем перевод Уолтона. Еще один вариант предлагает в сноске Инстон-Бруэр: «...ее вынудили стать нечистой»: в том смысле, что «второй брак сделал ее нечистой для первого мужа» (D. Instone-Brewer, "Deuteronomy 24:1–4," 233, прим. 15). Опять же здесь упускается из виду возвратное значение готпаалья.
- ⁶⁷ K&D, 1:951.
- ⁶⁸ Driver, *Deuteronomy*, 272.
- ⁶⁹ Peter C. Craigie, *The Book of Deuteronomy* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 305.
- ⁷⁰ Earl S. Kalland, "Deuteronomy," EBC 3:146.
- ⁷¹ См., например, нифаль — Лев 18:24; Числ 5:13, 14 (дважды), 20, 27; гитпааль — Лев 18:24, 30. Независимо от того переводим ли мы эти отрывки как возвратные формы (желательнее всего) или как пассивные формы (или смесь того и другого), человек «оскверняет себя» или «оскверняется» сексуальным партнером.
- ⁷² Так в Лев 13:55–56. В случае с одеждами прокаженного священник «*прикажет* омыть то, на чем язва» (стих 54); затем священник рассматривает одежду после того, как (буквально) «ее заставили быть омытой» (готпааль; стихи 55–56. — *Пер. мой*). Омыли одежду другие люди, но «причиной» омовения был священник. Аналогичным образом, Ис 34:6 буквально гласит: «Меч Господа — весь в крови, его *сделали утучненным* (готпааль. — Р.Д.) от тука» (перевод мой). Утучненным сделал меч жир ягнят, но заставил это

случиться — Господь, который держит меч. В обоих случаях речь идет о своего рода первопричине, которая привела к действию.

73 Относительно дальнейших аргументов см. William F. Luck, *Divorce and Remarriage: Recovering the Biblical View* (San Francisco: Harper&Row, 1987), 62.

74 Craigie, *Deuteronomy*, 305.

75 BDB 306; HALOT 305. Ср. Alex Luc, “אִשָּׁה,” NIDOTTE 2:87-93.

76 BDB 730; HALOT 800. Ср. Alex Luc, “וְיָצָא,” NIDOTTE 3:351.

77 Ср. Лев 5:1, где «грех» (корень *ḥt'*) влечет за собой «беззаконие» от того же действия. См. также Baruch J. Schwartz, “The Bearing of Sin in the Priestly Literature,” in *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom* (ed. David P. Wright, David Noel Freedman & Avi Hurvitz; Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1995), 8-17.

78 Список и анализ многих из этих гипотез см. особенно в: Hugenberger, *Marriage as a Covenant*, 76-77; J. Carl Laney, “Deuteronomy 24:1-4 and the Issue of Divorce,” *BSac* 149 (1992): 9-13; Westbrook, “The Prohibition,” 388-391, 404-405; Luck, *Divorce and Remarriage*, 63-65.

79 Murray, *Divorce*, 3-16; Driver, *Deuteronomy*, 272.

80 Jay Adams, *Marriage, Divorce, and Remarriage in the Bible* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1980), 62.

81 Craigie, *Deuteronomy*, 305-307, цитата на с. 305. Ср. John Calvin, *Commentaries on the Four Last Books of Moses Arranged in the Form of a Harmony* (trans. Charles William Bingham; 4 vols. Edinburgh: Calvin Translation Society, 1852-1855; repr., 4 vols. in 2; Grand Rapids: Baker, 1989), 3:94.

82 Reuven Yaron, “The Restoration of Marriage,” *JJS* 17 (1966): 1-11.

83 Gordon J. Wenham, “The Restoration of Marriage Reconsidered,” *JJS* 30 (1979): 36-40; William A. Heth & Gordon J. Wenham, *Jesus and Divorce: The Problem with the Evangelical Consensus* (Nashville: T. Nelson, 1984), 105-111 и *passim*.

84 Luck, *Divorce and Remarriage*, 57-67, и *passim*.

85 *Ibid.*, 65.

86 *Ibid.*, 60-63.

87 Calum M. Carmichael, *The Laws of Deuteronomy* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1974), 203-207; *idem*, *Women, Law, and the Genesis Traditions* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), 8-21.

88 Энстоппель — это принцип, согласно которому человек, который получает выгоду от ссылки на какие-либо факты, не вправе получить выгоду вторично, соглашаясь, что факты были иными, чем поначалу утверждалось. Westbrook, “The Prohibition,” 392-405.

90 Встречаются и попытки соединить эти гипотезы. Например, версии (2) и (4) скомбинированы в John A. Thompson, *Deuteronomy: An Introduction and Commentary* (TOTC 5; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1974), 245. K&D, 1:950-953, предполагает комбинацию (2) и (6).

- ⁹¹ Westbrook, "The Prohibition," 389. Против этой точки зрения см. также: Thompson, *Deuteronomy*, 244; Wenham, "The Restoration of Marriage Reconsidered," 36; Yaron, "The Restoration of Marriage," 5-6.
- ⁹² Laney, "Deuteronomy 24: 1-4," 10; ср. Westbrook, "The Prohibition," 390, относительно схожей критики. Один из возможных ответов на мое возражение состоит в следующем: поскольку запрет действителен даже после смерти второго мужа, исключается возможность покушения на жизнь второго мужа со стороны его жены или ее первого мужа. Однако первый муж может умереть явно своей смертью, а заповедь все равно сохраняет силу! Против данной гипотезы см. также Carmichael, *The Laws of Deuteronomy*, 204; Wenham, "The Restoration of Marriage Reconsidered," 37.
- ⁹³ Laney, "Deuteronomy 24: 1-4," 11.
- ⁹⁴ Westbrook, "The Prohibition," 390-391.
- ⁹⁵ Против этой гипотезы см. также Harold W. Hoehner, "A Response to Divorce and Remarriage," in *Applying the Scriptures: Papers from ICBI Summit III* [ed. Kenneth Kantzer; (a paper read by William A. Heth); Grand Rapids: Zondervan, 1987], 243.
- ⁹⁶ Luck, *Divorce and Remarriage*, 62, интуитивно понимает важность слова «осквернена» и готпаала, справедливо констатируя «возвратное и пассивное значение», и даже утверждает: «Моисей всячески старается сделать эту форму необычной!» Однако Лак не делает должных выводов из собственных наблюдений.
- ⁹⁷ Ibid. Доводы Лака основаны на аналогии с насильником, который «оскверняет» жертву, хотя она не виновата. ««Осквернение» женщины идет от насильника». Аналогичным образом, «осквернение» женщины во Втор 24:4 вызвано человеком, который вовлек ее в эту ситуацию, то есть первым мужем. Лак также замечает (ibid.), основываясь на наблюдениях Мюррея, что «по-видимому, речь об осквернении заходит лишь в связи с первым мужем, когда встает вопрос о повторном браке с ним после брака с другим человеком». Это можно считать дополнительным аргументом в пользу выводов, к которым мы пришли на основании формы готпаала глагола *tāmē'* в 24:4.
- ⁹⁸ Против этой точки зрения см. также Hoehner, "A Response," 242.
- ⁹⁹ Westbrook, "The Prohibition," 392-393.
- ¹⁰⁰ Ibid., 392. Против этой точки зрения см. также Wenham, "The Restoration of Marriage Reconsidered," 37.
- ¹⁰¹ Кодекс Хаммурапи §§ 141-142 (COS 2.131:344; ANET 172); М.Кетубот 7:6 (см. анализ выше).
- ¹⁰² Как отмечает Кристофер Райт, исключается «брачный футбол», когда женщину будут «перекидывать туда-сюда безответственные мужчины» [Christopher J. H. Wright, *Deuteronomy* (NIBCOT 4; Peabody, Mass.: Hendrickson, 1996), 255].

- ¹⁰³ Stephen A. Kaufman, "The Structure of the Deuteronomic Law," *Maarav* 1-2 (1978-1979): 115.
- ¹⁰⁴ Ibid., 156-157, прим. 109.
- ¹⁰⁵ Ibid., 138.
- ¹⁰⁶ Читатель XXI века может взглянуть на такой запрет разводиться иначе: какое же это уважение к личности женщины, если она вынуждена провести остаток дней с человеком, который ее оклеветал? Однако, как мы увидим, отрывок не запрещает жене разводиться с мужем (если того требуют обстоятельства).
- ¹⁰⁷ Среднеассирийские законы A §55 (ANET 185; ср. COS 2.132:359). [Цит. по пер. в: *Хрестоматия по истории Древнего Востока: учебное пособие. Часть I.* (М.: Высшая школа, 1980). — Прим. пер.]
- ¹⁰⁸ Обзор и критику различных пониманий данного слова см. в: Jacob Milgrom, *Leviticus 17-22: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3A; New York: Doubleday, 2000), 1806-1808. Я согласен с ним, что лучший перевод — «оскверненная пронзенная» (англ. desecrated pierced one), причем подразумевается изнасилование. См. также главы 12.
- ¹⁰⁹ Andrew Cornes, *Divorce and Remarriage: Biblical Principles and Pastoral Practice* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 139.
- ¹¹⁰ Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1807, 1819-1820, 1834-1836.
- ¹¹¹ Ibid., 1808.
- ¹¹² Gane, "Old Testament Principles," 55-56.
- ¹¹³ См. анализ в: Kaufman, "The Structure of the Deuteronomic Law," 134-137.
- ¹¹⁴ Это еврейское слово использовано лишь здесь и во Втор 24:7. Относительно его точного смысла высказывались разные предположения: «торговать чем-либо» (HALOT 849); «обращаться как с товаром» (Craigie, *Deuteronomy*, 282); «тиранически/жестоко обращаться с кем-либо» [Ignatius Swart & Cornelis Van Dam, "נָמַר" NIDOTTE 3:441 (ed. Willem A. VanGemeren; Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1997), 2:177-180]. На основе контекста Суорт и Корнелис ван Дам подытоживают вероятный семантический спектр данного слова во Второзаконии: «жестокое поведение, которое оказывает разрушительное физическое и психологическое воздействие на жертву. Жертву обижают, заставляют подчиниться воле более сильного человека, низводят до рабского положения, умаляют как личность».
- ¹¹⁵ Относительно веских доводов в пользу развода в Ос 2 см., например, Markham J. Geller, "The Elephantine Papyri and Hosea 2, 3: Evidence for the Form of the Early Jewish Divorce Writ," *JSJ* 8 (1977-1978): 139-148; Paul A. Kruger, "The Marriage Metaphor in Hosea 2:4-17 against Its Ancient Near Eastern Background," *OTE* 5 (1992): 7-25; Cornes, *Divorce and Remarriage*, 142-145. Относительно наиболее полной аргументации в пользу того, что Ос 2 не говорит о разводе, см. Francis I. Andersen & David Noel Freedman, *Hosea: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 24A; New

York: Doubleday, 1989), 221–224. Ср. A. A. Macintosh, *A Critical and Exegetical Commentary on Hosea* (Edinburgh: T & T Clark, 1997), 41: «Поскольку мать (в Ос 2. — Р.Д.) сама активно участвует в процессе и поскольку апелляция к ее разуму нужна, чтобы воспрепятствовать процессу, заявление “она не жена Моя...” нельзя понимать как цитирование формулы развода». См. также Dwight Harvey Small, “The Prophet Hosea: God’s Alternative to Divorce for the Reason of Infidelity,” *Journal of Psychology and Theology* 7 (1979): 133–140.

¹¹⁶ Maria Dass, “The Divorce (?) Formula in Hos 2:4a,” *Indian Theological Studies* 34 (1997): 59–67, цитата на с. 67.

¹¹⁷ Ibid., 68.

¹¹⁸ Иногда спрашивают: почему Бог не развелся с Израилем, если Второзаконие призывало не просто к разводу, но даже к смертной казни? Andersen & Freedman, *Hosea*, 219, отвечают: «Речь полна обличений и угроз. Однако возможность прощения остается, и лежит она за пределами закона. Да, супружеская измена каралась смертью. Но здесь уставы о браке пересекаются с уставами о Завете Бога с Израилем. Нарушенный Завет можно восстановить, ибо любовь Господа сильнее, чем Его гнев». Не исключено и другое: перед нами параллель с судьбой Гомери, которая не была прелюбодейкой в полном смысле слова. Возможно, она ранее участвовала в сексуальных обрядах или была культовой проституткой, а сейчас вернулась к своей старой профессии. И тогда Осия выкупил ее. За проституцию смертная казнь не полагалась. Аналогичным образом, метафорическая проституция Израиля не влекла за собой смертной казни.

¹¹⁹ См., например, J. Ridderbos, *Isaiah* (BSC; Grand Rapids: Zondervan, 1985), 447: «Касательно Сиона (Израиля) Господь отмечает — в риторическом вопросе, на который можно ответить лишь отрицательно, — что Он не давал разводного письма (официального доказательства развода) и тем самым не отвергал Сион». См. также John L. McKenzie, *Second Isaiah: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 20; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1968), 112: «Здесь вопрос представляет собой отрицание факта развода. Яхве сохраняет верность Израилю». Ср. Edward J. Young, *The Book of Isaiah* (3 vols.; NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 3:295: «На первый вопрос ожидается отрицательный ответ. У Сиона нет разводного письма и представить он его не может, ибо Бог не выгонял Израиль». И наконец, см. J. Alec Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction and Commentary* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1993), 397: «Пафос обоих гипотетических примеров — развод и продажа — состоит в следующем: разве случилось нечто непоправимое, полагающее конец отношениям?.. Отсутствие разводного письма означает, что процедура развода даже не начата, а значит, остается возможность примирения». Не только сам гипотетический вопрос требует отрицательного ответа: комбинация вопросительного 'ê («где?»)

с энклитикой *zeh* в начале предложения означает нечто вроде «где, интересно...» (IBHS §18.4b), и усиливает тему неправдоподобия.

Хотя ничто не указывает на наличие развода между Богом и Израилем, John N. Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 40–66* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 318, на основании хиастического параллелизма со словом «отпущена» (*šālāh*) далее в том же стихе, пытается доказать, что Всевышний действительно дал развод Сиону: «Из разводного письма им станет ясно, что из-за их непокорности Бог выгнал их мать, Сион». И действительно, нельзя не согласиться, что стих содержит хиазм, включая повтор слова *šālāh*. Однако структура уж очень сильно указывает на неправдоподобие ситуации (см. выше). Поэтому мне кажется, лучше видеть здесь игру слов (см. ниже), а не постулировать развод.

- 120 Ср. Ис 27:8, где слово *šālāh* использовано для указания на «изгнание».
- 121 Roger N. Whybray, *Isaiah 40–66* (NCB; London: Oliphants, 1975), 149. Ср. George A. F. Knight, *Servant Theology: A Commentary on the Book of Isaiah 40–45* (ITC; Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 143: «Бог говорит здесь детям Сиона: «Я не разводился с вашей матерью (когда отправляя Сион в плен), и сами видите, что разводного письма нет... Но вы очень плохо себя вели, и что-то делать с этим надо было. Я не перестал вас любить, но Я составил план. План был в том, чтобы вы потеряли дом и тем самым понесли справедливое наказание (40:2) за неверность. Но Я поклялся вернуть вас затем обратно».
- 122 Анализ исторического контекста данного отрывка см., например, в: James A. Thompson, *The Book of Jeremiah* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 186–187.
- 123 Об этом аргументе см. Mary E. Shields, “Circumscribing the Prostitute: The Rhetorics of Intertextuality, Metaphor, and Gender in Jeremiah 3.1–4.4” (PhD diss., Emory University, 1996), 126.
- 124 Peter C. Craigie, Page H. Kelley, Joel F. Drinkard Jr., *Jeremiah 1–25* (WBC 26; Dallas: Word, 1991), 51.
- 125 Gane, “Old Testament Principles,” 51. Относительно основных расхождений между заповедью во Втор 24:1–4 (четко описанной в Иер 3:1) и ее историческим применением к Израилю/Иудее в последующих стихах Иеремии см. Shields, “Circumscribing the Prostitute,” 126–28 (Шилдз называет эти расхождения «нарушением» закона).
- 126 См. параллель в кодексе Хаммурапи §§135–136 (COS 2. 131:344; ANET 184), где есть разграничение между добровольным уходом от жены и взятием в плен.
- 127 Разумеется, люди, женившиеся на язычниках, вполне могли воспринимать свои браки как законные. Однако Бог их не считал таковыми.
- 128 См. особенно Douglas Stuart, “Malachi,” in *Zephaniah, Haggai, Zechariah, and Malachi* (vol. 3 of *The Minor Prophets: An Exegetical and Expository*

Commentary; ed. Thomas Edward McComiskey; Grand Rapids: Baker, 1998), 1247-1252, 1263.

¹²⁹ Ibid., 1257-1262.

¹³⁰ См. особенно глубокое исследование: Markus Zehnder, "A Fresh Look at Malachi II 13-16," VT 53 (2003): 230-231. Зендер убедительно доказывает, что эти два аспекта (женитьба на язычницах и развод с еврейскими женами) взаимосвязаны. Во-первых, «текст не создает впечатление, что в данных отрывках (Мал 2:10-12 и 13-16. — Р.Д.) речь идет о разных группах мужчин» (с. 230). Во-вторых, «оба действия рассматриваются в стихе 10 под рубрикой вероломства (*bāgad*) против «брата» и осквернения «завета отцов» (с. 230). В-третьих, «не указаны другие возможные поводы для разводов, кроме отношений с язычницами» (с. 231). В-четвертых, «такая картина хорошо согласуется с тем, что сказано о проблеме смешанных браков у Ездры и Неемии» (с. 231). Однако Зендер не исключает, что не каждый, женившийся на язычнице, перед этим развелся с израильянкой.

¹³¹ Подробный обзор различных точек зрения см. особенно в: Hugenberg, *Marriage as a Covenant*, 51-76.

¹³² Ibid., 51-62. Большинство ученых, отрицающих упоминание о разводе в Мал 2:16, считают, что текст безнадежно испорчен. Однако Хугенбергер резонно спрашивает: «Не является ли текстуальный агностицизм слишком легким способом отмахнуться от альтернативной гипотезы?» (с. 52). Как мы увидим, масоретский текст 2:16 понятен и не требует исправлений. И еще Хугенбергер прав (сс. 53-54): что касается теории, будто здесь осуждено поклонение Таммузу, а не брачные грехи, ее сторонники (в частности, I. G. Matthews), предполагают текстуальную эмендацию и такое значение слова *šālah* («раздевать» вместо «отсылать/разводиться»), которое не засвидетельствовано в ВЗ (где оно встречается 847 раз). Против гипотезы, что речь идет не о разводе, а о дурном обращении со вторыми (еврейскими) женами (A. S. van der Woude), Хугенбергер показывает (сс. 54-57), что идея считать слово *šālah* сокращением от *šālah yād* (тогда имелось бы в виду мерзкое враждебное действие), требует эмендации и не подтверждается ни гипотетическими библейскими, ни древними ближневосточными параллелями.

Относительно второго подхода (будто развод одобряется) Хугенбергер отмечает (с. 59): в его пользу можно сослаться на некоторые переводы, однако «многие ученые считают тенденциозным чтение этих переводов». Из контраргументов Хугенбергера более весом следующий: «Такое чтение разрушает все, что хочет сказать пророк» [Joyce G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi: An Introduction and Commentary* (TOTC 24; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1972), 241]. Этот подход плохо согласуется и с выводом в стихе 16: «Поэтому наблюдайте за духом вашим и не поступайте вероломно».

- ¹³³ Westbrook, "The Prohibition," 402-403.
- ¹³⁴ Hugenberg, *Marriage as a Covenant*, 68-69. См. также Martin Shields, "Syncretism and Divorce in Malachi 2, 10-16," *ZAW* 111 (1999): 76-86; Stuart, "Malachi," 1342-1344; Instone-Brewer, *Divorce and Remarriage*, 56-57 (одна из возможностей, цитируемых с одобрением).
- ¹³⁵ Hugenberg, *Marriage as a Covenant*, 68-69.
- ¹³⁶ Ibid., 72: «...аккадская формула, которую приводит Уэстбрук, содержит два неопределенных глагола I/1, а масоретский текст Мал 2:16 включает один перфект и один сопряженный инфинитив».
- ¹³⁷ Ibid., 48. Хугенбергер подытоживает ключевые общие моменты между Малахией и Второзаконием (сс. 48-50). Из всех ветхозаветных книг лишь Малахия и Второзаконие начинаются с обращения ко всему «Израилю», и Малахия заканчивается второзаконническим предписанием [3:22 (СП 4:4); ср. Втор 4:10-14]. Оба текста испытывают интерес к особой любви Яхве к Израилю, невзирая на сомнения израильтян в этой любви (ср. Втор 4:37; 7:6-8), а также к «имени» Яхве (Мал 1:6; ср. богословие «имени» во Второзаконии), отцовству Бога (Мал 1:6; 2:10; ср. Втор 8:5; 14:1; 32:6), «завету с Левиим» (Мал 2:4, 8; ср. Втор 33:8-11), десятинам (Мал 3:8-10; ср. Втор 26:12-15), Израилю как «собственности» Всевышнего (Мал 3:17; ср. Втор 14:1-2). И наконец, «самый яркий пример влияния Второзакония на Малахию — важность концепций Завета на всем протяжении этой краткой книги... Дело не только в шести прямых упоминаниях Завета (Мал 2:4, 5, 8, 10, 14; 3:1). Есть и второзаконническая лексика, связанная с Заветом («любовь», «ненависть», «отец», «сын», «проклятый», «великий царь» и т.д.), а также характерные ракурсы и темы» (ibid., 50).
- ¹³⁸ Ibid., 65.
- ¹³⁹ Ibid., 81.
- ¹⁴⁰ Hugenberg, ibid., 62, сам приводит следующие примеры: рабби Йоханан (упомянутый в Вавилонском Талмуде — Гиттин 90б); аль-Кумиси, Йефет бен Эли и ибн Эзра (который упоминает данное толкование в числе возможных).
- ¹⁴¹ Среди современных переводов, представляющих это большинство: NASB, NIV, NJB, NJPS, NLT, NRSV. Более подробный анализ текстуальных проблем Мал 2:10-16 см., например, в: Ralph Smith, *Micah-Malachi* (WBC 23; Waco, Tex.: Word, 1984), 318-325.
- ¹⁴² См., например, K&D, 10:653; Verhoef, *Haggai and Malachi*, 278. Относительно анализа и библиографии см. Hugenberg, *Marriage as a Covenant*, 64.
- ¹⁴³ Об этом говорили, например, Вильгельм Рудольф и Клеменс Лохер. Относительно анализа и библиографии см. Hugenberg, *Marriage as a Covenant*, 64.
- ¹⁴⁴ Hugenberg, ibid., отмечает, что *šānē'* как отглагольное прилагательное не засвидетельствовано больше нигде в масоретском тексте, а тезис о пропу-

щенном местоимении первого лица проблематичен, поскольку в непосредственном контексте нет других местоимений первого лица.

¹⁴⁵ HALOT 471, s.v. “ז”, смысла 6.

¹⁴⁶ По сути, таков перевод в NKJV. Ради смыслового акцента еврейский оригинал прибегает к инверсии: «...что Он ненавидит развод, говорит Яхве, Бог Израилев».

¹⁴⁷ Например, Zehnder, “A Fresh Look,” 253.

¹⁴⁸ Ibid.

¹⁴⁹ Есть версия, что здесь глагол *šānē’* («ненавидеть») отсылает к Втор 24:3, где он описывает развод мужа с женой, а потому в Мал 2:16 относится к еврейскому мужу, разводящемуся с женой, а не к Яхве, ненавидящему развод. Однако в других местах Книги Малахии *šānē’* употребляется только по отношению к Яхве (1:3), да и непосредственный контекст (2:10-16) предполагает, что субъектом глагола *šānē’* здесь является Яхве, а не еврейский муж.

¹⁵⁰ Zehnder, “A Fresh Look,” 253.

¹⁵¹ Verhoef, *Haggai and Malachi*, 280.

¹⁵² Block, “Marriage and Family in Ancient Israel,” 51-52.

¹⁵³ Walter Kaiser Jr., “Divorce in Malachi 2:10-16,” CTR 2 (1987): 73-84; Hugenberg, *Marriage as a Covenant*, 124-167. Ср. Zehnder, “A Fresh Look,” 244: «Стих гораздо богаче содержанием, если концептуально связан с рассказом Быт 1-2 о сотворении мира и понимается как дополнительная причина хранить верность “жене юности своей”».

¹⁵⁴ Kaiser, “Divorce in Malachi 2:10-16,”

¹⁵⁵ Толкователи расходятся во мнении относительно того, кто скорбит в Иер 8:18-9:22. Судя по всему, это все-таки Бог. См. убедительные аргументы в: Kathleen M. O’Connor, “The Tears of God and Divine Character in Jeremiah 2-9,” in *Troubling Jeremiah* (ed. A.R. Pete Diamond, Kathleen M. O’Connor & Louis Stulman; JSOTSup 260; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1999), 387-401. Но даже если это Иеремия, Иеремия здесь полон скорби Господней, как он полон «ярости Господней» в Иер 6:11.

Глава 10. Интим против инцеста

¹ Вопреки мнению некоторых толкователей это не означает, что сексуальные отношения между Адамом и Евой начались лишь после грехопадения и за пределами Сада. См. Nahum M. Sarna, *Genesis* (The JPS Torah Commentary; Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989), 31: «Использованная здесь еврейская конструкция передает смысла плюсквамперфекта. Имеется в виду — «раньше познал». Отсюда Раши делает вывод, что соитие имело место еще в Эдемском саду (толкование, которое находит поддержку в 3:20). Ни из чего не видно, что сексуальная активность нача-

лась вне Эдема. Тексты вроде 1 Цар 1:19 («и познал Элкана Анну, жену свою») показывают, что еврейская фраза в нашем тексте не означает, что речь идет о первом сексуальном опыте».

² См. Terence E. Fretheim, “зт,” *NIDOTTE* 2:409-14: «В широком смысле слова *уџ* означает соединиться с чем-либо... Здесь познание понимается не в узком интеллектуальном смысле, а как создание определенных отношений. Как Бог, так и люди могут быть субъектом и объектом данного глагола» (с. 410).

³ В этой связи говорят о «сексуальной интимности» (Fretheim, *ibid.*, 2:411). Среди случаев употребления глагола *уџда* применительно к сексуальной близости мужчины и женщины: Быт 4:1, 17, 25; 38:26; Суд 19:25; 1 Цар 1:19; 3 Цар 1:4.

⁴ См. Быт 19:8 и Суд 11:39 против ошибочного тезиса, что в Библии субъектом при этом глаголе могут быть только мужчины [например, Francis I. Andersen, David Noel Freedman, *Hosea: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 24A; New York: Doubleday, 1989), 284].

⁵ Sapp, *Sexuality, the Bible, and Science*, 21.

⁶ Относительно этого понятия см. Притч 2:17; ср. 16:28; 17:9; Пс 55:14 (СП 54:14).

⁷ Athalya Brenner, “On Incest,” in *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy* (ed. Athalya Brenner; FCB 6; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1994), 116.

⁸ “Laws of Hammurabi,” translated by Martha Roth, §§154-58 (COS 2.131:345; ср. ANET 172-173).

⁹ “Hittite Laws,” translated by Harry A. Hoffner Jr., §§189-190, 195 (COS 2.19: 118; ср. ANET 196).

¹⁰ Кодекс Хаммурапи § 154-158 (COS 2.131:345; ANET 172-173).

¹¹ Harry A. Hoffner Jr., “Incest, Sodomy, and Bestiality in the Ancient Near East,” in *Orient and Occident: Essays Presented to Cyrus H. Gordon on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday* (ed. Harry A. Hoffner Jr.; AOAT 22; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1973), 85-90.

¹² *Ibid.*, 12.

¹³ Если верить в историческую достоверность рассказа Бытия о начале мировой истории, можно предположить, что поначалу человеческая генетика была менее уязвима для негативных последствий инбридинга, а потому подобные отношения, видимо, не запрещались. См. O. Palmer Robertson, *The Genesis of Sex: Sexual Relationships in the First Book of the Bible* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 2002), 88: «Ответ на вопрос, откуда Каин взял жену, весьма прост: он женился на сестре. Впоследствии, из-за последствий греха, Бог запретил вступать в брак со столь близкими кровными родственниками. Однако поначалу эти принципы не действовали».

- ¹⁴ E. A. Speiser, *Genesis* (AB 1; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1964), 91–93, отмечает, что, обычай «жена-сестра» был особенно популярен у хурритов, в районе Харана, где жили Авраам и Сарра после ухода из Ура Халдейского. «В хурритском обществе узы брака считались самыми тесными и серьезными, когда жена еще и имела юридический статус сестры, независимо от реальных кровных уз. Вот почему иногда мужчина женился на девушке и одновременно объявлял ее сестрой. Это были два отдельных шага, которые фиксировались в двух разных юридических документах... Такой обычай давал приемному брату большую власть, чем та, которую он имел бы в качестве мужа. Аналогичным образом, приемная сестра получала более серьезную защиту и более высокий социальный статус» (с. 92). Это имеет значение для истории Авраама и Сарры: судя по Быт 20:12, Сарра «была дочерью Фарры, хотя и не от матери Авраама. Один лишь этот факт означает, что она имела право называться «сестрой» по законам земли, из которой Авраам ушел в Ханаан — со всеми сопутствующими гарантиями и привилегиями, которые давали эти законы» (сс. 92–93).

С точки зрения Закона Моисеева отношения Авраама и Сарры были запретными. Gershon Hepner, "Abraham's Incestuous Marriage with Sarah: A Violation of the Holiness Code," VT 53 (2003): 143–155, пытается доказать наличие в рассказе об Аврааме и Сарре (а также некоторых других рассказах Книги Бытия) аллюзии на Лев 20:17. Его вывод: «В Книге Бытия есть много аллюзий на библейские заповеди» (с. 154). Вполне возможно, однако, что зависимость идет в обратном направлении: *заповеди* содержат аллюзии на повествования. В конце концов, если следовать канонической последовательности текстов, события в Книге Бытия происходили до дарования Закона Моисеева.

- ¹⁵ James E. Miller, "Sexual Offences in Genesis," JSOT 90 (2000): 41–53.
- ¹⁶ Frederick W. Bassett, "Noah's Nakedness and the Curse of Canaan: A Case of Incest?" VT 21 (1971): 232–237.
- ¹⁷ Ibid., 232, 234.
- ¹⁸ Miller, "Sexual Offences in Genesis," 44–45.
- ¹⁹ Calum M. Carmichael, *Law, Legend, and Incest in the Bible: Leviticus 18–20* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1997), 16; ср. Miller, "Sexual Offences in Genesis," 43.
- ²⁰ Miller, "Sexual Offences in Genesis," 45.
- ²¹ Старшая дочь Лота говорит младшей: «Переспим с ним, и восставим от отца нашего племя» (Быт 19:32). А перед этим: «...нет человека на земле, который вошел бы к нам по обычаю всей земли» (Быт 19:31). Некоторые ученые делают отсюда вывод, что первоначально данный рассказ был альтернативой рассказа о Потопе: после гибели Содома и Гоморры на земле не осталось людей. Однако если рассматривать нынешний канонический текст, это ни из чего не видно, да и нужды в такой гипотезе нет. После

гибели женихов (стих 14) в Содоме женщины берут ситуацию в свои руки, чтобы родить детей. См. аналогичное объяснение в K&D, 1:152: «Они не думали, что все человечество сгинуло при катаклизме в Сиддимской долине, а лишь боялись, что отныне ни один мужчина не станет с ними связываться, сколь скоро они происходят из города, уничтоженного божественным проклятием». Впрочем, есть и другое толкование: скрываясь с отцом в пещере (стих 30) после бедствия, разрушившего пять городов, они действительно полагали, что случилась космическая катастрофа, и больше никто не выжил; см. Hoffner, "Incest, Sodomy, and Bestiality," 81.

22 Gerhard von Rad, *Genesis: A Commentary* (trans. John H. Marks; OTL; Philadelphia: Westminster, 1961), 224.

23 Miller, "Sexual Offences in Genesis," 43

24 Carol Smith, "Stories of Incest in the Hebrew Bible: Scholars Challenging Text or Text Challenging Scholars?" *Hen* 14 (1992): 236, 239. Напротив, Ilona N. Rashkow, «Daddy-Dearest and the "Invisible Spirit of Wine,"» in *Genesis* (ed. Athalya Brenner; FCB² 1; Sheffield, Eng.: Sheffield, 1998), 98-107, пыталась доказать с позиции психоанализа и вопреки прямому утверждению рассказчика, что «по-видимому, здесь всплыли подсознательные желания» (сходное понимание встречалось и у художников Возрождения).

25 Smith, "Stories of Incest," 257.

26 Числ 22:4-20; Втор 23:4 (СП 23:3); Суд 3:12-30; 11:4-33; 1 Цар 11:1-11; 2 Цар 8:2; 10:1-19; 4 Цар 3.

27 Derek Kidner, *Genesis: An Introduction and Commentary* (TOTC 1; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1967), 136. Я имею в виду основные наблюдаемые последствия и не отрицаю, что в каких-то ситуациях даже такие инцестные связи могут содействовать благу: вспомним историю с Фамарью, которая стала прародительницей давидического Мессии.

28 См., например, Miller, «Sexual Offences in Genesis," 43-44.

29 Миллер здесь несколько голословен, но потенциальный довод существует: в Лев 18 и 20 секс между свекром и невесткой отнесен к числу поступков, за которые полагается смертная казнь, а секс мужчины с женой (покойного) брата — к числу наименее серьезных сексуальных грехов (см. далее). Такое отвращение к сексу свекра с невесткой может означать, что перед нами долгая и глубокая израильская традиция, возможно восходящая ко временам патриархов или даже более ранним.

30 Miller, "Sexual Offences in Genesis," 43.

31 Ibid.

32 Отрывок Лев 18:18-24 выстроен совершенно иначе в композиционном плане. Поэтому (и по многим другим причинам) я не согласен с расхожим мнением, что Лев 18:18 продолжает тему инцеста, имея в виду случай

инцестного полигамного брака с кровными сестрами. Перед нами категорический запрет на многоженство (двоеженство). Подробнее см. главу 5 (раздел о многоженстве).

³³ Судя по всему, понятие *lāqah* («брат»), использованное в запрете на инцест в Лев 18:176, здесь указывает на брак.

³⁴ Jacob Milgrom, *Leviticus 17-22: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3a; New York: Doubleday, 2000), 1532. Мильгром документирует (с библиографией) научный диспут о том, запрещают ли эти заповеди брак или совокупление, кратко излагает доводы и четко показывает, что перед нами ситуация «и — и», а не «или — или».

³⁵ Этот стих лучше всего перевести так: «Наготы отца твоего, которая есть нагота матери твоей, не открывай». Здесь действует принцип, часто используемый в эвфемизмах: под открыванием наготы отца имеется в виду секс с его женой. (О возможных причинах данного принципа см. далее) Судя по всему, речь идет о брачном союзе с матерью после смерти отца (ее мужа) или развода с ним. Родственные узы, созданные браком, сохраняются даже после смерти супруга.

³⁶ Это относится к любой дополнительной жене отца после смерти первой жены или развода с ней.

³⁷ Некоторые толкователи считают, что фраза «нагота сестры твоей (*’erwat āḥôtkā*)» относится и к полнородной сестре, и к единокровной сестре. Однако, судя по уточняющей фразе («...дочери отца твоего *или* дочери матери твоей»), речь идет не о полнородной сестре, а о сестре единокровной и единоутробной. Если бы «дочерью отца твоего» именовалась полнородная сестра (как часто думают), заповедь не охватывала бы единокровную сестру. Стих 9 добавляет: «...родившейся в доме (*mōledet bayit*) или вне дома (*mōledet hûš*)». Слово *mōledet* представляет собой отглагольное существительное и означает «семью», как в Быт 12:1 и 24:4. Смысл состоит в том, что связь с единокровной сестрой запрещена независимо от того, является ли она членом семьи.

³⁸ Это следует принципу, изложенному в стихе 7: под открыванием наготы мужчины имеется в виду секс с его женой (см. главу 1 прим. 35). Судя по всему, речь идет о браке с тетей по отцу после смерти ее первого мужа (или развода с ним). Тот же принцип сохраняется в последующих стихах в связи с невесткой и ятровкой: запрещенный союз предполагает ситуацию после смерти первого мужа или развода с ним. Как мы уже сказали, родственные узы, созданные браком, сохраняются даже после смерти супруга или развода с ним.

³⁹ Скорее всего речь идет не о многоженстве, а о браке с женщиной (которая уже была ранее замужем, и чей муж умер или развелся с ней), а затем браке с ее дочерью (от первого брака) после смерти этой женщины или развода с ней.

- ⁴⁰ Gordon J. Wenham, *Leviticus* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 255. Как мы уже говорили в главе 4, формально глава Лев 18 обращена к мужчине, но в реальности она адресована и женщинам тоже (как и седьмая заповедь Исх 20, которую она разъясняет). Поэтому каждый из вышеназванных запретов имеет свой эквивалент для женщин.
- ⁴¹ *Ibid.*, 255.
- ⁴² Как мы уже сказали, внебиблейские ближневосточные законы запрещали этот вид инцеста. Тирца Мичем подытоживает положение дел и ставит вопрос ребром: «Если посмотреть правде в глаза и учесть как минимум нынешнюю статистику, инцест между дочерью и отцом не только существует, но и наиболее распространен из всех видов инцеста. Поэтому можно спросить: как получилось, что в список запрещенных видов инцеста не вошла связь между отцом и дочерью?» [Tirzah Meacham, “The Missing Daughter: Leviticus 18 and 20,” *ZAW* 109 (1997): 254-255].
- ⁴³ Краткий обзор мнений см. в: *ibid.*, 254-256.
- ⁴⁴ См., например, Ephraim Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws: With Special References to General Semitic Laws and Customs* (New York: Longmans, 1944), 191-192; Arie Noordtzi, *Leviticus* (trans. Raymond Togtman; BSC; Grand Rapids: Zondervan, 1982), 185. Однако тогда получается, что запрет пропустили не только редакторы, но и библейские авторы. Более того, гипотеза не объясняет пропуск в Лев 20, где нельзя предположить гаплографию.
- ⁴⁵ См., например, Stephen F. Bigger, “The Family Laws of Leviticus 18 in Their Setting,” *JBL* 98 (1979): 187-203; K. Elliger, “Das Gesetz Leviticus 18,” *ZAW* 26 (1955): 1-7. Эта гипотеза не объясняет, почему редактор пропустил запрет на связь с дочерью, а не на связь с кем-либо из более дальних родственников.
- ⁴⁶ Так думали иудейские мудрецы. Meacham, “The Missing Daughter,” 255, упоминает четыре основные попытки вывести запрет на данный вид инцеста: (1) из Лев 18:17 («наготы жены и дочери ее не открывай»), хотя еврейский оригинал не предполагает биологической связи между мужчиной и дочерью; (2) с помощью правила *qal wāḥdmer* (довода от меньшего основания к большему) применительно к 18:10 — если уж с внучкой вступать в связь нельзя, то тем более нельзя вступать в связь с дочерью (но это применялось только к дочери, рожденной изнасилованной женщиной); (3) через параллелизм между 18:17 («...дочери сына ее и дочери дочери ее») и 18:10 («...дочери сына твоего или дочери дочери твоей»), хотя и это ограничивалось случаями изнасилования; (4) из 19:29 («не оскверняй дочери твоей, допуская ее до блуда»), хотя здесь речь идет не об инцесте между отцом и дочерью, а о запрете делать дочь проституткой.
- ⁴⁷ См. Robin Fox, *Kinship and Marriage: An Anthropological Perspective* (Harmondsworth, Eng.: Penguin, 1967), 71.

- ⁴⁸ Susan Rattray, "Marriage Rules, Kinship Terms, and Family Structure in the Bible," in *SBL Seminar Papers*, 1987 (SBLSP 26; Atlanta: Scholars Press, 1987): 537-544. Milgrom, *Leviticus* 17-22, 1527-1529, убежден, что Рэттрей «убедительно объяснила мнимый пропуск родной сестры и особенно дочери в списке» (с. 1527). Madeline G. McClenney-Sadler, "Re-covering the Daughter's Nakedness: A Formal Analysis of Israelite Kinship Terminology and the Internal Logic of Leviticus 18" (PhD diss., Duke University, 2001), согласна с Рэттрей, что Лев 18:6 включает дочь, но думает, что стих 17 снова упоминает о дочери (сс. 140-143, 156-157). В принципе, стих 17 может содержать запрет на секс мужчины со своей дочерью, но здесь доводы не столь сильны, как в случае со стиха 6.
- ⁴⁹ Rattray, "Marriage Rules," 542, п. 24, отмечает, что обе фразы также указывают на «ближайшего родственника» (с уточняющей фразой «из его рода», *mimmšpatô*) в Лев 25:49 и Числ 27:11.
- ⁵⁰ Ibid., 542.
- ⁵¹ Milgrom, *Leviticus* 17-22, следуя: Fred L. Horton, "Form and Structure in Laws Relating to Women: Leviticus 18:6-18," in *SBL Seminar Papers*, 1973 (SBLSP 1; Missoula, Mont.: Scholars Press, 1973), 29-31; John E. Hartley, *Leviticus* (WBC 4; Waco, Tex.: Word Books, 1992), 287.
- ⁵² Milgrom, *Leviticus* 17-22, 1529-1530.
- ⁵³ См. Wenham, *Leviticus*, 254.
- ⁵⁴ Rattray, "Marriage Rules," 542. Рэттрей включает также стих 18, но, как я попытался показать, этот стих начинает другую часть главы и касается двоеженства, а не инцеста.
- ⁵⁵ Meacham, "The Missing Daughter," 254, классифицирует эти четыре поколения: «(1) поколение отца — мать, мачеха, тетя по отцовской линии, тетя по материнской линии, тетя по отцу через брак, женщина и ее мать; (2) поколение адресата — единокровная сестра, единокровная сестра, дочь жены отца, ятровка, женщина и ее дочь или женщина и ее мать; (3) поколение детей — невестка, женщина и ее дочь; (4) поколение внуков — внучка, дочь сына жены, дочь дочери жены».
- ⁵⁶ Milgrom, *Leviticus* 17-22, 1526. Анализ Мильгрорма охватывает всю главу, причем в стихе 18 он видит запрет одного из видов инцеста. Однако, как мы показали в главе 5, стих 18 начинает новый раздел и запрещает многоженство, а не инцест. См. также анализ запретов Лев 18 на инцест в: Clenney-Sadler, "Re-Covering the Daughter's Nakedness," *passim*, где сделана попытка доказать, что «система родства в древнем Израиле была обычной гавайской» (с. v.) и что внутренняя логика Лев 18 такова: «Запрещаются сексуальные отношения между (1) «я» и его близкими родственниками (стихи 7-11); (2) «я» и близкими родственниками его близких родственников (стихи 12-16); (3) «я» и двумя людьми, которые являются близкими

родственниками друг другу (стихи 17–18)» (с. 194). Опять же я согласен со всем, кроме интерпретации стиха 18.

⁵⁷ Rattray, “Marriage Rules,” 543. Milgrom, *Leviticus* 17–22, 1742, отмечает различия в композиции Лев 18 и Лев 20. Глава Лев 18 структурирована по семейным отношениям, которые идут от самых тесных до самых дальних, и от инцестных связей к запретному сексу с чужими людьми. Структурирующий принцип в Лев 20 — наказания, от самых суровых к самым мягким. Поэтому сначала упомянуты наиболее тяжкие сексуальные преступления (инцест с матерью и дочерью, супружеская измена, содомия и скотоложство), потом все преступления, наказываемые через *kārēt*, и, наконец, преступления, наказываемые бесплодием. Таким образом, в Лев 20 наказания за инцест смешаны с наказаниями за другие преступления равной степени тяжести.

⁵⁸ См. главу 4. Ср. Milgrom, *Leviticus* 17–22, 1458, 1758; idem, *Leviticus* 1–16: *A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3-New York: Doubleday, 1991), 457–461.

⁵⁹ Понятие *zimmā* («нечестие», «дурное дело», «разврат») «обычно описывает действия постыдные и мерзкие в глазах Бога... Это слово встречается несколько раз в декларативной формуле, которой некоторые сексуальные отношения объявляются великой скверной... Подобные развратные действия... настолько осквернили Землю Обетованную, что она исторгла жителей» (John E. Hartley, “זִמָּה,” *NIDOTTE* 1:1113). Ср. S. Steingrimmson, “זִמָּה *zmm*,” *TDOT* 4:89, который насчитывает 22 случая употребления слова *zimmā* в ВЗ со значением «нечестие», «разврат».

⁶⁰ Опять-таки, скорее всего, речь идет не о многоженстве, а о браке с тещей после того, как жена умерла или с ней произошел развод. Родственные узы, созданные браком, сохраняются даже по окончании этого брака. Близкая родственница жены остается близкой родственницей мужчины. Milgrom, *Leviticus* 17–22, 1754.

⁶² Ibid.

⁶³ Ibid., 1757; относительно дальнейшего анализа см. 1488–1490.

⁶⁴ См. ibid. относительно значения данного слова и обоснования традиционного перевода.

⁶⁵ В. Т. Моэд Катан 28а; цит. в: Milgrom, *Leviticus* 17–22, 1758. Другая версия Мильгрона неубедительна: будто в случае с *kārēt* «не только род иссякает, но человек лишается возможности присоединиться к предкам». Напротив, в случае с *‘ārīrīm* человек «присоединяется к предкам — но какое благо ему от этого?» (риторический вопрос Мильгрона). Однако если так, получается, что по большому счету разницы между наказаниями нет!

⁶⁶ Milgrom, ibid., 1545, также всерьез считается с возможностью, что Лев 18:16 и 20:21 содержат правило, а Втор 25:5–10 — исключение. Однако, на мой взгляд, он не сделал должных выводов из слова *niddā*, вопреки

свидетельству древних еврейских источников, которые сам же цитирует (с. 1758) — см. Сифра, парашат Кедошим, перек 12:7; ибн Эзра. Мои более подробные соображения на сей счет см. в следующей главе.

⁶⁷ Jonathan R. Ziskind, "Legal Rules on Incest in the Ancient Near East," *RIDA* 35 (1988); cp. idem "The Missing Daughter in Leviticus xviii," *VT* (1996): 128-129. Вопрос о том, была ли данная «реформа» попыткой улучшить тогдашние законы (как думают Зискинд и Мильтром), увел бы нас в сторону от анализа текста в его окончательной форме.

⁶⁸ Яркий пример долгосрочных последствий тесного инбридинга — самаряне в Израиле. Сейчас их осталось около 600 человек (см. www.the-samaritans.com), а потому инбридинг весьма распространен. Однако это очень отрицательно сказывается на их физическом и психологическом здоровье. См. R.K. Harrison, *Leviticus: An Introduction and Commentary* (TOTC 3; Downers Grove, Ill.: Intervarsity, 1980), 189 (и цитируемые им научные источники) относительно других работ, показывающих, что «инбридинг ведет к увеличению конгенитальных мальформаций и перинатальной смертности», причем «чем больше степень родства между партнерами по браку, тем чаще встречаются вредные и летальные гены».

⁶⁹ Robert A.J. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice: Texts and Hermeneutics* (Nashville: Abingdon, 2001), 137.

⁷⁰ Harrison, *Leviticus*, 186.

⁷¹ Hoffner, "Incest, Sodomy, and Bestiality," 83.

⁷² Некоторые ученые считают, что инцестом была связь Давида с его сводной сестрой Авигаиль. См., например, Jon D. Levenson & Baruch Halpern, "The Political Import of David's Marriages," *JBL* 99 (1980): 507-518; Hepner, "Abraham's Incestuous Marriage," 153. Однако эта теория связана с гипотетической реконструкцией еврейского текста: будто бы поздние редакторы решили умолчать об инцестной связи. Сами же Левенсон и Хальперн признают, что их выводы «весьма гипотетичны... спекулятивны и, вполне возможно, ошибочны» (с. 507-508). Такие умозрительные построения находятся вне нашего внимания, ибо мы занимаемся текстом в его каноническом виде. Если же говорить о тексте в его каноническом виде, имя Авигаиль носят в Библии две женщины. Одна из них сначала была женой Навала, а потом вышла замуж за Давида [1 Цар 25; 27:3; 30:5, 18; 2 Цар 2:2-3 (= 1 Пар 3:1)]. Другая — сестра Давида (1 Пар 2:16-17; 2 Цар 17:25), но в инцестной связи с Давидом не состояла. Правдоподобное объяснение кажущегося противоречия в библейском тексте относительно отца второй из вышеназванных женщин, см. в: Edward Mack, "Abigail," *ISBE* 1:7-8.

⁷³ Большинство критических/феминистских авторов отрицают тему инцеста в этом отрывке, ибо, с их точки зрения, 1-2 Книги Царств написаны раньше Пятикнижия. Однако как минимум одна критическая исследо-

вательница пытается доказать, что последний редактор тесно увязывал данный рассказ с Пятикнижием и что указания на инцест вполне могут присутствовать: Pamela Tamarkin Reis, «Cupidity and Stupidity: Woman's Agency and the "Rape" of Tamar,» JNES 25 (1997): 43–60. К сожалению, ее работу портит убеждение, что этот инцест был сексом по согласию, а не изнасилованием.

- ⁷⁴ Hilary B. Lipka, «"Such a Thing Is Not Done in Israel": The Construction of Sexual Transgression in the Hebrew Bible» (PhD diss., Brandeis University, 2004), 275–280, видит ситуацию иначе. С точки зрения Липки, дело вообще не в инцесте, ведь отвергая посягательства Амнона, Фамарь об этом даже не упоминает. Дело в другом: считалось, что брат должен оберегать целомудрие сестры и давать отпор любым сексуальным поползновениям в ее адрес. (Поэтому рассказ и подчеркивает их братско-сестринские узы.) Однако случается трагедия: брат Фамари не только не защищает, но даже насилует ее.

Я все-таки думаю, что в рассказе подчеркивается не только аспект изнасилования, но и аспект инцеста. Однако объяснение Липки нельзя полностью сбрасывать со счета. Kenneth A. Stone, *Sex, Honor, and Power in the Deuteronomistic History* (JSOTSup 234; Sheffield, Eng.: JSOT Press, 1996), 107, также считает, что упоминание о братско-сестринских отношениях намекает на долг брата защищать целомудрие сестры, но не исключает и намек на инцест: «Судя по всему, «инцест» здесь не главная сексуальная проблема, но инцестные отношения могли усугубить и без того сложную ситуацию, а именно изнасилование сестры другого мужчины».

- ⁷⁵ BDB 810; ср. HALOT 927. В этом стихе я отделяю объяснение, что для Амнона отношения с Фамарью были невозможными/неуместными, от утверждения, что Фамарь была еще девушкой. У него были руки связаны лишь в том случае, если она была не просто девушкой, а его сестрой (в противном случае он мог бы за ней поухаживать). Lipka, «"Such a Thing Is Not Done in Israel",» 278, вместе с рядом других толкователей, переводит *rā'îlā'* в нифале как «(казалось) трудным»: Амнону было трудно остаться наедине с сестрой, ибо ее защищал стражник, а также Авессалом, ее полнородный брат. Тогда получается, что Аммон изначально был нацелен не на ухаживание за сестрой, а лишь на секс с ней. Такое объяснение правдоподобно, но менее вероятно.

- ⁷⁶ BDB 614.

- ⁷⁷ Многие критические исследователи полагают, что релевантная заповедь Пятикнижия появилась позднее, чем рассказ о данном инциденте. Однако даже с этой точки зрения левитские установления, касающиеся инцеста, вполне могли действовать во времена Фамари. Здесь же мы пытаемся понять текст в его окончательной форме и с учетом остальных книг канона.

- ⁷⁸ Мне не удалось обнаружить упоминаний об инцесте в разделе Писаний.

- ⁷⁹ Об этих страданиях, и о том, как правильно использовать Библию для исцеления, см., например, Catherine Clark Kroeger & James R. Beck, eds., *Women, Abuse, and the Bible: How Scripture Can Be Used to Hurt or to Heal* (Grand Rapids: Baker, 1996), passim. Ср. Peter Rutter, *Sex in the Forbidden Zone: When Men in Power – Therapists, Doctors, Clergy, Teachers, and Others – Betray Women’s Trust* (Los Angeles: Jeremy P. Tarcher, 1989).

Глава 11. Деторождение против проблем/искажений (бездетность, внебрачные дети, аборты)

- ¹ Обоснование мессианского истолкования Быт 3:15 см. особенно в: Afolarin Ojewole, “The Seed in Gen 3:15: An Exegetical and Intertextual Study” (PhD diss., Andrews University, 2002), passim. Слова Евы в Быт 4:1 можно перевести следующим образом: «Приобрела я человека – и даже Господа!» Лингвистическое обоснование данного перевода см. в: Walter C. Kaiser, Jr., *Toward an Old Testament Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1978), 37, 79. Ср. Быт 36:24, где встречается схожая грамматическая конструкция: второе прямое дополнение (имя собственное) в аппозиции к первому (имени нарицательному). На мой взгляд, неубедительна современная феминистская/деконструктивистская интерпретация, согласно которой Ева здесь «экспансивно» радуется своему сотворчеству («с Яхве я создала человека») и «иронически» замечает мужу: «Говоришь, ты создал женщину («ишá»)? А я создала мужчину («иш»)!» [Mark G. Brett, *Genesis: Procreation and the Politics of Identity* (Old Testament Readings; London: Routledge, 2000), 27, 30]. Ср. Ilana Pardes, “Beyond Genesis 3: The Politics of Maternal Naming,” in *A Feminist Companion to Genesis* (ed. Athalya Brenner; FCB 2; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1993), 178–193.
- ² Быт 4:1–3, 25; ср. 5:3. Об этих стихах и мотиве мессианского «семени» в ВЗ см. особенно Ojewole, “The Seed in Gen 3:15,” 251–351.
- ³ Обоснование параллелей между первым Адамом в раю и Ноем как «новым Адамом» в послепотопном «новом творении» см. в: Warren Austin Gage, *The Gospel of Genesis: Studies in Protology and Eschatology* (Winona Lake, Ind.: Carpenter Books, 1984), 7–16.
- ⁴ Отметим следующие примеры образов, связанных с родовыми муками и деторождением, у Пророков: Ис 13:8; 21:3; 26:17; 42:14; 66:6–7; Иер 4:31; 6:24; 13:21; 20:14–18; 22:23; 30:6; 48:41; 49:22, 24; 50:43; Ос 13:13; Мих 4:9–10.
- ⁵ Например, Быт 12:2; 13:16; 15:4–5; 17:2–8, 20; 22:16–18; 26:3–4; 28:3–4; 35:11–12; 48:4. Обзор обетования о «потомстве» в Пятикнижии и других текстах ВЗ см. особенно в: Thomas Edward McComiskey, *The Covenants of Promise: A Theology of the Old Testament Covenants* (Grand Rapids: Baker, 1985), 17–38.
- ⁶ Piper, *The Biblical View of Sex and Marriage*, 33.

- ⁷ L.L. Walker, "Barren, Barrenness," ZPEB 1:479, но без опоры на Библию.
- ⁸ См. обсуждение этого последовательного употребления в: Ojewole, "The Seed in Gen 3:15," 191-194; cp. Jack Collins, "A Syntactical Note (Genesis 3:15): Is the Woman's Seed Singular or Plural?" *ТынБул* 48 (1997): 143. Отметим, что стих, который идет сразу после, представляет собой мессианское обетование: «И благословятся в семени твоём все народы земли» (Быт 22:18); именно эти слова апостол Павел цитирует в Гал 3:8 как благовестие о Христе. Судя по тому, что Павел относил Быт 22 не к «потомкам», а к «потомку», он явно знал о сужении от «потомков» до «потомка» и ориентировался именно на буквальный смысл («пшат») еврейского текста, а не выстраивал мицраш, проецируя на текст свои ожидания. Подробнее см. C. John Collins, *Genesis 1-4: A Linguistic, Literary, and Theological Commentary* (Phillipsburg, N.J.: P&R Publishing, 2006), 178-180; idem, "Galatians 3:16: What Kind of Exegete Was Paul?" *ТынБул* 54, no. 1 (2003): 75-86; Jo Ann Davidson, "Abraham, Akedah, and Atonement," in *Creation, Life, and Hope: Essays in Honor of Jacques B. Doukhan* (ed. Jiří Moskala; Berrien Springs, Mich.: Old Testament Department, Seventh-day Adventist Theological Seminary, Andrews University, 2000), 69-71; Richard M. Davidson, *JATS* 5, no. 1 (1994): 30-31.
- ⁹ Обзор теорий о происхождении практики обрезания на древнем Ближнем Востоке, см. в: Michael V. Fox, "The Sign of the Covenant: Circumcision in the Light of the Priestly 'ôt Etiologies," *RB* 81 (1974): 557-596; Erich Isaac, "Circumcision as a Covenant Rite," *Anthropos* 59 (1964): 444-456; T. Lewis & C. E. Armerding, "Circumcision," *ISBE* 1:701-702; Charles Weiss, "Motives for Male Circumcision among Pre-literate and Literate People," *Journal of Sex Research* 2 (1966): 76-84.

На древнем Ближнем Востоке обрезание практиковали западносемитские народы Сиро-Палестины (евреи, моавитяне, аммонитяне, эдомитяне), но не восточные семиты Месопотамии (авассирийцы). Не было его у филистимлян в Ханаане и (впоследствии) у греков. В Египте обрезывались представители высшего (особенно жреческого) класса, но иначе, чем западносемитские народы: крайняя плоть надрезалась и свободно повисала, а не удалялась полностью. Более подробный анализ и библиографию см. особенно в: David L. Gollaher, *Circumcision: A History of the World's Most Controversial Surgery* (New York: Basic Books, 2000); Robert G. Hall, "Circumcision," *ABD* 1:1025-1031; Jack M. Sasson, "Circumcision in the Ancient Near East," *JBL* 85 (1966): 473-476. Есть попытка доказать, на основании библейских и внебиблейских данных, что, хотя обрезание через удаление крайней плоти было известно за пределами Израиля «начиная со среднего бронзового века (2000 год до н.э.) и до раннего римского периода (125 год н.э.) — приблизительно время библейского Израиля — только лишь Израиль удалял крайнюю плоть» [Jason S. Derouchie, "Circumcision

in the Hebrew Bible and Targums: Theology, Rhetoric, and the Handling of Metaphor,” BBR 14 (2004): 187]. В свете Иер 9:24-25 (СП 9:25-26) автор последнего исследования высказывает мысль, что западносемитские соседи Израиля, подобно египтянам, практиковали надрезание, а не удаление крайней плоти (с. 188).

¹⁰ Leslie C. Allen, “Circumcision,” NIDOTTE 4:374.

¹¹ Ср. 17:13: «И будет завет Мой на теле вашем заветом вечным». Обзор происхождения, практики и значения обрезания в Пятикнижии и других текстах см. особенно в: Paul R. Williamson, “Circumcision,” DOTP 122-125. См. также Andreas Blaschke, *Beschneidung: Zeugnisse der Bibel und verwandter Texte* (Texte und Arbeiten zum neutestamentlicher Zeitalter 28; Tübingen: Francke, 1998); Klaus Gründwaldt, *Exil und Identität: Beschneidung, Passa, und Sabbat in der Presterschrift* (BBB 85; Frankfurt am Main: Anton Hain, 1992).

¹² Theodore Gaster, *The Holy and the Profane: Evolution of Jewish Folkways* (New York: W. Sloane Associates, 1955), 53.

¹³ William H. Propp, “Circumcision: The Private Sign of the Covenant,” *BibRev* 20, no. 4 (August 2004): 25.

¹⁴ Meredith G. Kline, *By Oath Consigned* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), 39-49, 86-89.

¹⁵ Jack Miles, *God: A Biography* (London: Simon & Schuster, 1995), 53, 90.

¹⁶ Подробнее об этом эпизоде (включая библиографию) см. главу 6, в связи с характеристикой Циппоры.

¹⁷ John Goldingay, “The Significance of Circumcision,” JSOT 88 (2000): 16.

¹⁸ Об этой повествовательной стратегии см.: Mary J. Evans, “The Invisibility of Women: An Investigation of a Possible Blind Spot for Biblical Commentators,” CBREJ 122 (1990): 37-38.

¹⁹ О «необрезанных» филистимлянах см. Суд 14:3; 15:18; 1 Цар 14:6; 17:26, 36; 18:25, 27; 31:4; 2 Цар 1:20; 3:14; 1 Пар 10:4. О других народах см. Ис 52:1; Иер 9:24-25 (СП 9:25-26); Иез 28:10; 31:18; 32:19, 21, 24-30, 32.

²⁰ См. особенно Roy B. Zuck, *Precious in His Sight: Childhood and Children in the Bible* (Grand Rapids: Baker, 1996).

²¹ Обзор этого мотива см. в: Derek Kidner, *The Proverbs: An Introduction and Commentary* (TOTC 15; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1964), 50-52.

²² Быт 11:30; 25:21; 29:31; Исх 23:26; Втор 7:14 (единственный раз в мужском роде, имея в виду мужское бесплодие); Суд 13:2-3; 1 Цар 2:5; Ис 54:1; Пс 113:9 (СП 112:9); Иов 24:21.

²³ Быт 15:2; Лев 20:20-21; Иер 22:30.

²⁴ Ис 49:21; Иов 3:7; 15:34; 30:3.

²⁵ Быт 27:45; 43:14; 1 Цар 15:33; Ис 49:21.

²⁶ Быт 42:36; Исх 23:26; Лев 26:22; Втор 32:25; 1 Цар 15:33; 4 Цар 2:19-21; Иер 15:7; Иез 5:17; 14:15; 36:12-14; Ос 9:14; Плач 1:20.

²⁷ Прилагательное *šakkûl*, «бездетный» (2 Цар 17:8; Иер 18:21; Ос 13:8; Притч 17:12; Песн 4:2; 6:6); прилагательное *šākûl*, «лишенный детей» (Ис 49:21); существительное *šēkôl*, «бездетный», «обесчадевший» (Ис 47:8-9; Пс 35:12 [СП 34:12]); существительное *šikkulîm*, «потеря (детей)» (Ис 49:20).

²⁸ Сарра — Быт 11:30; 21:1-2; Ревекка — Быт 25:21; Лия — Быт 29:32-33; Рахиль — Быт 29:31; 30:1-2, 22.

²⁹ Robert Alter, "Biblical Type-Scenes and the Uses of Convention," *Critical Inquiry* (1978): 355-368; idem, "How Convention Helps Us Read: The Case of the Bible's Annunciation Type-Scene," *Proof 3* (1983): 115-130; ср. James G. Williams, "The Beautiful and the Barren: Conventions in Biblical Type-Scenes," *JSTOT* 17 (1980): 107-119. Ср. Susan Ackerman, "Child Sacrifice: Returning God's Gift," *BRev* 9, no. 3 (1993): 20-28, 56, которая добавляет четвертый элемент: обещанный ребенок после своего рождения переживает угрозу своей жизни.

Анализировать типовые сцены полезно, но я не согласен с базовой предпосылкой вышеупомянутых анализов: будто бы типовая сцена есть лишь литературная условность, не основанная или почти не основанная на исторических фактах. Не отрицая литературного гения рассказчика, который создал художественные и богословские шедевры, я вижу в этих рассказах не литературную условность, а реальный ход истории спасения. Анализ мотива бесплодия в Писании и более поздних иудейских мидрашах на библейские тексты см. особенно в: Mary Callaway, *Sing, O Barren One: A Study in Comparative Midrash* (SBLDS 91; Atlanta: Scholars Press, 1986). Более популярный и гомилетический рассказ о бесплодии в Библии (в частности, в Книге Бытия) см. в: Frank Damazio, *From Barrenness to Fruitfulness* (Ventura, Calif.: Regal Books, 1998), 63-107 — о женах патриархов.

³⁰ См. "The Laws of Hammurabi," §146, translated by Martha Roth (COS 2.131:345; ср. ANET 172); и особенно параллели из Нузи, относительно которых см. E. A. Speiser, *Genesis* (AB 1; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1964), 120-121. Яхве хочет, чтобы основная линия пошла не через усыновленного или суррогатного сына, а через сына по обетованию (Исаака). Однако это не означает, что усыновление как таковое противно Богу. Как ясно из раздела Писаний (особенно Псалма 2), сам Яхве «усыновляет» давидического царя.

³¹ Donald B. Sharp, "On the Motherhood of Sarah: A Yahwistic Theological Comment," *IBS* 20 (1998): 14. Шарп согласен с критическими предпосылками документарной гипотезы относительно «Яхвиста», но тонко отмечает (сс. 2-14), что рассказ о Сарре содержит полемику с ханаанейскими культами плодородия.

³² См. Miriam Tadmor, "Female Cult Figurines in Late Canaan and Early Israel: Archaeological Evidence," in *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays* (ed. Tomoo Ishida; Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1982); Judith

M. Hadley, *The Cult of Asherah and Judah: Evidence for a Hebrew Goddess* (New York: Cambridge University Press, 2000), 188–205.

33 См. Damazio, *Barrenness to Fruitfulness*, 109–132.

34 См., например, Иер 15:7; Иез 5:17; Ос 9:14; ср. Плач 1:20.

35 См., например, Lilian R. Klein, “Michal, the Barren Wife,” in *Samuel and Kings* (ed. Athalya Brenner; FCB² 7; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 2000), 37–46.

36 См., например, Ис 49:20–21; Иез 36:12–14.

37 См. кодекс Хаммурапи §§170–171, 185–193 (COS 2.121:346–348; ANET 173–175); “The Laws of Eshnunna,” §35, translated by Martha Roth (COS 2.130:334; ср. ANET 162); “The Middle Assyrian Laws,” A§28, translated by Martha Roth (COS 2.132:356; ср. ANET 182); спорные случаи — “The Middle Assyrian Laws,” A§41 (COS 2.132:358; ср. ANET 183); “The Laws of Lipit-Ishtar,” §27, translated by Martha Roth (COS 2.154:413; ср. ANET 160).

38 О старовавилонских текстах см. Elizabeth C. Stone & David L. Owen, *Adoption in Old Babylonian Nippur and the Archive of Mannum-mešu-lissur* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1991); Maria de J. Ellis, “An Old Babylonian Adoption Contract from Tell Harmal,” JCS 27 (1975): 130–151. Относительно текстов из Нузи см. E. A. Speiser, “New Kirkuk Documents Relating to Family Laws,” AASOR 10 (1930): 1–73; E. M. Cassin, *L’adoption à Nuzi* (Paris: Adrien-Maisseuneuve, 1938); B. L. Eichler, “Nuzi and the Bible: A Retrospective,” in DUMU-E2-DUB-BA-A: *Studies in Honor of Åke W. Sjöberg* (ed. Hermann Behrens, Darlene Loding & Martha T. Roth; Philadelphia: Babylonian Section, University Museum, 1989), 107–119.

39 Дополнительные клинописные источники см. в: Frederick W. Knobloch, “Adoption,” ABD 1:76–79. Среди них — «легенда о Сагроне» (ANET 119), лексические серии *ana ittišu* [см. Benno Landsberger, *Die Serie ana ittišu* (vol. 1 of *Materialien zum sumerischen Lexikon*; ed. Benno Landsberger; Rome: Pontificium Institutum Biblicum, 1937–)], а также записи судебных процессов, связанных с опекой и/или правами наследия.

40 Относительно возможного примера усыновления см. «Рассказ Синухета» (ANET 19–20), который описывает усыновление в Сиро-Палестине. См. также рассказ о «необычном усыновлении» (около 1100 года до н.э.), где жену усыновил ее бездетный муж в качестве дочери и наследницы [Thomas L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham* (BZAW 133; Berlin: de Gruyter, 1974), 229; A. H. Gardiner, “Adoption Extraordinary,” JEA 26 (1940): 23–27]. См. также Schafik Allam, “De l’adoption en Egypte pharaonique,” *OrAnt* 11 (1972): 277–295. Записи о еврейских усыновлениях в Элефantine V века до н.э. включают арамейский папирус, в котором говорится об усыновлении/освобождении еврейского раба [Emil G. H. Kraeling, ed., *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri* (New Haven: Yale University Press, 1953), 224–31 (папирус 8)].

- ⁴¹ Knobloch, "Adoption," 1:79, кратко излагает основные элементы контракта. «Табличка об усыновлении» упоминается в среднеассирийских законах (A §28).
- ⁴² См. Victor H. Matthews, "Marriage and Family in the Ancient Near East," in *Marriage and Family in the Biblical World* (ed. Ken M. Campbell; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2003), 20 (и источники, цитируемые в примечаниях). Ср. примеры в: Stone and Owen, *Adoption in Old Babylonian Nippur*, 38–42.
- ⁴³ Ср. перевод §185 кодекса Хаммурапи в: Meir Malul, "Adoption of Foundlings in the Bible and Mesopotamian Documents: A Study of Some Legal Metaphors in Ezekiel 16–17," *JSOT* 46 (1990): 106: «Если человек усыновил младенца, который еще находится в своей амниотической жидкости, и вырастил его, этого приемного ребенка нельзя оспаривать по иску». Малул подытоживает ситуацию с усыновлением подкидышей, как ее можно понять на основе этого и других старовавилонских документов: «Когда юридический документ сообщает об усыновлении младенца, еще находящегося в амниотической жидкости и крови, он объясняет, что такой ребенок брошен родителем вскоре после рождения. Любой человек, который усыновляет его в таком состоянии, имеет полные права на него, ибо считается, что усыновитель взял бесхозного ребенка. Биологические родители больше не имеют права отобрать его у усыновителя по иску» (с.с. 109–110).
- ⁴⁴ Ср. *ibid.*, 106–110. Легенды гласят, что найденным и приемным был Саргон Аккадский (*ANET* 119).
- ⁴⁵ Malul, "Adoption of Foundlings," 111 (см. 97–112 относительно подробно-го обсуждения образа адаптации в данном отрывке).
- ⁴⁶ Яхве хочет, чтобы основная линия потомков Авраама продолжилась через сына по обетованию (т.е. Исаака), а не сына приемного или суррогатного. Однако это не означает, что обычай усыновления как таковой противен Богу.
- ⁴⁷ См. E. A. Speiser, "Notes to Recently Published Nuzi Texts," *JAOS* 55 (1935): 435–436; Cyrus H. Gordon, "Biblical Customs and the Nuzi Tablets," *BA* 3 (1940): 2–3.
- ⁴⁸ Knobloch, "Adoption," 1:77.
- ⁴⁹ Относительно клинописных источников этих выражений (и шумерских эквивалентов, где это применимо), см. Shalom M. Paul, "Adoption Formulae: A Study of Cuneiform and Biblical Legal Clauses," *Maarav* 2 (1979–1980): 180–181.
- ⁵⁰ Клинописные источники этих формулировок см. в: *ibid.*, 179–180.
- ⁵¹ Sohn, "I will Be Your God and You Will Be My People," 371.
- ⁵² D. J. Wiseman, *The Alalakh Tablets* (OPBIAA; London: British Institute of Archaeology at Ankara, 1953), 16:3; см. Paul, "Adoption Formulae," 179–181.

- ⁵³ Knobloch, "Adoption," 1:77-78, приводит другие возможные примеры: дети суррогатных матерей для Сарры, Рахили и Лии (Быт 16:1-4; 30:1-13); Иаков (Быт 29-31); дети чужеземных жен во времена Ездры (Ездр 10:44); внуки Иакова (Быт 48:5-6); Иосиф (Быт 50:23); Ноеминь (Руфь 4:16-17); незаконнорожденный сын Иеффай (Суд 11:1-2); Иарха (1 Пар 2:34-35) и Верзеллий (Ездр 2:61; Неем 7:63). Thomas Rees, "Adoption," ISBE 1:53, упоминает дополнительный пример из Египта: Генуват (3 Цар 11:20). Однако все эти примеры — не без натяжек. Victor P. Hamilton, "Adoption," NIDOTTE 4:363, отмечает, что гипотетические случаи усыновления в ВЗ «могут включать лишь вопросы наследства и не представлять собой адаптацию в полном смысле слова».
- ⁵⁴ Hamilton, "Adoption," NIDOTTE 4:363, сомневается, что адаптацией можно считать даже случаи с Моисеем и Есфирью: может быть, они ближе к тому, что мы называем патронажным воспитанием.
- ⁵⁵ Например, H. Donner, "Adoption oder Legitimation? Erwägungen zur Adoption im Alten Testament auf dem Hintergrund der altorientalischen Rechte," *OrAnt* 8 (1969): 87-119.
- ⁵⁶ Daniel I. Block, "Marriage and Family in Ancient Israel," in *Marriage and Family in the Biblical World* (ed. Ken M. Campbell: Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2003), 88.
- ⁵⁷ Knobloch, "Adoption," 1:79, приводит еще один аргумент: «Судя по отсутствию адаптации в послебиблейском еврейском праве, она не была распространенным явлением в Израиле, во всяком случае в более поздние периоды».
- ⁵⁸ Hamilton, NIDOTTE 4:363. Knobloch, "Adoption," 1:79, выдвигает другие возможные объяснения: «важность кровного родства для евреев... вера в то, что плодovitость и бесплодие отражают волю Божию, и не надо пытаться обойти ее через адаптацию».
- ⁵⁹ Вавилонское право не знало левиратных браков, а проблема бездетности решалась иначе: через адаптацию и легитимацию детей, рожденных от наложниц и рабынь. Среднеассирийские законы [A§§ 30, 33, 43 (COS 2.132:356-358; ANET 182, 184)] упоминают обычаи, с виду похожие на левират, но все-таки иные: древнеизраильский закон стремился сохранить имя покойного, а ассирийский закон больше решал вопрос имущественных прав семьи (будущего) мужа, которая вводит невесту в свой дом (как оговорено в брачном контракте). Подобно вавилонянам, ассирийцы решали проблему бездетности через многоженство, адаптацию или легитимацию детей, рожденных от наложниц и рабынь. Об этих законах см. G. R. Driver & John C. Miles, *The Assyrian Laws* (Oxford: Clarendon, 1935), 176-178, 227-229, 240-250; Raymond Westbrook, *Property and the Family in Biblical Law* (JSOTSup 113; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1991), 88-89.

Зато в хеттском праве был закон, схожий с израильскими уставами о левиратном браке. А именно, §193 гласит: «Если у мужчины есть жена и если мужчина умрет, его брат возьмет его жену, потом (если брат умрет. — Р.Д.) отец его берет ее. Если его отец тоже умрет, то его брат (брат отца. — Р.Д.) возьмет жену, которая была у него» (COS 2.19:118; ср. ANET 196 — впрочем, местами текст неясен). [Цит. с небольшими изменениями по пер. в: *Хрестоматия по истории Древнего Востока: учебное пособие. Часть I.* (М.: Высшая школа, 1980). — Прим. пер.] О бездетности жены не сказано, но некоторые исследователи пытаются доказать, что она подразумевалась. См. анализ с библиографией в: Donald A. Leggett, *The Levirate and GoeI Institutions in the Old Testament, with Special Attention to the Book of Ruth* (Cherry Hill, N.J.: Mack, 1974), 21–24; Westbrook, *Property and Family*, 87.

Есть гипотеза, что обычай левирата имеется в виду в политическом завещании угаритского царя Арихалбу. В отличие от других ближневосточных параллелей, в данном случае, как и в Израиле, видна забота о продолжении рода покойного (но не о наследии). См. Leggett, *Levirate*, 25–27; Matitiahu Tsevat, “Marriage and Monarchical Legitimacy in Ugarit and Israel,” JSS 3 (1958): 237–243. Millar Burrows, “The Ancient Oriental Background of Hebrew Levirate Marriage,” BASOR 77 (1940): 15, подытоживает: «За исключением евреев и, возможно, ханаанеев, на древнем Ближнем Востоке левират не был способом обеспечить покойному сына. Скорее, он являлся частью общей системы семейных взаимоотношений, власти и наследства. В то же время задача, которую евреи решали через левиратный брак, решалась и другими народами, но иначе».

⁶⁰ Исходя из параллелей с угаритским языком, где данное понятие — один из эпитетов богини Анат, некоторые исследователи выдвинули гипотезу, что первоначально существительные *yābām* и *yēbēmet* указывали на «прародителя» и «прародительницу», и лишь впоследствии — на «деверя» и «невестку» как на тех, кто обеспечивает потомство покойному. См., например, Burrows, “The Ancient Oriental Background,” 6–7; Thomas Thompson & Dorothy Thompson, “Some Legal Problems in the Book of Ruth,” VT 18 (1968): 84–85.

⁶¹ Существительное *yābām* («деверь», «брат мужа») использовано во Втор 25:5, 7; существительное *yēbēmet* («невестка», «жена брата») — во Втор 25:7 (дважды), 9 и Руфь 1:15 (дважды); деноминативный глагол *yābam* в пизеле («жениться на вдове покойного брата») — в Быт 38:8 и Втор 25:5, 7.

⁶² См., например, Leggett, *Levirate*, 39, и цитируемые им источники.

⁶³ Более детальное обоснование данного вывода см. особенно в: Eryl W. Davies, “Inheritance Rights and the Hebrew Levirate Marriage,” VT 31 (1981): 143.

⁶⁴ Относительно сторонников и противников этой гипотезы см. Leggett, *Levirate*, 35–36.

- ⁶⁵ Хеттские законы §193 (COS 2.19:118; ANET 196); см. прим. 59.
- ⁶⁶ Walter C. Kaiser Jr., *Toward Old Testament Ethics* (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 191.
- ⁶⁷ D.R.G.Beattie, "The Book of Ruth as Evidence for Israelite Legal Practice," VT 24 (1974): 260-261, отвергает гипотезу о том, что в этом рассказе левиратные обязательства распространяются на свекра. Он отмечает, что «оправдание Иудой поступка Фамари сформулировано в относительных, а не абсолютных категориях — «она правее меня» (стих 26) — но ни из чего не видно, что ее действия санкционировались законом или обычаем». Напротив, George W.Coats, "Widow's Rights: A Crux in the Structure of Genesis 38," CBQ 34 (1972): 461-466, пытается доказать, что в ту пору левиратный обычай касался лишь «права вдовы зачать ребенка», а потому рассказ имеет «правильный» конец: «Фамарь довольна, Иуда доволен... Читатель знает, что правосудие восторжествовало» (с. 466).
- ⁶⁸ R.Lansing Hicks, "Onan," IDB 3:602, справедливо отмечает, что здесь глагол *šāḥat* в пиэле означает «тратить напрасно». Вместо того, чтобы восстановить семя своему брату во время отношений с его женой, Онан делал так, чтобы семя «впустую падало на землю, пропадало попусту» (ibid.)
- ⁶⁹ Подробнее об использовании *'im* с перфектом в качестве «фреквентативного перфекта» см. GKC §§ 159o, 112gg; Victor P.Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 18-50* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 430, 436.
- ⁷⁰ Fischer, *Women Who Wrestled with God*, 106: «Предполагается, что Фамарь родила первенца старшего сына Иуды. Родословная Иуды должна продолжиться через ее сына. Онан отказывает ей в этом, ибо хочет сам быть наследником».
- ⁷¹ Хотя слово *bēn* («сын») (стих 5) часто относится к мужскому потомству в ВЗ, иногда оно обозначает «потомство» в целом. Ученые спорят, о какой ситуации идет речь: покойный вообще не оставил детей или только сыновей. Обзор точек зрения см. в: Leggett, *Levirate*, 49-50. Я склоняюсь к мысли, что имеются в виду любые дети — с учетом законодательства в Числ 27 (после случая с дочерьми Целофхада), согласно которому дочери наследуют при отсутствии сыновей. Meredith G.Kline, *Treaty of the Great King — the Covenant Structure of Deuteronomy: Studies and Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963), 117, правильно говорит: «С учетом заповеди в Числ 27:4сл. необходимости в левиратном браке не было, если бы у покойного имелись дочери».
- ⁷² Westbrook, *Property and the Family*, 69-89, цитата на с. 77.
- ⁷³ Уэстбрук использует сомнительную логику, когда выводит «через простую инверсию» из Быт 38, Руфь 4 и Втор 25, что «основной целью левирата было дать покойному наследника» (ibid., 74). Из самого факта, что в этих отрывках есть бездетный покойный брат и земля, которую можно унаследовать, не следует, что наследование земли — основная цель левирата.

- ⁷⁴ Показательна, в частности, история Авессалома. Он поставил памятник себе в Царской долине со словами: «Нет у меня сына, чтобы сохранилась память имени моего» (2 Цар 18:18). Более детальный анализ вопроса и доводы в пользу того, что «первоначальным и основным мотивом левиратного брака в Израиле» было «желание восставить сына покойному», а не решить вопрос о наследстве, см. особенно в: Millar Burrows, "Levirate Marriage in Israel," *JBL* 59 (1940): 23–33, цитата на с. 33; Davies, "Inheritance Rights," 139–141.
- ⁷⁵ Peter C. Craigie, *The Book of Deuteronomy* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 314.
- ⁷⁶ См. Donald J. Wold, "The Meaning of the Biblical Penalty *karēth*," (PhD diss., University of California, Berkeley, 1978); ср. главу 3.
- ⁷⁷ См. Eryl W. Davies, "Land: Its Rights and Privileges," in *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological, and Political Perspectives* (ed. R. E. Clements; Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 349–369, особенно с. 358.
- ⁷⁸ Подробнее об этих трех целях установления о левиратном браке см. особенно: Davies, "Inheritance Rights," 138–144.
- ⁷⁹ Некоторые современные переводы понимают *kī* как «когда», но вполне возможно, перед нами один из отрывков («часто бывает в законах»), где это слово «имеет силу, приблизительно равнозначную «если», хотя обычно оно описывает ситуацию, которая более вероятна, чем при *'im*» (BDB 473).
- ⁸⁰ Обзор мнений см. в: Leggett, *Levirate*, 52–48; Westbrook, *Property and the Family*, 77.
- ⁸¹ Westbrook, *Property and the Family*, 78–80; ср. David Daube, "Consortium in Roman and Hebrew Law," *Juridical Review* 62 (1950): 71–91. О концепции «совместного наследования» в среднеассирийских законах и Втор 25:5–10 см. подробно в: Driver & Miles, *The Assyrian Laws*, 194–198, 295–300.
- ⁸² Westbrook, *Property and the Family*, 78.
- ⁸³ Ibid. Ссылаются, в частности, на среднеассирийские законы A§25 (COS 2.132:356; ср. ANET 182), где сказано о братьях, которые еще «не разделили наследство»; законы Эшнунны §16 (COS 2.130:333; ср. ANET 162), где говорится о «сонаследнике» или «сыне человека, еще не получившего свою долю наследства» [см. Reuven Aron, *The Laws of Eshnunna* (2d rev. ed.; Jerusalem: Magnes, 1988), 159–160]; кодекс Хаммурапи §165 (ANET 173) — «братья будут делиться после того, как отец умрет». [Цит. с небольшими изменениями по пер. в: *Хрестоматия по истории Древнего Востока: учебное пособие. Часть I*. (Высшая школа, 1980). — Прим. пер.]

Уэстбрук усматривает три стадии действия левирата в Израиле, отраженные в трех библейских источниках: Быт 38 — ситуация при жизни отца; Втор 25 — ситуация сразу после смерти отца, но братья еще не разделили наследство; Руфь 4 — «земля уже отчуждена, но ближайший

родственник (теоретически, брат покойного, если тот умер бездетным) выкупает ее» (Westbrook, *Property and the Family*, 79). По мнению Уэстбрука, во всех этих случаях живой брат не наследник покойного, ибо уже является (со)владельцем; тем самым покойный брат выпадает из картины наследства, если только левират не «установит право покойного через юридическую фикцию, дабы «имя его не изгладилось в Израиле»» (с. 80). Уэстбрук говорит и о четвертой ситуации, которая возникает, если женатый брат умирает бездетным *после* раздела наследства между братьями, — тогда живой брат становится естественным наследником покойного, и, поскольку имя покойного идет как имя бывшего владельца семейного удела, его имя не теряется; тем самым левиратный брак не нужен «для сохранения имени брата».

⁸⁴ Уэстбрук исходит из того, что «имя» здесь эквивалентно «праву на собственность», а потому за параллелями нужно обращаться к ближневосточным текстам, касающимся наследства. Однако (см. выше) этот библейский закон в первую очередь призван сохранить род покойного, что не упоминается в гипотетических ближневосточных параллелях. Ближневосточная фразеология, обозначающая сонаследников/совладельцев, отличается от терминологии в библейском установлении о левирате: законы древнего Ближнего Востока упоминают время перед тем как братья «разделили наследство», а Библия просто говорит о братьях, «живущих вместе». Параллельные библейские отрывки (например, Быт 13:1–6; 36:6–7), которые сообщают о жизни братьев вместе, не имеют в виду сонаследников: ни Авраам с Лотом, ни Иаков с Исавом не владели землей, на которой пасли стада, и вопросы, связанные с совместным владением и наследством, здесь не возникали. Лишь имела место географическая близость.

Вывод: ближневосточные тексты, цитируемые Уэстбруком, не выказывают явного сходства в плане лексики и цели с заповедью Второзакония. Если ближневосточные законы говорят о времени, прежде чем братья «разделили наследство», библейский текст упоминает лишь братьев, «живущих вместе» (что в других местах Писания связано с географической близостью, а не с наследством); если ближневосточные тексты молчат об обычае левирата, именно на нем делает упор библейский закон; если ближневосточные законы решают вопрос о наследстве, библейский закон нацелен на сохранение потомства для покойного.

⁸⁵ Anthony Phillips, *Deuteronomy* (CBC; Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 168.

⁸⁶ Anthony Phillips, "The Book of Ruth — Deception and Shame," *JJS* 37, no. 1 (1986): 3, курсив добавлен мной.

⁸⁷ *Ibid.*, 4.

⁸⁸ Помимо Филиппса см., например: Gordon P. Hugenberger, *Marriage as a Covenant: Biblical Law and Ethics as Developed from Malachi* (VTSup 52; Leiden:

Е. J. Brill, 1994; repr., Grand Rapids: Baker, 1998), 114–115; H. C. Leupold, *Exposition of Genesis* (Columbus, Ohio: Wartburg, 1942), 980: «Если брат покойного *не женат*, он должен жениться на вдове» (курсив мой); ср. Victor P. Hamilton, “Marriage: Old Testament and Ancient Near East,” *ABD* 4:567, который считает, что братьями, живущими вместе, названы братья, которые «еще не завели собственные семьи». Среди других сторонников гипотезы, согласно которой, имеется в виду неженатый брат: Lyle M. Eslinger, “More Drafting Techniques in Deuteronomic Laws,” *VT* 34 (1984): 224; Matthew Henry, *Commentary on the Whole Bible* (6 vols.; Old Tappan, N.J.: Fleming H. Revell, n.d.), 1:827; Henri Lesètre, “Lévirat,” *DB* 4, col. 215; Cuthbert Lattey, *The Old Testament: The Book of Ruth* (London: Longmans, Green, 1935), xxvi. К числу косвенных сторонников такой трактовки можно отнести ученых, которые считают, что фраза о «сыне человека, еще не получившего свою долю наследства», в законах Эшнунны § 16 (COS 2.130:130; ср. *ANET* 162; Уэстбрук цитирует этот текст в пользу своей гипотезы) относится к несовершеннолетним. Относительно библиографии см. Agon, *The Laws of Eshnunna*, 159, прим. 101. В свете вывода, достигнутого нами в главе 5, — Пятикнижие *запрещает* многоженство в Израиле (Лев 18:18; Втор 17:17) — такая интерпретация заповеди о левиратном браке очень правдоподобна. И заметим, что достигается она не путем «гармонизации». Энтони Филиппс, самый яркий сторонник гипотезы, что предполагаемый «левир» неженат, — исследователь критический. У него нет никакой заинтересованности в консервативных выводах и желания гармонизировать закон о левирате с законами, касающимися многоженства.

⁸⁹ То, что заповедь о левирате не применялась к женатому брату, подсказывает и толкование в арамейском таргуме Руфи 4:6: «Я женат, а потому не могу взять себе еще жену, чтобы в моем доме не было ссор, и я не погубил мое наследие»; см. D. R. G. Beattie, trans., *The Targum of Ruth: Translated, With Introduction, Apparatus, and Notes* (Aramaic Bible 19; Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1994), 30. Однако вполне можно утверждать, что таргум имеет в виду не отсутствие права взять в жены эту женщину, а лишь отсутствие соответствующего желания (такая возможность рассматривается и во Втор 25).

⁹⁰ К более широкому пониманию левирата можно прийти и другим путем. Не исключено, что Уэстбрук прав: вопреки расхожему мнению, ситуация во Втор 25:1–4, в которой заключался левиратный брак, не единственная. Westbrook, *Property and the Family*, 70–71, полагает, что попытки высветить противоречия между тремя библейскими упоминаниями о левирате (и тем самым доказать историческое развитие левиратного обычая) основаны на ложной предпосылке: что Втор 25 «полностью описывает закон левирата» (с. 71). На основании ВЗ и ближневосточных законодательств он показывает, что эта заповедь могла входить в собрание индивидуальных

случаев и относиться лишь к одному из аспектов левирата. Задача толкователя состоит в том, чтобы по описанным частным случаям и упоминаниям о левирате в повествовательных текстах воссоздать общую картину. Но почему Второзаконие обсуждает лишь этот частный случай? Уэстбрук дает такой ответ: институт левиратного брака был семейным вопросом, а не общественным долгом и в поле общественного внимания (а значит, и во Второзаконие) попал лишь потому, что здесь уже нет отца, который проявил бы в данном вопросе свою патриархальную власть. А поскольку речь идет о семейном вопросе, закон не устанавливает санкций, а предписывает в случае отказа лишь публичное унижение (ср. 71, 82). Подробнее о типичной неполноте древних ближневосточных и библейских законодательных кодексов см. Raymond Westbrook, "Biblical and Cuneiform Law Codes," RB 92 (1985): 247-264.

⁹¹ Например, Davies, "Inheritance Rights," 267.

⁹² О менструальной нечистоте: Лев 12:2, 5; 15:19, 20, 24, 25 (трижды), 26 (дважды), 33; 18:19. О «воде для очищения» за прикосновение к труп: Числ 19:9, 13, 20, 21 (дважды); 31:23. См. BDB 622, где *niddâ* трактуется как «церемониальная нечистота». Jacob Milgrom, *Leviticus* 17-22 (AB 3A; New York: Doubleday, 2000), 1758, попытался доказать, что Кодекс Святости, в отличие от Священнического источника, использует слово *niddâ* лишь в образном смысле («мерзость»). Однако, постулируя такую смысловую разницу внутри канонической Книги Левит, Мильгром упустил из виду значение данного термина для примирения Лев 18:16 (и Лев 20:21) с Втор 25:5-10.

⁹³ Milgrom, *Leviticus* 17-22, 154, не исключает, что Лев 18:16 и 20:21 дает общее правило, а Втор 25:5-10 — исключение. Однако он упускает из виду, до какой степени в пользу данного вывода свидетельствует термин *niddâ*. Жаль, что он не последовал примеру раввинов, на которых сам же ссылается. Ведь они понимают, что слово *niddâ* дает ключ к согласованию Втор 25:5-10 с Лев 18:16 (и 20:21). См. Сифра, парашат Кедошим, перек 12:7; ибн Эзра.

⁹⁴ Получается, что мужчина мог жениться на вдове покойного брата, если брат умер бездетным. Однако это не означает, что бездетный брак не считался полностью осуществленным (как, видимо, думали поздние раввины, разрешавшие разводиться с женой, если она не родила детей). См. главу 9.

⁹⁵ Calum Carmichael, "A Ceremonial Crux: Removing a Man's Sandal as a Female Gesture of Contempt," JBL 96 (1977): 321-336. По мнению Кармайкла, башмак символизирует женские гениталии, а снятие его (как в арабских церемониях развода) с ноги (символа мужского полового органа) — обнажение мужских гениталий и отказ от зачатия (как у Онана); плевок женщины воспроизводит трату семени (Онаном), а обряд в целом «предоставляет женщине очень большую сексуальную свободу».

- ⁹⁶ Anthony Phillips, "The Book of Ruth," 12–13, убедительно показывает, что «попытка объяснить ритуал посрамления во Втор 25:5–10 как образное воспроизведения ситуации с Онаном, неубедительна».
- ⁹⁷ Craigie, *Deuteronomy*, 215.
- ⁹⁸ Анализ этого хиазма см. в: Eslinger, "More Drafting Techniques," 221–225.
- ⁹⁹ Davies, "Inheritance Rights," 262.
- ¹⁰⁰ Robert Gordis, "Love, Marriage, and Business in the Book of Ruth: A Chapter in Hebrew Customary Law," in *A Light unto My Path: Old Testament Studies in Honor of Jacob M. Myers* (ed. Howard N. Bream, Ralph D. Heim & Carey Moore; Philadelphia: Temple University Press, 1974), 248.
- ¹⁰¹ Carolyn Pressler, *The View of Women Found in the Deuteronomic Family Laws* (BZAW 216; Berlin: de Gruyter, 1993), 73–74. Обряд с башмаком также напоминает о связи между законом о левирате и Числ 27:8–11, где наследство человека, не оставившего сыновей-наследников, переходит к дочерям, затем к его братьям и затем к следующим близким родственникам. Числ 27:8–11 не упоминает о левирате. Однако «заповедь в Книге Чисел действует в ситуации, созданной при отказе от левиратного брака (предусмотренном Второзаконием), или если левиратный брак не привел к рождению необходимого сына» [J. G. McConville, *Deuteronomy* (AOTC 5; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2002), 369].
- ¹⁰² Steven A. Kaufman, "The Structure of the Deuteronomic Law," *Maarav* 1–2 (1978–1979): 108–109.
- ¹⁰³ С десятой заповедью соотносится раздел Втор 25:5–16. См. анализ в: Kaufman, *ibid.*, 142–144.
- ¹⁰⁴ *Ibid.*, 143.
- ¹⁰⁵ *Ibid.*
- ¹⁰⁶ Michael D. Matlock, "Disobeying or Obeying the First Part of the Tenth Commandment: Alternative Meanings from Deuteronomy 25:5–10," *PEGLMBS* 21 (2001): 99.
- ¹⁰⁷ *Ibid.* Подробнее см. сс. 91–103. См. также Dvora E. Weisberg, "The Widow of Our Discontent: Levirate Marriage in the Bible and Ancient Israel," *JSOT* 28 (2004): 403–429, где исследуется дискомфорт мужчин, которым предложили исполнить долг «левира». Вайсберг подытоживает причину этого дискомфорта: «Забота о себе самом оказывается важнее братской верности» (с. 429).
- ¹⁰⁸ Заголовок «нескромная и агрессивная женщина» адаптирован из названия статьи: Lyle M. Eslinger, "The Case of an Immodest Lady Wrestler in Deuteronomy XXV 11–12," *VT* 31 (1981): 269–281.
- ¹⁰⁹ Общий принцип *lex talionis* содержится также во Втор 19:21; ср. Исх 21:24 и Лев 24:19–20. Убедительно доказано, что наказание в этой заповеди «осуществляется по принципу *lex talionis*... По понятным причинам с учетом половых различий между участниками инцидента, *lex talionis* не может

быть применен буквально. Возможно, данный казуистический закон задуман в качестве примера того, как понимать *lex talionis*, если его нельзя применить буквально» (Craigie, *Deuteronomy*, 316). Относительно широкого использования увечья в древнем ближневосточном праве за пределами Израиля см., например, кодекс Хаммурапи §§ 195–200 (COS 2.131:348; ANET 175).

¹¹⁰ А§ 8 (COS 2.132:354). В своем переводе этого закона (ANET 181) Теофил Мик заканчивает фразу словом «...глаза». [Цит. с небольшими изменениями по пер. в: *Хрестоматия по истории Древнего Востока: учебное пособие. Часть I*. (М.: Высшая школа, 1980). — Прим. пер.]

¹¹¹ См., например, Anthony Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law: A New Approach to the Decalogue* (Oxford: Basil Blackwell, 1970), 95: «Надо полагать, поступок привел к непоправимому урону для здоровья. Едва женщину стали бы наказывать увечьем исключительно за нескромность».

¹¹² Sapp, *Sexuality, the Bible, and Science*, 30. К этому списку запретов можно добавить устную заповедь Моисея мужам Израилевым перед богоявлением на Синае: «Будьте готовы к третьему дню; не прикасайтесь к женам» (Исх 19:15).

¹¹³ Eslinger, "More Drafting Techniques," 222–225.

¹¹⁴ Ibid., 225.

¹¹⁵ О наказании бесчестием в этих и других законах древнего Израиля см.: P. Eddy Wilson, "Deuteronomy xxv 11–12 — One for the Books," VT 47 (1997): 220–235. К сожалению, Уилсон недооценивает ретрибутивный характер этого закона и тему вины (а не только бесчестья). Сомнительно и его утверждение, что перед нами закон со столь преувеличенным наказанием, что он задуман лишь как сдерживающая мера и не предназначался для буквального исполнения. Ср. John H. Elliott, "Deuteronomy — Shameful Encroachment on Shameful Parts: Deuteronomy 25:11–12 and Biblical Euphemism," in *Ancient Israel: The Old Testament in Its Social Context* (ed. Philip F. Esler; Minneapolis: Fortress, 2006), 161–176.

¹¹⁶ Enslinger, "The Case of an Immodest Lady Wrestler."

¹¹⁷ См. главы 5 и 14 данной книги. Аналогичным образом, поскольку гипотеза Кармайкла об «очень большой сексуальной свободе» женщины в обряде с башмаком сомнительна, я не согласен с его выводом, что закон во Втор 25:11–12 «отражает желание законодателя показать, что такая свобода, как в случае с левиратом, абсолютно недопустима в других обстоятельствах» (ср. Carmichael, "A Ceremonial Crux," 332).

¹¹⁸ Walsh, "You Shall Cut Off," 47–53.

¹¹⁹ Это ветхозаветный *haraq legomenon*, связанный с глагольным корнем *bwš* («стыдиться»), которым законодатель, видимо, «подчеркивает злодейство избранного женщиной метода» (Enslinger, "The Case of an Immodest Lady

Wrestler.” 271). Множественное число, очевидно, указывает на эвфемизм, обозначающий яички.

120 Walsh, «“You Shall Cut Off,”» 58.

121 Ibid., 54.

122 Enslinger, “The Case of an Immodest Lady Wrestler.” 274, 276, считает, что кар в Быт 32 — это «мошонка», а в Песн 5:5 — «малые половые губы» и «большие половые губы» женщины.

123 Walsh, «“You Shall Cut Off,”» 55.

124 Этот глагол используется в ВЗ 14 раз, из которых 10 — в пизле. И действительно, в пизле его основной смысл — «разделять на части»: «отсекать» (Суд 1:6-7; 2 Цар 4:12), «резать на куски» [4 Цар 24:13; 2 Пар 28:24; Исх 39:3; Пс 129:4 (СП 128:4)], «срезать» (4 Цар 16:17; 18:16), «рассекать надвое» [Пс 46:10 (СП 45:10)].

125 В Ис 7:20 сказано о «волосах на ногах» (эвфемизм, обозначающий лобковые волосы). 2 Цар 10:4-5: «...обрил каждому из них половину бороды, и обрезал одежды их наполовину до чресл», — видимо, «бородой» опять же эвфемистически названы лобковые волосы. Подробнее см. Walsh, «“You Shall Cut Off,”» 57.

126 Кодекс Хаммурапи § 127 (COS 2.131:344; ср. ANET 171): необходимо обрить волосы человеку, который ложно обвинил женщину в сексуальной непристойности. Однако не сказано, какие именно волосы сбываются. Один шумерский документ (CBS 10467) указывает, что женщине, обвиненной в прелюбодеянии, обривали гениталии, прокалывали нос, и ее водили по городу в знак публичного унижения. См. анализ и библиографию в: Martha T. Roth, “The Slave and the Scoundrel: CBS 10467, a Sumerian Morality Tale?” JAOS 103 (1983): 275-282; Raymond Westbrook, “Adultery in Ancient Near Eastern Law,” RB 97 (1990): 542-580; ср. Walsh, «“You Shall Cut Off,”» 57.

127 Walsh, «“You Shall Cut Off,”» 58.

128 Ibid., 49, цитируя: Pressler, *The View of Women*, 99.

129 Запрет щадить встречается и в связи с такими преступлениями, как убийство (Втор 19:13; ср. Числ 35:31-32), попытка склонить к почитанию иных богов Втор 13:9 (СП 13:8) и злостное лжесвидетельство (Втор 19:21). Судя по всему, предполагается, что прочие наказания допускают возможность послабления. Анализ и библиографию в обоснование данного вывода см. в главе 8.

130 Например, Gordis, “Love, Marriage, and Business,” 241-262, не усматривает «практически никакого сходства между» Руфь 4 и Втор 25:5-10, и заключает: «Описанная сделка — не левират, а подлинный пример искупления земли, которая была продана аутсайдеру в условиях экономической нужды» (с. 246, 259).

- ¹³¹ См. особенно Michael D. Goulder, "Ruth: A Homily on Deuteronomy 22-25?" in *Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages: Essays in Honour of R. Norman Whybray on His Seventieth Birthday* (ed. Heather A. McKay & David J. A. Clines; JSOTSup 162; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1993), 307-319, хотя я не согласен с выводами, которые Гудлер делает на основе своей критической передатировки Второзакония.
- ¹³² Ibid., 313.
- ¹³³ Leggett, *Levirate*, 246.
- ¹³⁴ См. Calum Carmichael, "Treading" in the Book of Ruth, ZAW 92 (1980): 248-266; idem, "A Ceremonial Crux," 321-336. Ранее мы уже касались тезиса Кармайкла о сексуальной символике во Втор 25 и сочли его неубедительным. Натянутыми выглядят и некоторые его гипотезы относительно Книги Руфь, особенно о воспроизведении греха Онана в обряде с башмаком и «попирании» как символе сексуальной связи. Другое дело — сцена, когда Руфь обнажает ноги Вооза на гумне и когда четырежды упоминается, что она легла рядом. Это вполне может быть символическим жестом, обозначающим обнажение гениталий («ног») Вооза в ходе сексуальной связи. Также просьба Руфи «простереть крыло» на нее может быть символической просьбой покрыть ее (наготу) в браке (Carmichael, "Treading" in the Book of Ruth, 332-333). Однако, хотя сексуальная символика может присутствовать в этих жестах, я не согласен с теми толкователями, которые думают, что Руфь действительно обнажила гениталии Вооза и вступила с ним в сексуальную связь той ночью. По-моему, такое поведение не вяжется с образом Руфи как женщины добродетельной, а также с репликой Вооза в непосредственном контексте: «...ибо у всех ворот народа моего знают, что ты женщина добродетельная» (3:11). Да и вообще Вооз разговаривает так, как на ночных сексуальных randevu не разговаривают: называет Руфь «благословенной от ГОСПОДА» и полной «верности» (*hesed*) (стих 10); говорит о своей готовности выполнить роль ближайшего родственника, если не найдется родственник ближе него (стихи 11-13). Потом у ворот города Вооз ведет себя вовсе не как мужчина, который боится, что сделал беременной женщину, которая ему не жена. Более того, мотив «ноги» красной линией проходит через всю Книгу Руфь, и в других местах имеется в виду буквально «нога», а не гениталии [Holly M. Blackwelder Carpenter, "A Comprehensive Narrative Analysis of the Book of Ruth" (M.A. thesis, Andrews University, 2004), 72]. Вместе с большинством толкователей я заключаю: Руфь обнажает именно ноги, а не гениталии Вооза; не исключено, однако, что в ее действиях есть и сексуальный подтекст. Относительно прямолинейного прочтения главы 3 Книги Руфь (без эротических подтекстов) см. Shadrac Keita & Janet W. Dyk, "The Scene at the Threshing Floor: Suggestive Readings and Intercultural Considerations on Ruth 3," BT 57 (2006): 17-32.

- ¹³⁵ См. особенно Eryl W. Davies, "Ruth in 5 and the Duties of the *gô'êl*," VT 33 (1983): 231–234; Leggett, *Levirate*, 244–245; Thompson & Thompson, "Some Legal Problems," 87.
- ¹³⁶ Leggett, *Levirate*, 244–246.
- ¹³⁷ Davies, "Ruth in 5," 233.
- ¹³⁸ Harold H. Rowley, *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament* (London: Lutterworth, 1952; repr., Oxford: Blackwell, 1965), 173.
- ¹³⁹ Leggett, *Leviticus*, 245.
- ¹⁴⁰ См., например, Paula S. Hiebert «"Whence Shall Help Come to Me?" The Biblical Widow,» *Gender and Difference in Ancient Israel* (ed. Peggy L. Day; Minneapolis: Fortress, 1989), 125–141; Karel van der Toorn, *From Her Cradle to Her Grave: The Role of Religion in the Life of the Israelite and the Babylonian Woman* (trans. Sara J. Denning-Bolle; BS 23; Sheffield, Eng.: JSOT Press, 1994), 134–140. На основании релевантных библейских текстов, Carolyn S. Leeb, "The Widow: Homeless and Post-menopausal," BTB 32 (2002): 162, описывает вдову (*'almānā*) следующим образом: «Библейская «вдова» — это постменопаузальная женщина, у которой умер муж и которая не имеет прочной связи с домом, возглавляемым взрослым мужчиной, где о ней бы заботились». Дальнейшее обоснование этой позиции было дано ранее в: John Rook, "Making Widows: The Patriarchal Guardian at Work," BTB 27 (1997): 10–15; idem, "When Is a Widow Not a Widow? Guardianship Provides the Answer," BTB 27 (1998): 4–6. Это определение расширяется в: Karel van der Toorn, "Torn between Vice and Virtue: Stereotypes of the Widow in Israel and Mesopotamia," in *Female Stereotypes in Religious Traditions* (ed. Ria Kloppenborg & Wouter J. Hanegraaff; SHR 66; Leiden: E.J. Brill, 1995), 1–13, который определяет «вдову» в древнем Израиле и на древнем Ближнем Востоке как «женщину, у которой умер муж, но которая не обязательно нищая или лишена мужской поддержки» (с. 5–6), хотя слово «вдова» и настолько ассоциировалось с нищетой и незащищенностью, что «по-видимому, считалось излишним говорить о "бедной вдове"» (с. 6). О трех категориях «вдов», обозначаемых разными еврейскими понятиями, см.: Naomi Steinberg, "Romancing the Widow: The Economic Distinctions between the *'ALMĀNĀ*, and the *'ŠET-HAMMĒT*," in *God's Word for Our World, Vol. I: Theological and Cultural Studies in Honor of Simon John De Vries* (ed. J. Harold Ellens et al.; JSOTSup 388; New York: T & T Clark, 2004), 327–346. Стейнберг заключает: «Следует проводить грань между вдовой *'almānā* (женщиной, у которой после смерти мужа нет средств), *'iššā-'almānā* (наследующей вдовой с сыновьями) и *'šet-hammēt* (женщиной, которая через процедуру левирата переходит к ближайшему родственнику мужа по мужской линии)» (с. 342). Впрочем, несмотря на эти различия, «в древнем Израиле все вдовы — матери сыновей и матери без сыновей, да и просто бездетные вдовы — так или иначе зависели от поддержки других людей» (с. 343).

- ¹⁴¹ См. F.Charles Fensham, "Widow, Orphan, and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature," *JNES* 21 (1962): 129-139; van der Toorn, *From Her Cradle to Her Grave*, 135-137.
- ¹⁴² Более подробный анализ и библиографию см. в: Matthews, "Marriage and Family," 22-24.
- ¹⁴³ См., например, Anna Norrback, *The Fatherless and the Widows in the Deuteronomic Covenant* (Åbo, Finland: Åbo Akademis Forlag, 2001). Harold V.Bennett, *Injustice Made Legal: Deuteronomic Law and the Plight of Widows, Strangers, and Orphans in Ancient Israel* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), пытается доказать, что второзаконнический кодекс «использовал социально слабых, но политически полезных лиц (т.е. вдов, пришельцев и сирот. — Р.Д.) как орудия, с помощью которых при Омридах откачивались проценты с продукции и скота от крестьян и пастухов» (с. 173). Тезис Беннетта неубедителен.
- ¹⁴⁴ Victor P.Hamilton, "מִזְזָה," *NIDOTTE* 2:971: «Здесь (во Втор 23. — Р.Д.) *mezzer* обозначает не внебрачного ребенка, а родившегося от инцестной связи». Ср. дефиницию в BDB 561: «бастард, особенно дитя инцеста».
- ¹⁴⁵ Craigie, *Deuteronomy*, 297. Walter C.Kaiser Jr., "מִזְזָה," *TWOT* 1:498, поддерживает эту этимологию.
- ¹⁴⁶ См. Kaiser Jr., *TWOT* 1:498: «Возможно, Второзаконие имеет в виду также детей от смешанных браков, то есть браков между евреями и язычниками».
- ¹⁴⁷ Ibid.
- ¹⁴⁸ Мы не используем здесь выражение «незаконные дети», поскольку незаконной была связь родителей, а не сами дети.
- ¹⁴⁹ Возможно, здесь слово «собрание» (*qāhāl*) , как и в других местах «конгрегация» (*ēdā*), используется как «техническое обозначение социально-политической сходимости, которая созывалась вождями израильских колен, когда возникал какой-то межплеменной вопрос» [Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3; New York: Doubleday, 1991): 242]. Таким образом, люди, исключенные из «собрания ГОСПОДНЯ», являются «частью общества», но, подобно пришельцам, не полноправными его членами.
- ¹⁵⁰ Братья не называют эту другую женщину блудницей. Поскольку существовала возможность, что Иеффай получит часть наследства, похоже, что отец признал его в качестве сына. Как мы предположили в разговоре об адоптации, отец Иеффая «легитимировал» его через адоптацию. Дальнейший анализ исторической ситуации, связанной с социальным статусом Иеффая, см. в главе 7.
- ¹⁵¹ McComiskey, "Hosea," 78-79.
- ¹⁵² См. Garrett, *Hosea, Joel*, 144-146. Подробнее о ханаанейских культах плодородия см. выше главу 3.
- ¹⁵³ Подробнее об этих формах контроля за рождаемостью на древнем Ближнем Востоке см. Andrew E.Hill, "Abortion in the Ancient Near East," in

Abortion: A Christian Understanding and Response (ed. James K. Hoffmeier; Grand Rapids: Baker, 1987), 31–48.

- 154 Согласно древним месопотамским свидетельствам, в нуклеарной семье в среднем два-четыре ребенка переживали период раннего детства (K.R. Nemet-Nejat, *Daily Life in Ancient Mesopotamia* [Westport, Conn.: Greenwood, 1998], 126–127). Сколько всего детей рождалось в нуклеарных семьях, неизвестно, но явно больше, чем два-четыре. Ср. также упоминания ближневосточных законодательств о возможности, что у женщины случится выкидыш, если ее кто-то ударит (относительно ближневосточных законов, касающихся выкидышей, см. ниже).
- 155 См. Michael C. Astour, “Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs,” *JBL* 85 (1966): 188: «Эти жрицы были сексуально активны, хотя и неестественным для женщин образом. Задача состояла в том, чтобы избежать зачатия, ибо женщины, посвященные богам, не имели права рожать детей даже в браке».
- 156 Некоторые случаи полового воздержания у шумеров выводятся из шумерских пословиц (например, «зачать — приятно, быть беременной — утомительно»); еще в одном случае муж хвастается, что жена родила восьмерых сыновей и еще готова заниматься с ним сексом — в отличие от прочих жен, которые секса не хотят. См. H.W.F. Saggs, *The Greatness That Was Babylon* (New York: Hawthorn, 1962), 187, 407; ср. Hill, “Abortion,” 33.
- 157 Ссылки см. в: Hill, “Abortion,” 34.
- 158 Ibid.
- 159 См. главу 1. Иначе представляли себе цель секса многие древние раввины и отцы Церкви. См. Charles E. Cerling, “Abortion and Contraception in Scripture,” *CSR* 2 (1971): 44–45.
- 160 Потифар назван *sārīs* (Быт 37:36; 39:1), но он явно женат и едва ли кастрирован. (Впрочем, согласно некоторым иудейским преданиям, он действительно был кастратом, — из-за чего его жена и увлеклась Иосифом.) См. Janet S. Everhart, “The Hidden Eunuchs of the Hebrew Bible: Uncovering an Alternate Gender” (PhD Diss., Iliff School of Theology and University of Denver, 2003), 109–114.
- 161 Подробнее о евнухах в ВЗ и на древнем Ближнем Востоке см. *ibid.*, *passim*.
- 162 См. 4 Цар 9:32; 18:17; Есф 1:10, 12, 15; 2:3, 14–15, 21; 6:2, 14; 7:9; Дан 1:3, 7–11, 18; Gordon H. Johnston, “סָרִיס,” *NIDOTTE* 3:288–295; B. Kedar-Kopfstein, “סָרִיס *sārīs*,” *TDOT* 10:344–350. Как мы отметили в главе 7, не исключено, что евнухом был Даниил, поскольку релевантный термин мог обозначать как «дворцовых чиновников», так и «евнухов».
- 163 Есть еще ряд упоминаний о *sārīsīm* в списках дворцовых чиновников и/или родственников израильских и иудейских царей помимо времен Ахава и Иезавели: 1 Цар 8:15; 4 Цар 23:11; 24:12, 15; 25:19; 1 Пар 28:1, 2; 2 Пар 18:8; Иер 29:2; 34:19; 38:7; 41:16; 52:25. В некоторых из этих случаев

(особенно во времена до плена) могут подразумеваться лишь чиновники, но в Иер 38:7 эфиоп Эведмелех — явно евнух (как ясно видно из еврейского оригинала).

¹⁶⁴ См. Malul, "Adoption of Foundlings," 104–106

¹⁶⁵ Ibid., 106.

¹⁶⁶ О детских жертвоприношениях на древнем Ближнем Востоке см. James K. Hoffmeier, "Abortion and the Old Testament Law," in *Abortion: A Christian Understanding and Response* (ed. James K. Hoffmeier; Grand Rapids: Baker, 1987), 50–53. См. также A. R. W. Green, *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East* (American Schools of Oriental Research Dissertation Series 1; Missoula, Mont.: Scholars Press, 1975). Ср. M. Popović, "Bibliography of Recent Studies [on Gen 22]," in *The Sacrifice of Isaac: The Aqedah (Genesis 22) and Its Interpretations* (ed. Edward Noort & Elbert Tigchelaar; Leiden: E. J. Brill, 2002), 211, 219, с массивной библиографией современных исследований, касающихся человеческих (в том числе детских) жертвоприношений.

¹⁶⁷ Обзор научной литературы и доказательств в пользу того, что такое божество действительно существовало, и существовали детские жертвоприношения в его культе, см. особенно в: John Day, *Molech: A God of Human Sacrifice in the Old Testament* (University of Cambridge Oriental Publications 41; Cambridge: Cambridge University Press, 1989); George C. Heider, *The Cult of Molech: A Reassessment* (JSOTSup 43; Sheffield, Eng.: University of Sheffield Press, 1985); idem, "Molech," in *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (ed. Karel van der Toorn, Bob Becking & Pieter Willem van der Horst; Leiden: E. J. Brill, 1995), 1090–1097; idem, "Molech," ABD 4:895–898; Edward Noort, "Genesis 22: Human Sacrifice and Theology in the Hebrew Bible," *The Sacrifice of Isaac: The Aqedah (Genesis 22) and Its Interpretations* (ed. Edward Noort & Elbert Tigchelaar; Leiden: E. J. Brill, 2002), 11–14.

¹⁶⁸ Упоминания о детских жертвоприношениях см. особенно в: Лев 18:21; Втор 12:31; 18:10; 4 Цар 16:3; 17:17, 31; 21:6; 23:10; Ис 57:5; Иер 6:11; 9:20 (СП 9:21); 18:21; 32:35; Иез 16:21, 36; 20:26, 31; 23:37; Пс 106:37 (СП 105:37); 2 Пар 33:6.

¹⁶⁹ Hoffmeier, "Abortion," 51–53.

¹⁷⁰ О растении, которое принимали с целью выкидыша, см. CAD 11/1:79; ср. Matthews, «Marriage and Family», 21.

¹⁷¹ См., например, Cyril P. Bryan, *Ancient Egyptian Medicine: The Papyrus Ebers* [Chicago: Ares, 1974; repr. of *The Papyrus Ebers* (London: G. Bles, 1930)], 83, относительно способа прерывания беременности в папирусе Эберса (около 1500 года до н. э.): «Финики, луковицы и плоды аканта толкали в сосуде с медом, затем смачивали полученной смесью тряпочку и прикладывали к вульве».

¹⁷² MAL A§53 (COS 2.132:359; ср. ANET 185): «Если женщина самовольно причинила себе выкидыш и ее в том клятвою обвинили и уличили,

должно посадить ее на кол и не хоронить. Если она по причине выкидыша умерла, должно [тем не менее] посадить ее на кол и не хоронить». [Цит. по пер. в: *Хрестоматия по истории Древнего Востока: учебное пособие. Часть I.* (М.: Высшая школа, 1980). — Прим. пер.]

173 Driver & Miles, *The Assyrian Laws*, 116–117.

174 Мы уже видели это на примере ситуации с законом о левиратном браке и его аналогами на древнем Ближнем Востоке. Подробнее о неполноте этих законодательств см. Westbrook, “Biblical and Cuneiform Law Codes.”
175 David Instone-Brewer, *Divorce and Remarriage in the Bible: The Social and Literary Context* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 21.

176 Hill, “Abortion,” 46.

177 Meredith G. Kline, “*Lex talionis* and the Human Fetus,” *JETS* 20 (1977): 193.

178 LI §d (COS 2.154:411): «Если... ударит дочь человека и она выкинет, он должен взвесить и дать 30 сиклей серебра».

179 LI §f (COS 2.154:411): «Если... ударит рабыню человека и она выкинет, он должен взвесить и дать 5 сиклей серебра».

180 “Sumerian Laws,” translated by J. J. Finkelstein (*ANET* 525): §1: «Если (человек случайно) ударит женщину из свободно рожденных и она выкинет, он должен уплатить десять сиклей серебра».

181 “Sumerian Laws,” §2 (*ANET* 525): «Если (человек намеренно) ударит женщину из свободно рожденных и она выкинет, он должен уплатить треть мины серебра» (т. е. двадцать сиклей).

182 §209 (COS 2.131:348; ср. *ANET* 175): «Если *awīlu* побил женщину *awīlu* и причинил ей выкидыш, [то] он должен отвесить 10 сиклей серебра за ее плод». Но если женщина умирала после удара и выкидыша, в наказание убивали дочь обидчика [§210 (COS 2.131:348; ср. *ANET* 175): «Если эта женщина умерла, (то) должны убить его дочь»]. [Цит. с небольшими изменениями по пер. в: *Хрестоматия по истории Древнего Востока: учебное пособие. Часть I.* (М.: Высшая школа, 1980). — Прим. пер.]

183 §211 (COS 2.131:348; ср. *ANET* 175): «Если он побоями причинил выкидыш дочери мушкенума, [то] он должен отвесить 5 сиклей серебра». [Цит. по пер. в: *Хрестоматия по истории Древнего Востока: учебное пособие. Часть I.* (М.: Высшая школа, 1980). — Прим. пер.]

184 §213 (COS 2.131:348; ср. *ANET* 175): «Если он побил рабыню *awīlu* и причинил ей выкидыш, [то] он должен отвесить 2 сикля серебра». [Цит. с небольшими изменениями по пер. в: *Хрестоматия по истории Древнего Востока: учебное пособие. Часть I.* (М.: Высшая школа, 1980). — Прим. пер.]

185 §17 (COS 2.19:108; ср. *ANET* 190): «[Если по чьей-либо вине] у свободной женщины произойдет выкидыш [и] если [это случится] на 10 месяце [беременности], то [виновный] должен дать 10 сиклей серебра; если [же] это случится на 5 месяце [беременности], он должен дать 5 сиклей серебра и в дом ее их он должен отправить». §XVI (позднейший вариант §17) гласит:

«Если по чьей-либо вине у свободной женщины произойдет выкидыш, [то] он [виновный] должен дать 10 сиклей серебра». [Цит. с небольшими изменениями по пер. в: *Хрестоматия по истории Древнего Востока: учебное пособие. Часть I.* (Высшая школа, 1980). — Прим. пер.]

¹⁸⁶ § 18 (COS 2.19:108; ср. ANET 190): «Если по чьей-либо вине у рабыни произойдет выкидыш, [то] если [это случится] на 10 месяце [беременности], он [виновный] должен дать 5 сиклей серебра». § XVII (позднейший вариант § 18) гласит: «Если по чьей-либо вине у рабыни произойдет выкидыш, [то] он [виновный] должен дать 10 сиклей серебра». [Цит. с небольшими изменениями по пер. в: *Хрестоматия по истории Древнего Востока: учебное пособие. Часть I.* (М.: Высшая школа, 1980). — Прим. пер.]

¹⁸⁷ А§ 50 (COS 2.132:359; ср. ANET 184): «Если человек ударил жену человека и причинил ей выкидыш, должно поступить... как он поступил с ней. За ее плод он должен заплатить жизнь. Если же эта женщина умерла, человека должно убить; за ее плод он должен заплатить жизнь. А если муж этой женщины не имел сына, а тот ударил его жену, и она выкинула, за плод ее ударившего должно убить; если плод — девочка, он должен заплатить жизнь». [Цит. с изменениями по пер. в: *Хрестоматия по истории Древнего Востока: учебное пособие. Часть I.* (М.: Высшая школа, 1980). — Прим. пер.]

¹⁸⁸ Raymond Westbrook, "Lex talionis and Exodus 21, 22–25," RB 93 (1986): 64.

¹⁸⁹ Глагол *pāgar* означает именно «ударять» (BDB 619), «поражать» (HALOT 669). Предполагается повреждение серьезное, иногда фатальное, но все-таки необязательно «смерть», — contra Kline, "Lex talionis and the Human Fetus," 198. Клайн ссылается на Исх 21:35, где это слово используется в связи со «смертельным нападением бодливого быка», но забывает, что в данном стихе есть дополнительное указание на смерть (*wāmēt*, «и умрет»). В Исх 21:22 употреблено множественное число («ударят»): видимо, имеется в виду «один из дерущихся» [Umberto Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus* (trans. Israel Abrahams; Jerusalem: Magnes, 1967), 275].

¹⁹⁰ По-видимому, слово «дети» использовано здесь в значении «мальчик или девочка» (Cassuto, *Exodus*, 275). Ср. Gleason Archer, *Encyclopedia of Bible Difficulties* (Grand Rapids: Zondervan, 1982), 247: «Множественное число использовано потому, что женщина может быть беременна близнецами, когда ее ударят». Н. Wayne House, "Miscarriage or Premature Birth: Additional Thoughts on Exodus 21:22–25," WTJ 41 (1978): 114, предполагает указание на «естественные продукты в неестественном состоянии», поскольку преждевременные роды, спровоцированные ударом, неестественны. Здесь Хаус опирается на грамматические изыскания в: Ronald J. Williams, *Hebrew Syntax, an Outline* (Toronto: University of Toronto Press, 1967), 8.

¹⁹¹ Здесь LXX проводит грань между ребенком, который выходит «не полностью сформированным» (*mē exeikonismenon*) (стих 22) и «полностью

сформированным» (*exekionismenon*) (стих 23). В первом случае полагается штраф, а во втором обидчик наказывается по принципу *lex talionis*, «жизнь за жизнь». Однако в еврейском оригинале нет основания для подобного различия.

¹⁹² В попытке усмотреть здесь «выкидыш» некоторые толкователи предлагают исправление текста: *bannēpālīm*, «за выкидыш» [см. BDB 813; Karl Budde, “Bemerkungen zum Bundesbuch,” ZAW 11 (1891): 108–111]. Между тем еврейский текст имеет смысл и в своей канонической форме, и исправлять его нет никакой необходимости. E. A. Speiser, “The Stem *pll* in Hebrew,” JBL 82 (1963): 301–306, особенно 303, высказывает мысль, что корень *pll* имеет значение «оценивать», «высчитывать». Однако Westbrook, “*Lex talionis* and Exodus 21, 22–25,” 58–61, показывает, что этот перевод не соответствует фактам. Сам Уэстбрук переводит данное понятие как «сам», но его гипотеза выглядит надуманной. Кроме того, чтобы обосновать свою гипотезу о «выкидыше» (будто противопоставляется знание и незнание личности виновника), Уэстбрук заявляет, что параллель с *lex talionis* в Лев 24:17–21 является поздним «вычурным» экзегетическим искажением отрывка из Исхода (с. 68). Kline, “*Lex talionis* and the Human Fetus,” 195–196, высказывает мысль, что предлог *bē* есть *bēt* эквивалентности, а *pēlīlī* — прилагательное со значением «подлежащий смертной казни» (где *-m* — эмфатическая энклитика); соответственно фразу с *biplīlīm* надо переводить как «он должен уплатить за свою утраченную жизнь» или «он должен уплатить как заслуживающий смерти» (с. 196). Однако не видно веских причин отказываться от традиционного понимания слова *pālīl* как «судья» (BDB 813), а *biplīlīm* — как «при судьях», «в присутствии судей» (как и предлагают большинство современных переводов).

¹⁹³ В частности, раввины Талмуда единодушно считали, что речь идет о выкидыше и о потере собственности отцом. См. М. Охалот 7:6; В. Т. Санхедрин 72б (ср. комментарии Раши). Многие современные исследователи понимают Исх 21:22 как указание на выкидыш, главным образом на основании предполагаемых параллелей в древних ближневосточных законах. Как мы уже видели, большинство этих законов назначают штраф за утрату плода через выкидыш. Однако, как мы покажем, в отличие от них, Исх 21:22 говорит не о выкидыше, а о преждевременных родах. Да и вообще самые тесные ближневосточные параллели содержатся в среднеассирийском праве, где нерожденный плод получает юридический статус личности (см. ранее). И наконец, гипотетические ближневосточные параллели (или их отсутствие) не могут перевешивать экзегезу библейского текста.

¹⁹⁴ См., например, Bruce K. Waltke. “The Old Testament and Birth Control,” ChT 13, no. 8 (1968): 3–6; idem, “Old Testament Texts Bearing on the Issues,” in *Birth Control and the Christian* (ed. Walter O. Spitzer & Carlyle L. Saylor; Wheaton, Ill.: Tyndale House, 1969), 10–11; Nancy Hardesty, “When Does Life

Begin?” *Eternity* 22, no. 2 (1971): 19, 43. Однако в своем президентском обращении к ежегодному собранию Евангельского богословского общества (1975 год) Брюс Уолтке изменил свою точку зрения по вопросу о статусе человеческого плода: «Плод — это человек и имеет такое же право на жизнь, какое имеет любой другой человек» (Bruce K. Waltke. “Reflections from the Old Testament on Abortion,” *JETS* 19 [1976]: 13).

195 BDB, 409; ср. Archer, *Encyclopedia of Bible Difficulties*, 247.

196 См. Иов 3:16; Пс 58:9 (СП 57:9); Еккл 6:3; BDB 658.

197 См., например, Быт 15:4; 25:25–26; 38:28–30; 46:26; 3 Цар 8:19; Иов 1:21; 3:11; Еккл 5:14; Ис 39:7; Иер 1:5; 20:18.

198 См., например, Числ 12:12; Иов 3:11.

199 BDB 1013; HALOT 1492. См. Быт 31:38; 4 Цар 2:19, 21; Иов 21:10.

200 См., например, Cassuto, *Exodus*, 275; Jack W. Cottrell, “Abortion and the Mosaic Laws,” *ChT* 17, no. 12 (1973): 7–8; Ronald A.G. du Preez, “The Status of the Fetus in Mosaic Law,” *JATS* 1, no. 2 (1990): 5–21; House, “Miscarriage or Premature Birth,” 110–114; Bernard S. Jackson, “The Problem of Exod. xxi 22–25 (*ius talionis*) ,” *VT* 23 (1973): 292–293. Вопреки мнению, в частности: Joe M. Sprinkle, “The Interpretation of Exodus 21:22–25 (*Lex Talionis*) and Abortion,” *WTJ* 55 (1993): 248–253; idem, *Biblical Law and Its Relevance*, 69–90.

201 NKJV, NIV, NASB: *she gives birth prematurely* («она родит преждевременно»). (В первоначальном варианте NASB речь шла о выкидыше, но в редакции 1995 года это заменили.) NLT: *her child is born prematurely* («ее ребенок рождается преждевременно»).

202 BDB 62; Eugene H. Merrill, “*רָחַם*,” *NIDOTTE* 1:467.

203 Raymond Westbrook, “*Lex talionis* and Exodus 21, 22–25,” 56–57, высказывает мысль, что слово *’āšôn* обозначает «вред, вызванный неизвестным обидчиком» и относится к случаям, в которых «невозможно установить преступника». Однако это плохо вписывается в контекст истории Иакова: Иаков боится «вреда» в целом, независимо от того, известен его источник или нет. И как мы уже сказали, для обоснования своей гипотезы Уэстбруку приходится постулировать позднее искажение законодательства в Лев 24.

204 См., например, NRSV, NIB, NASB (первоначальная редакция), JPSV, Schocken Bible (Эверетт Фокс).

205 Cottrell, “Abortion and the Mosaic Laws,” 8, отмечает, что в этих стихах противопоставляются не вред матери и вред ребенку, а отсутствие вреда (матери или ребенку) вреду (кому-либо из них). См. также Archer, *Encyclopedia of Bible Difficulties*, 248; Cassuto, *Exodus*, 275; John M. Frame, “Abortion from a Biblical Perspective,” in *Thou Shalt Not Kill: The Christian Case against Abortion* (ed. Richard L. Ganz; New Rochelle, N.Y.: Arlington House, 1978), 55; House, “Miscarriage or Premature Birth,” 118; Kaiser, *Toward Old Testament Ethics*, 103, 172.

- ²⁰⁶ Cottrell, "Abortion and the Mosaic Laws," 8; ср. House, "Miscarriage or Premature Birth," 120.
- ²⁰⁷ Поскольку упомянутые виды вреда (например, «обождение за обождение») маловероятны в данной ситуации, следует считать, что *lex talionis* здесь сформулирован образным языком. Kline, "Lex talionis and the Human Fetus," 197, отмечает, что эта «архаичная формула» «выражает лишь общий принцип согласно которому, преступление заслуживает справедливого наказания». Тем самым мы видим отличие от древних ближневосточных законов, где богачи и представители высших социальных слоев отделывались штрафом. Shalom M. Paul, *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law* (Leiden: E.J. Brill, 1970), 75–77, показывает, что принцип *lex talionis* был не примитивным и варварским (как часто думают), а прогрессивным; в Библии он «обуздывал личную вендетту и желание отомстить посильнее» (с. 76). А именно наказание должно соответствовать преступлению и быть равным для всех. В случае наказания «душа за душу» нельзя забывать, что, по-видимому, существовала возможность выкупа. Числ 35:31–32 запрещает выкуп в случае убийства, а значит, в других случаях он был возможен; см. Jackson, "The Problem of Exod. xxi 22–25," 283–284. Westbrook, "Lex talionis and Exodus 21, 22–25," 64–66, полагает, что фразу «жизнь за жизнь» следует понимать с учетом ближневосточного контекста: «Фраза «заплатить жизнь» означает выплату фиксированной суммы, представляющей ценность личности» (с. 64). На первый взгляд, это толкование привлекательно и в каких-то случаях работоспособно. Однако оно отрицает реальность смертной казни в данном отрывке. Поэтому Уэстбрук не может согласовать данный отрывок с Лев 24:17–21, где, как он сам признает, все-таки имеется в виду смертная казнь (с. 68).
- ²⁰⁸ Kline, "Lex talionis and the Human Fetus," 193–201, приходит к аналогичному выводу иным путем. По мнению Клайна, «удар» в Исх 21:22a подразумевает убийство матери или плода; «вред» в стихе 22b — преждевременное рождение плода; «вред» в стихах 23–25 — выкидыш; наказание же в стихе 22b и стихах 23–25 одинаково — «смерть (во всяком случае, как одна из возможностей)... требующая выкупа за жизнь преступника» (с. 197). Заметим, однако, что «удар» в стихе 22a вовсе не ведет к смерти (см. ранее), а наказания в стихе 22b и стихах 23–25 едва ли одинаковы.
- ²⁰⁹ Относительно перевода как «зародыш» см. BDB 166; HALOT 194; Leslie C. Allen, *Psalms 101–150* (WBC 21; Waco, Tex.: Word, 1983), 252.
- ²¹⁰ William P. Brown, "Creatio corporis and the Rhetoric of Defense in Job 10 and Psalm 139," in *God Who Creates: Essays in Honor of W. Sibley Towner* (ed. William P. Brown & S. Dean McBride Jr.; Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 114.
- ²¹¹ Ibid., 122–124.
- ²¹² John R. W. Stott, "Does Life Begin before Birth?" *ChT* 24, no. 15 (1980): 50.

- ²¹³ John J. Davis, *Abortion and the Christian: What Every Believer Should Know* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1984), 49.
- ²¹⁴ Paul W. Foster, *Abortion: Toward an Evangelical Consensus* (Portland, Ore.: Multnomah, 1987), 144. Ср. Harold O. J. Brown, *Death before Birth* (Nashville: Nelson, 1977), 127, который, после обзора этих отрывков, заключает: «Одним словом, воля Божья не вызывает сомнений: дитя в утробе — уже человек, созданный по образу Божьему и заслуживающий юридической защиты».
- ²¹⁵ Edward R. Dalglish, *Psalm Fifty-One in the Light of Near Eastern Patternism* (Leiden: E. J. Brill, 1962), 121. По мнению Далглиша, в следующем стихе «внутренней частью» названа «утроба, в которой был зачат псалмопевец», а не внутренняя часть (взрослого) псалмопевца; согласно стиху 8, «истина и мудрость были даны ему еще до рождения», а значит, с момента зачатия присутствовала и греховная природа (с. 124).
- ²¹⁶ Fowler, *Abortion*, 142.
- ²¹⁷ Ibid., 144.
- ²¹⁸ Stott, “Does Life Begin before Birth?” 50.
- ²¹⁹ HALOT 175; ср. BDB 149.
- ²²⁰ BDB 409; ср. Archer, *Encyclopedia of Bible Difficulties*, 247.
- ²²¹ BDB 119; HALOT 137.
- ²²² Более подробный анализ попыток сторонников абортсбросить со счета свидетельства Библии, а также опровержение этих попыток, см. в: Francis J. Beckwith, *Politically Correct Death: Answering Arguments for Abortion Rights* (Grand Rapids: Baker, 1993), 137–150; ср. Randy Alcorn, *ProLIFE Answers to ProCHOICE Arguments* (rev. & enl. ed.; Sisters, Ore.: Multnomah, 2000), passim. Подробную аннотированную библиографию, где упомянуты работы, рассматривающие данную тему с религиозной или нравственной точки зрения, см. особенно в: George F. Johnston, *Abortion from the Religious and Moral Perspective: An Annotated Bibliography* (Bibliographies & Indexes in Religious Studies 53; Westport, Conn.: Praeger, 2003).
- ²²³ Waltke. “Reflections,” 13.
- ²²⁴ См. особенно John G. Anderson, *Cry of the Innocents: Abortion and the Race towards Judgment* (South Plainfield, N. J.: Bridge, 1984).

Глава 12. Красота против насилия и пародии на красоту

- ¹ BDB 850. Ср. HALOT 1019, где дается смысл «ласкать женщину».
- ² Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981), 10.
- ³ Позитивность сексуальности иногда выводят еще из Исх 21:10–11. Если слово *’ēnā* в стихе 10 означает «супружеские права» (см. BDB 773), а слово *’āheret* («другая») подразумевает жену-соперницу, то справедливое относительно нее тем более справедливо относительно единственной жены: муж не должен лишать первую жену «пищи, одежды и супружеских прав».

Однако, как мы показали в главе 5, здесь *’ōlā* не означает «супружеские права», а *’āheret* не означает «жена-соперница».

⁴ Stephen A. Kaufman, “The Structure of the Deuteronomic Law,” *Maarav* 1-2 (1978-1979): 156-157, прим. 109.

⁵ См. Иов 31:10; Kaufman, “The Structure of the Deuteronomic Law,” 156, прим. 108.

⁶ Ср. описание процессии в Пс 45 и Песнь Песней (3:6-11; 5:10-16). Обоснование Соломонова авторства последней см. в главе 13.

⁷ William H. Propp, “Is Psalm 45 an Erotic Poem?” *BR* 20, no. 2 (2004): 33-42, цитата на с. 33, 42.

⁸ *Ibid.*, 35.

⁹ *Ibid.*, 37.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, 42.

¹² *Ibid.*, 33.

¹³ *Ibid.*, 42, 32.

¹⁴ Еврейский глагол *gāwā* в породе пиель означает «упоить», «орошать» и даже «упиваться», «быть опьяненным» (BDB 924).

¹⁵ Еврейский глагол *šāgā* буквально означает «шататься вследствие опьянения» (*HALOT* 1413).

¹⁶ Walter C. Kaiser, Jr., “True Marital Love in Prov 5:15-23 and the Interpretation of the Song of Songs,” in *The Way of Wisdom: Essays in Honor of Bruce K. Waltke* (ed. J. L. Packer & Sven K. Soderlund; Grand Rapids: Zondervan, 2000), 107, 109-110.

¹⁷ *Ibid.*, 108.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ О Притч 31 см. главу 6.

²⁰ Larry L. Lyke, “The Song of Songs, Proverbs, and the Theology of Love,” in *Theological Exegesis: Essays in Honor of Brevard S. Childs* (ed. Christopher Seitz & Kathryn Greene-McCreight; Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 222; и см. полную аргументацию на сс. 208-223.

²¹ *Ibid.*, 223.

²² См. А§ 55 (COS 2.132:359; ср. ANET 185): «Если человек дочь человека, которая живет в доме своего отца... которая не обручена (?), и чье [чрево?] не открыто, которая не взята замуж, и против дома отца которой не предъявлялось серьезных обвинений — [если] человек, будь то в поселении либо вне его, будь то ночью на улице, будь то в амбаре, будь то во время праздника в поселении, [если] человек силой принудил девушку и обесчестил ее, отец девушки может взять жену человека, обесчестившего девушку, и предать ее бесчестию. Он не обязан возвращать ее мужу, может ее забрать. Отец может отдать в жены свою обещанную дочь обесчестившему ее. Если жены у него нет, обесчестивший должен уплатить

второе серебро — цену девушки; обесчестивший [ее] должен взять ее в жены [и] не может ее отвергнуть. Если отец не желает, он может получить второе серебро — цену девушки и отдать ее, кому пожелает». [Цит. с изменениями по пер. в: *Хрестоматия по истории Древнего Востока: учебное пособие. Часть I.* (М.: Высшая школа, 1980). — Прим. пер.]

- 23 “The Laws of Ur-Namma (Ur-Nammu),” § 6 (§ 5 в ANET), translated by Martha Roth (COS 2.153:409; ср. ANET 524): «Если человек нарушит права другого и обесчестит его девственную жену, пусть убьют этого человека». «The Laws of Eshnunna,” § 26, translated by Martha Roth (COS 2.130:334; ср. ANET 167): «Если человек внесет калым за чью-либо дочь, а другой человек, без согласия ее отца и матери, похитит и обесчестит ее, это преступление наказывается смертью».

“The Laws of Hammurabi,” § 26, translated by Martha Roth (COS 2.130:334; ср. ANET 167): «Если человек [насиленно] овладел женой [другого] человека, которая [еще] не познала мужчину и которая [еще] проживала в доме своего отца, и возлежал на ее ложе, и его схватили, [то] этот человек должен быть убит, [а] женщина должна быть оправдана». [Цит. по пер. в: *Хрестоматия по истории Древнего Востока: учебное пособие. Часть I.* (М.: Высшая школа, 1980). — Прим. пер.]

- 24 Среднеассирийские законы A § 12 (COS 2.132:354; ср. ANET 181): «Если замужняя женщина шла по улице [и] мужчина схватил ее и сказал ей: «Пусть я познаю тебя», то если она не согласилась, оборонялась, но он взял ее силой и познал ее, и его застигли на замужней женщине, либо же свидетели уличили его в том, что он познал [эту] женщину, его должно убить, а женщине наказания нет». A § 23 (COS 2.132:355-356; ср. ANET 181): «Если замужняя женщина взяла к себе в дом другую замужнюю женщину и отдала ее мужчине, чтобы он познал ее, и мужчина ведал, что она — замужняя женщина, то с ним должно поступить как с познавшим замужнюю женщину, а со сводней должно поступить так же, как муж поступил со своей неверной женой. Но если муж женщины ничего не сделает со своей неверной женой, то не должно ничего делать с познавшим ее и со сводней, их должно отпустить. Но если замужняя женщина не ведала ничего, а женщина, взявшая ее в свой дом, обманом (?) ввела к ней мужчину, который познал ее, и если, покинув дом, она заявила, что ее познали, женщину должно отпустить, а познавшего ее и сводню должно убить. Если же она ничего не сказала, муж может покарать ее, как ему угодно, а познавшего ее и сводню должно убить». [Цит. по пер. в: *Хрестоматия по истории Древнего Востока: учебное пособие. Часть I.* (М.: Высшая школа, 1980). — Прим. пер.]

“Hittite Laws,” § 197, translated by Harry A. Hoffner Jr. (COS 2.19:118; ср. ANET 196): «Если мужчина схватит женщину в горах [и изнасилует ее], то это — его преступление. Если же в доме ее он схватит, то это — ее пре-

ступление, и она должна быть убита. Если муж [женщины] их найдет, то он их может убить. Наказания для него не будет». [Цит. с изменениями по пер. в: *Хрестоматия по истории Древнего Востока: учебное пособие. Часть I.* (Высшая школа, 1980). — Прим. пер.]

25 "Sumerian Laws," §7, translated by J. J. Finkelstein (ANET 526): «Если [мужчина] обесчестил дочь свободного гражданина на улице, а ее отец с матерью не знали, [что она на улице], а она [потом] сказала отцу и матери: «Меня изнасиловали», ее отец и мать могут отдать ее в жены [насильно] за этого человека».

26 "Sumerian Laws," §7, translated by J. J. Finkelstein (ANET 526): «Если [мужчина] обесчестил дочь свободного гражданина на улице, а ее отец с матерью не знали, [что она на улице], а мужчина, обесчестивший ее, отрицал, что знал [о ее принадлежности к классу свободных граждан], и, стоя у храмовых ворот, поклялся [в этом], его должно отпустить».

27 Jacob Milgrom, *Leviticus 17-22: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3A; New York: Doubleday, 2000), 1807.

28 В дополнение к двум отрывкам, явно упоминающим изнасилование, о которых речь пойдет далее, кратко упомянем статью: Helena Zlotnick, "The Rape of Cozbi (Numbers XXV)," VT 51 (2001): 69–81. Злотник пытается доказать, что Финеес не только убил Козби, но и изнасиловал ее: «Финеес убивает Козби, пронзая ее чрево... Копье Финееса напоминает мужской половой орган. Избирая в качестве мишени чрево, он насилует женщину. Точнее сказать, он оплодотворяет ее таким способом, который не только несет ей смерть, но и умаляет ее законную связь до уровня произвольной страсти» (с. 74). Такое толкование — часть общей гипотезы Злотник, согласно которой, изнасилования Дины (Быт 34) и Козби служат как бы «двумя сторонами подставки для книг, причем одна знаменует крушение последнего матриарха, а другая — устранение потенциального матриарха... В конечном счете такие рассказы содержат негативные стереотипы поведения: евреям нельзя находить себе супругов за пределами своей группы; еврейка не должна вести себя подобно Дине (которая покинула домашнее пространство и столкнулась с «насильником») и Козби (которая вошла в собственную спальню и столкнулась с убийцей)». Однако чтобы прийти к этому выводу, не обойтись без изрядного количества домыслов, причем ясно, что ничего такого рассказчик не имел в виду. Евангельскую критику подобных толкований, включая феминистскую герменевтику подозрения, см. в: Robin Parry, "Feminist Hermeneutics and Evangelical Concerns: The Rape of Dinah as a Case Study," *ТынБул* 53 (2002): 1–28.

29 См. особенно Lyn M. Bechtel, "A Feminist Reading of Genesis 19:1–11," in *Genesis* (ed. Athalya Brenner; FCB² 1; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1998), 108–128. Однако Бехтель полагает (как мы отметили в главе 4), что основная проблема состояла не в гомосексуальной похоти, а в расправе

с чужаками в обществе с групповой ориентацией. Скорее всего, однако, здесь есть обе темы.

- ³⁰ См., например, Lyn M. Bechtel, "What If Dinah Is Not Raped? (Genesis 34)," *JSOT* 62 (1994): 19–36; Maier I. Gruber, "A Re-examination of the Charges against Shechem Son of Hamor," *Beit Mikra* 157 (1999): 119–127; Hilary B. Lipka, «"Such a Thing Is Not Done in Israel": The Construction of Sexual Transgression in the Hebrew Bible» (PhD diss., Brandeis University, 2004), 247–269; Burton L. Visotzky, *The Genesis of Ethics* (New York: Crown, 1996), 197; Ellen van Wolde, "The Dinah Story: Rape or Worse?" *OTE* 15 (2002): 225–239; Nicolas Wyatt, "The Story of Dinah and Shechem," *UF* 22 (1990): 433–458.
- ³¹ Например, Втор 22:24, 29; ср. Tikva Frymer-Kensky, "Sex and Sexuality," *ABD* 5:1145.
- ³² Ellen van Wolde, "Does 'innâ Denote Rape? A Semantic Analysis of a Controversial Word," *VT* 52 (2002): 528–544, цитата на с. 543.
- ³³ Подробнее об этих аргументах см. особенно *ibid.*, а также: Wyatt, "The Story of Dinah and Shechem," 435.
- ³⁴ Mishaël Maswari Caspi, "The Story of the Rape of Dinah: The Narrator and the Reader," *HS* 26, no. 1 (1985): 32, отмечает: «Формулировка и точное использование предлогов позволяет понять точку зрения повествователя и его отношение к данному событию». Выкладки Каспи (сс. 32–33) позволили мне выйти из тупика в данном вопросе.
- ³⁵ «Когда речь идет о сексуальных отношениях, идиома «лежать с кем-либо» и ее дериваты обозначают незаконные сексуальные связи (Быт 30:15–16 и 2 Цар 11:11 составляют исключение)» (William C. Williams, "כָּבַח," *NIDOTTE* 4:102). Уильямс также отмечает, что «это выражение указывает на изнасилование в Быт 34:2».
- ³⁶ На эту важную грамматическую особенность обращает внимание, например, Meir Steinberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading* (Bloomington: Indiana University Press, 1987)? 446: «За неимением лучшего я перевожу «лег с ней». В оригинале же стоит не обычная в подобных случаях непереходная конструкция (*va'yishkab ittah*), а переходный глагол (*va'yishkab otah*, т.е. «уложил ее»), который означает, что с человеком обошлись как с вещью». Ср. Susanne Scholz, *Rape Plots: A Feminist Cultural Study of Genesis 34* (New York: Peter Lang, 2000), 136–137; *idem*, «Through Whose Eyes? A "Right" Reading of Genesis 34,» in *Genesis* (ed. Athalya Brenner; FCB² 1; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1998), 165–168. Van Wolde, "The Dinah Story," 228, оспаривает это толкование, ссылаясь на работу: Harry Orlinsky, "The Hebrew Root ŠKB," *JBL* 63 (1944): 19–44, где сказано, что «семантической разницы» между *šākab 'ēt* и *šākab 'im* не существует. И в самом деле, иногда *'ēt* используется аналогично *'im*. Однако Орлински (сс. 23–27) полагает, что все суффиксальные формы, огласованные как *'ōt* имеют в виду такой предлог, а не прямое дополне-

ние. Между тем Штейнберг, Шольц и другие ученые показали: в Быт 34:2 *šākab 'ēt* находится в точном параллелизме с двумя другими глаголами, за которыми следует прямое дополнение, а значит (как и в рассказе 2 Цар 13 об изнасиловании) перед нами именно прямое дополнение.

Например, NRSV, NJPS, NAB, NASB. Ср. NJB: ... *forced her to sleep with him* («заставил ее спать с ним»).

Так David Noel Freedman, "Dinah and Shechem, Tamar and Amnon," *Austin Seminary Bulletin: Faculty Edition* 105 (1990): 54. Ван Вольде полагает, что это понятие высвечивает юридические последствия социального унижения, которое сопутствовало данной сексуальной активности (van Wolde, "Does 'innā Denote Rape?" 528–544). Однако, хотя изнасилование могло предполагать социальное унижение в других ближневосточных культурах, как отмечает Мильгром (Milgrom, *Leviticus* 17–22, 1807), в древнеизраильском обществе на изнасилованной женщине не было клейма (если только она не была дочерью священника). Подробнее см. далее.

См. Суд 19:24; 2 Цар 13:12, 14, 22, 32; Иез 22:11; Плач 5:11.

Parry, "Feminist Hermeneutics," 16. Парри продолжает: «Обвиняется всегда один лишь Сихем».

Scholz, *Rape Plots*, 138. Ср. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, 446. Напротив, Tikva Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible* (New York: Schocken Books, 2002), пытается доказать, что «при изнасиловании слово *'innāh* идет перед фразой «лег с...», а при других формах незаконной сексуальной связи — после фразы «лег с...»». С точки зрения Фраймер-Кенски, порядок слов здесь существен, ибо «в изнасиловании жестокость начинается задолго до пенетрации, — когда человек применяет силу. В остальных незаконных видах секса сексуальный акт как таковой может не содержать жестокости». Однако Фраймер-Кенски не учитывает, что в данном случае глагол «лежать» употреблен с прямым дополнением (а потому указывает на изнасилование). Не учитывает она и гендиадис.

Scholz, *Rape Plots*, 138–142, полагает, что в контексте изнасилования эти три глагола выставляют «ухаживание» Сихема вовсе не в положительном свете: имеются в виду соответственно неутраченное сексуальное желание, похоть и попытки улестить жертву. Однако столь широкое понимание семантики данных слов неоправданно. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, 447, прав, что все «три глагола указывают на ласку».

Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1–17* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 355. Помимо этого отрывка см. Быт 50:21; Суд 19:3; Руфь 2:13; 1 Цар 1:13; 2 Цар 19:8 (СП 19:7); 2 Пар 30:22; 32:6; Ис 40:2; Ос 2:16. Согласно Danna Nolan Fewell & David M. Gunn, "Tipping the Balance: Sternberg's Reader and the Rape of Dinah," *JBL* 110 (1991): 211, фраза «говорить к/по сердцу» предполагает, что Сихему удалось понравиться Дине. Однако Меир Штернберг отмечает: «Фьюэлл и Ганн спутали

фразу «говорить (*dbt*) к сердцу кого-либо», ориентированную на деятеля, с фразой «коснуться (*ng'*) сердца кого-либо», ориентированную на пациента... В первом случае ничего особенно романтического нет... Имеются в виду лишь какие-то добрые слова — они могут нести ободрение, благожелательность, нежность, благодарность, поддержку — призванные тронуть чье-либо сердце. Подчеркиваю: *призванные* тронуть. Не факт, что это получится» [Meir Sternberg, "Biblical Poetics and Sexual Politics: From Reading to Counter-reading," *JBL* 111 (1992): 476-477].

⁴⁴ Joseph Fleishman, "Shechem and Dinah in the Light of Non-Biblical and Biblical Sources," *ZAW* 116 (2004):12-32, считает, что Сихем похитил Дину и навязал ей сексуальные отношения, но в строгом смысле слова это было не изнасилованием, а браком через похищение невесты. Быть может, жители Сихема именно так и рассматривали данную ситуацию. Однако реакция сыновей Иакова показывает, что евреи вовсе так не считали: с их точки зрения, Сихем совершил изнасилование.

⁴⁵ Об изнасиловании через злоупотребление властью мы поговорим далее в связи с грехом Давида против Вирсавии. Ученые, которые отрицают наличие «изнасилования» в Быт 34, понимают «изнасилование» более узко, чем я. Например, Lipka, "Such A Thing Is Not Done", 242, полагает, что «изнасилование» включает два ключевых элемента: (1) сексуальный акт навязывается жертве против ее воли; (2) сексуальный акт совершает насилие на личностном уровне (психологические последствия). На мой взгляд, заставлять можно не только физически, но и через психологическое давление. И чтобы констатировать изнасилование, не нужно ждать, пока рассказчик остановится на психологической стороне дела.

⁴⁶ Susanne Scholz, "Was It Really Rape in Genesis 34? Biblical Scholarship as a Reflection of Cultural Assumptions," in *Escaping Eden: New Feminist Perspectives on the Bible* (ed. Harold C. Washington, Susan L. Graham, Pamela Thimmes; BS 65; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1998), 182-198, цитата на с. 195; idem, "Through Whose Eyes?"; idem, *Rape Plots*, 105-147. Шольц показывает, как путем текстуальных доводов, исторических соображений, историко-критических реконструкций и антропологических сопоставлений большинство комментаторов «затушевывают» изнасилование, переключая внимание с изнасилования как ключевого момента отрывка на другие части рассказа или преуменьшая его серьезность: «Ученые говорят, что насильник и в самом деле «любил» Дину. Мол, в древнем Израиле изнасилование не было таким вредным, и браком можно было его искупить. Считают, что рассказ отражает племенной конфликт с ханаанейскими соседями или что перед нами священный брачный ритуал, сродни тому, который можно найти в других ближневосточных текстах. Более того, есть гипотеза, что изнасилование внесено в сюжет лишь поздним редактором, а первоначально это была история любви. События объясняются с

позиции динамики обществ с групповой ориентацией, в которых сексуальная связь была проблематичной, лишь когда угрожала общине» (“Was It Really Rape?” 195).

⁴⁷ Лютер порвал с тысячелетней аллегоризацией данного отрывка в средневековой экзегезе, которая усматривала в нем следующую мораль: вот, что бывает, когда женщины — по гордости, глупости или любопытству — впадают в грех и соблазняются дьяволом. Лютер подчеркивал, что описаны реальные события, и считал Дину жертвой изнасилования. Подробнее о взглядах Лютера в сравнении с мнением, господствовавшим в средневековье, см. Joy A. Schroeder, “The Rape of Dinah: Luther’s Interpretation of a Biblical Narrative,” *Sixteenth Century Journal* 28, no. 3 (1997): 775–791. Впрочем, у Лютера, как и у Кальвина, морализаторство несколько оттесняло тему изнасилования на второй план. См. Michael Parsons, “Luther and Calvin on Rape: Is the Crime Lost in the Agenda?” *EvQ* 74 (2002): 123–142.

⁴⁸ См. Anthony Philips, “Nebalah — a Term for Serious Disorderly and Unruly Conduct,” *VT* 25 (1975): 241. Относительно использования данного понятия в связи с другими преступлениями на сексуальной почве см. Втор 22:21; Суд 19:23–24; 20:6, 10; 2 Цар 13:12; Иер 29:23.

⁴⁹ Freedman, “Dinah and Shechem,” 62.

⁵⁰ Многие современные переводы понимают текст как «она была осквернена». Однако, если имеется в виду пассив, почему не использован нифаль? Скорее всего, братья возлагали на жителей Сихема коллективную вину. Иными словами, преступление Сихема было не просто мерзостью само по себе: оно разрушило социальный порядок целого города и его отношения с семьей Иакова.

⁵¹ См. Scholz, *Rape Plots*, 160, 168.

⁵² Эта мысль встречается у феминистских толкователей. См., например, Fewell & Gunn, “Tipping the Balance,” 211; van Wolde, “The Dinah Story,” 237 и passim; Visotzky, *The Genesis of Ethics*, 197. Молчание Дины — видимо, важный элемент рассказа, но я не согласен с теми феминистками, которые винят в этом не только Иакова и братьев Дины, но и рассказчика. В защиту голоса рассказчика см. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, 463–73 (особенно 464: «То, что голос рассказчика выносит на поверхность, всегда надежно, пусть даже редко проговаривается до конца»).

⁵³ Некоторые ученые полагают, что братьям Дины нет особого дела до сестры: они беспокоятся лишь о своей чести. См., например, Fewell & Gunn, “Tipping the Balance,” 202. Однако я согласен с Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, 472, что братья действовали «самоотверженно и с одной лишь целью — исправить урон, нанесенный сестре и всей семье, в том числе любыми средствами воспрепятствовав экзогамному браку». Fewell & Gunn, “Tipping the Balance,” 211, также считают, что Дина положительно отнеслась к ухаживаниям Сихема и желала выйти за него замуж, а потому

братьям силком пришлось возвращать ее домой. Как мы уже сказали, Штернберг показывает, что данное толкование основано на ошибочном понимании фразы «говорить к сердцу кого-либо». Он с удивлением констатирует эту «опасную экзистенциальную предпосылку: будто несколько сладких слов постфактум способны расположить женщину (девушку, возможно, еще с кровотечением) к мужчине, который только что «взял ее, и лег с ней и изнасиловал ее». И это голос феминизма! Не говорите это насильникам, не объявляйте на улицах...» (Sternberg, "Biblical Poetics and Sexual Politics," 476).

⁵⁴ Конечно, нельзя забывать о ремарке в начале отрывка: «Дина... вышла посмотреть на дочерей земли той» (Быт 34:1). Если бы она не пожелала общаться с идолопоклонниками, жившими вокруг, она бы не оказалась в опасной ситуации. См, напр, Naomi Graetz, "Dinah the Daughter," in *A Feminist Companion to Genesis* (ed. Athalya Brenner; FCB 2; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1993), 312, которая допускает, что «текст критикует Дину, используя глагольный корень *uʕ*ʔ, «выходить»». Однако толкователи уже столько об этом говорили, сами того не желая, уменьшая серьезность преступления, что я помещаю данный комментарий в сноску. Leon R. Kass, "Regarding Daughters and Sisters: The Rape of Dinah," *Commentary* 93, no. 4 (1992): 36, отмечает доводы, которыми «до сего дня оправдывают людей, обвиненных в изнасиловании. «Посмотрите, как она оделась». «Она спит со всеми подряд». «Что она делала в его квартире (или в том общежитии)?» «Сама напросилась». Все эти вопросы могут быть резонными, но ссылки на то, что женщина «спровоцировала» насильника, не оправдывают его».

⁵⁵ В предсмертном благословении, которое произнес Иаков на своих двенадцать сыновей, Симеон и Левий названы «орудиями жестокости» (Быт 49: 5-6), причем фраза «во гневе своем убили мужей» явно подразумевает случай с Сихемом. Из-за этого греха они лишились наследства. Freedman, "Dinah and Shechem," выносит отсюда урок: «Хотя насильник понесет кару... люди, которые берут закон в свои руки, также понесут кару, и не менее суровую».

⁵⁶ Kass, "Regarding Daughters and Sisters," 36. Шольц дает другое правдоподобное объяснение этой фразы: «Братья считали, что Сихем хочет превратить изнасилование в секс за плату. И они были убеждены, что Дина не проститутка, которая оказывает сексуальные услуги, а потом получает вознаграждение... Дину нельзя купить как проститутку в Древнем Израиле, которые нуждались в финансовой помощи» (Scholz, *Rape Plots*, 166-167). Paul R. Noble, "A 'Balanced' Reading of the Rape of Dinah: Some Exegetical and Methodological Observations," *BibInt* 4 (1996): 194, предлагает еще одну версию: «Смысл вопроса братьев состоит в том, что проститутка получает плату за секс, и именно в такое положение Сихем поставил Дину,

предлагая «дары» без признания, что он ее изнасиловал. Братья возражают не против денег как таковых, а против того, чтобы речь шла об обычной плате за невесту, а не о компенсации или возмещении урона. Ведь это игнорировало тот факт, что Сихем уже заставил девушку заниматься с ним сексом».

⁵⁷ Подробнее о теме сексуального насилия в данном отрывке см. Scholz, "Through Whose Eyes?" Я анализирую здесь текст в его окончательной форме, а потому вне поля внимания оказываются такие диахронические построения как: Helena Zlotnick, *Dinah's Daughters: Gender and Judaism from the Hebrew Bible to Late Antiquity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002), 33–56. Злотник предлагает гипотетическую реконструкцию слоев рассказа, согласно которой последний редактор попытался замолчать, какой была точка зрения главных героев на более ранней стадии рассказа (но полностью не преуспел в этом).

⁵⁸ Harold C. Washington, "Violence and the Construction of Gender in the Hebrew Bible: A New Historicist Approach," *BiblInt* 5 (1997): 344, пытается доказать, что Втор 21:10–14 содержит «институционализированную форму изнасилования». Ср. idem, "Lest He Die in the Battle and Another Man Take Her": Violence and the Construction of Gender in the Laws of Deuteronomy 20–22," in *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (ed. Victor H. Matthews, Bernard M. Levinson, and Tikva Frymer-Kensky; JSOTSup 262; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1998), 202–207. Однако Вашингтон здесь рассуждает в русле своего понимания гендерной темы в военных заповедях Втор 20–22: по его мнению, эти законы «усматривают ценность в актах насилия, понимают их как важные для мужской деятельности и оговаривают законные условия для их использования» ("Violence and the Construction of Gender," 344). Поэтому во всех этих законах Вашингтон усматривает «дискурс мужской власти» (ibid.), а Израиль называет «культурой насилия» (с. 352). Однако такое понимание явно идет вразрез с интенцией библейского автора, а потому находится вне поля нашего внимания: мы занимаемся богословием окончательной формы текста и не собираемся его критиковать.

⁵⁹ Например, Быт 19:16; Суд 19:25; 1 Цар 15:27; 17:35; 2 Цар 2:16; 13:11; Дан 11:7, 21. См. BDB 304; HALOT 303–304, s.v. פָּחַ.

⁶⁰ Craig S. Keener, "Some Biblical Reflections on Justice, Rape, and an Insensitive Society," in *Women, Abuse, and the Bible: How Scripture Can Be Used to Hurt or to Heal* (ed. Catherine Clark Kroeger & James R. Beck; Grand Rapids: Baker, 1996), 126.

⁶¹ Ibid., 127.

⁶² Milgrom, *Leviticus* 17–22, 1806–1808, 1819.

⁶³ Ibid., 1807.

⁶⁴ Ibid., 1808.

- ⁶⁵ Andrew Cornes, *Divorce and Remarriage: Biblical Principles and Pastoral Practice* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 139.
- ⁶⁶ Об изнасиловании вавилонских жен см. Ис 13:15. Об изнасиловании женщин Иудеи вавилонскими солдатами см. Иер 13:22 (ср. 13:26); Плач 5:11 (ср. 1:1-22); и возможно, Мих 4:11. Об изнасиловании женщин Иудеи в эсхатологической битве с народами см. Зах 14:2. О мотиве изнасилования в Плаче Иеремии см. F.W.Dobbs-Allsopp & Tod Linafelt, "The Rape of Zion in Thr 1, 10," *ZAW* 113 (2001): 77-81 (хотя я не согласен с одной из главных предпосылок данной статьи, а именно, будто сам Яхве насилует Сион); Lipka, "Such A Thing Is Not Done", 327-335. Липка также думает (сс. 315-322), что наказание Иудеи Богом через вавилонян (Иез 23:29) предполагает, что Иудея должна быть изнасилована. Однако напрямую это ни из чего не следует, и вообще далеко не факт.
- ⁶⁷ Roy Gane, *God's Faulty Heroes* (Hagerstown, Md.: Review and Herald, 1996), 56. Еще отмечалось, что двукратный повтор описания, как Сисара упал «между ее (Иаили. — Р.Д.) ног» (Суд 5:27) — «жутковатая пародия на изнасилование солдатом женщины поверженного врага» [Robert Alter, *The Art of Biblical Poetry* (New York: Basic Books, 1985), 46].
- ⁶⁸ Анализ данного отрывка с особым вниманием к теме изнасилования см. особенно в: Phyllis Trible, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives* (OBT; Philadelphia: Fortress, 1984), 65-92; Alice Bach, "Rereading the Body Politic: Women and Violence in Judges 21," in *Judges* (ed. Athalya Brenner; FCB² 4; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1999), 143-159. Ср. J.H.Coetzee, «The "Outcry" of the Dissected Woman in Judges 19-21: Embodiment of a Society», *OTE* 15 (2002): 52-63; Lapsley, *Whispering the Word*, 35-67; Ilse Müllner, "Lethal Differences: Sexual Violence as Violence against Others in Judges 19," in *Judges* (ed. Athalya Brenner; FCB² 4; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1999), 126-142.
- ⁶⁹ Такой перевод в Trible, *Texts of Terror*, 76, хорошо передает поспешность и бездушную грубость левита, на которые указывает еврейский глагол *hāzaq* в гифиле и отсутствие прямого дополнения «ее» после глагола.
- ⁷⁰ Alice A.Keefe, "Rapes of Women/Wars of Men," *Semeia* 61 (1993): 1990. Ср. Coetzee, «The "Outcry" of the Dissected Woman», 55-60 [хотя я не согласен с тем, как он обвиняет рассказчика в том, что тот, из предрассудков своего времени, «вообще не дает слово женщинам» (55)].
- ⁷¹ Trible, *Texts of Terror*, 80-81.
- ⁷² Например, Randall C.Bailey, *David in Love and War: The Pursuit of Power in 2 Samuel 10-12* (Sheffield, Eng.: JSOT Press, 1990), 86, пытается доказать, что Вирсавия была «добровольным и равным партнером в данных событиях». H.W.Hertzberg, *I and II Samuel: A Commentary* (OTL; London: SCM, 1964), 309, допускает элемент «женского флирта». Cheryl A.Kirk-Duggan, "Slingshots, Ships, and Personal Psychosis: Murder, Sexual Intrigue, and Power

in the Lives of David and Othello,” in *Pregnant Passion: Gender, Sex, and Violence in the Bible* (ed. Cheryl A. Kirk-Duggan; SemeiaSt 44; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), 59: «Судя по всему, текст предполагает, что Вирсавия сама напросилась на то, что за ней “послали” и ее “взяли”». Klein, *From Deborah to Esther*, 56, говорит о «соучастии Вирсавии в сексуальном приключении». Ср. idem, “Bathsheba Revealed,” in *Samuel and Kings* (ed. Athalya Brenner; FCB² 7; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 2000), 47–64; George G. Nicol, “Bathsheba, a Clever Woman?” *ExpTim* 99 (1988): 360–363; idem, “David, Abigail and Bathsheba, Nabal and Uriah: Transformations within a Triangle,” *SJOT* 12 (1998): 130–145.

73 См. также следующие тщательные анализы в пользу данного вывода: Trevor Dennis, *Sarah Laughed: Women’s Voices in the Old Testament* (Nashville: Abingdon, 1994), 144–155; Moshe Garsiel, “The Story of David and Bathsheba: A Different Approach,” *CBQ* 55 (1993): 244–262.

74 Yehuda T. Radday, “Chiasm in Samuel,” *LB* 9–10, no. 3 (1973): 23; idem, “Chiasmus in Biblical Hebrew Narrative,” in *Chiasmus in Antiquity: Structures, Analyses, Exegesis* (ed. John W. Welch; Hildesheim: Gerstenberg, 1981), 78–80.

75 Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, 194.

76 Ibid., 197.

77 См. 2 Цар 5:6–9. Ср. David Tarler & Jane M. Cahill, “David, City of,” *ABD* 2:55–56; G. J. Waightman, *The Walls of Jerusalem: From the Canaanites to the Mamluks* (Mediterranean Archaeological Supplement 4; Sydney, Australia: Meditarch, 1993), 27–37.

78 Описание дома из четырех комнат см. в: Amihai Mazar, *Archaeology of the Land of the Bible*, 10,000–586 B.C.E. (New York: Doubleday, 1990), 486; Philip J. King & Lawrence E. Stager, *Life in Biblical Israel* (Louisville: Westminster John Knox, 2001), 28–35. Oded Borowski, *Daily Life in Biblical Times* (Archaeology and Biblical Studies 5; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), 78, пишет о вероятности купания Вирсавии во дворике: «Вирсавия, жена хетта Урии, купалась полностью, — видимо, во дворике — когда Давид увидел ее с крыши своего дома и полюбил ее (2 Цар 11:2)». Ср. Garsiel, “The Story of David and Bathsheba,” 255.

79 NRSV ставит в конце стиха 4 следующее предложение в скобках: *she was purifying herself* (qādaš в гитпаэле. — Р.Д.) *after her period* («она очищалась после месячных»). Поскольку это единственный случай употребления причастного предложения (введенного вавом соединительным/разделительным) в данном стихе, прерывающем три последовательных глагола (вав консукутивный плюс имперфект), перед нами замечание в скобках, объясняющее цель купания Вирсавии: она проходила ритуальное очищение после менструаций. Есть переводы (например, NJPS), в которых смысл схвачен еще лучше, чем в NRSV. В них текст понимается примерно так: «Давид послал слуг привести ее; она пришла к нему, и он лег с ней, — она только

что очистилась после месячных, — и она пошла домой». (См. в аналогичном русле NIV, NLT, NJB, ESV.) Некоторые современные переводы (например, NASB) трактуют стих 4 иначе: после секса с Давидом Вирсавия совершила ритуальное посткоитальное омовение и вернулась домой; см. также Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible*, 147; Klein, *From Deborah to Esther*, 57. Однако это понимание не учитывает того, как причастная конструкция вторгается в поток последовательных глаголов. Оно основано на следующей предпосылке: поскольку Лев 15:19, 28 не упоминает напрямую ритуальное омовение по окончании месячных, повествование не может иметь его в виду, а было бы «анахронизмом исходить из более позднего раввинистического закона» (Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible*, 147). Однако Джекоб Мильгром убедительно показывает, что в Книге Левит «все упоминания о сроке нечистоты автоматически предполагают, что с омовением он заканчивается» [Milgrom, *Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3; New York: Doubleday, 1991), 934]. Толкователи, которые не видят связи между купанием Вирсавии и ее очищением после месячных, упускают из виду, что эта деталь (в противном случае несущественная) упомянута здесь далеко не случайно: она доказывает, что забеременела Вирсавия (см. выше) именно от Давида. Поскольку перед сексом с Давидом она только что очистилась от менструаций, возможность ее беременности от Урии, ее мужа, исключена. «Объективный и бесстрастный с виду рассказ о фактическом положении вещей оказывается скрытым обличением Давида», причем есть и дополнительная ирония: «На первый взгляд, эту деталь можно записать Давиду в паюс: не нарушил законы, касающиеся менструальной чистоты. Однако оказывается, что она его обличает» (Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, 198).

Garsiel, "The Story of David and Bathsheba," 253.

J. P. Fokkema, *King David* (II Sam 9-20 and 1 Kings 1-2) (vol. 1 of *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*; Assen, Neth.: Van Gorcum, 1981), 51.

Dennis, *Sarah Laughed*, 148.

Ibid., 149.

Hyun Chul Paul Kim & M. Fulgence Nyengele, "Murder S/He Wrote? A Culture and Psychological Reading of 2 Samuel 11-12," in *Pregnant Passion: Gender, Sex, and Violence in the Bible* (SemeiaSt 44; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), 114.

Ibid., 115. Аналогично Kenneth A. Stone, *Sex, Honor, and Power in the Deuteronomistic History* (JSOTSup 234; Sheffield, Eng.: JSOT Press, 1996), 97: «Действия Вирсавии — не ее независимая инициатива (в отличие от действий Давида). Она лишь выполняет царский приказ».

См. P. J. J. S. Els, "חֲרָלָה," NIDOTTE 2:814, значение (l) относительно примеров этого расхожего семантического нюанса, когда глагол *lāqah* используется применительно к людям.

- ⁸⁷ В еврейской грамматике предикат в единственном числе не всегда предполагает подлежащее в единственном числе (GKC §145). Однако в данном контексте рассказчик явно использует череду глаголов в единственном числе и мужском роде, чтобы указать пальцем на царя. Dennis, *Sarah Laughed*, 148: «Давид — субъект двух глаголов, стоящих в центре и имеющих особое значение. Он «берет ее», и он «спит с ней». Он берет ее. Он спит с ней. Так видит ситуацию рассказчик. И тем самым сообщает нам все, что нам нужно знать».
- ⁸⁸ Douglas W. Stolt, «לָקַח *lāqah*,» TDOT 8:17.
- ⁸⁹ Dennis, *Sarah Laughed*, 5. См. Fischer, *Women Who Wrestled with God*, 93: «Если бы эта женщина позвала на помощь, никто бы не осмелился вломиться в царские покои, чтобы извлечь ее от рук насильника!»
- ⁹⁰ Чтобы подчеркнуть жестокость изнасилования, в Быт 34:2 и 2 Цар 13:14 использован глагол с прямым дополнением (*’ōtāh*), то есть «он уложил ее», вместо обычного косвенного дополнения (*’immāh*), при котором был бы смысл «лег с ней». Напротив, в 2 Цар 11:4 мы находим косвенное дополнение с предложной фразой *’immāh*.
- ⁹¹ О злоупотреблении властью в ситуации Давида с Вирсавией и современных аналогиях см. Larry W. Spielman, «David’s Abuse of Power,» WW 19 (1999): 251–259. Ср. Peter Rutter, *Sex in the Forbidden Zone: When Men in Power — Therapists, Doctors, Clergy, Teachers, and Others — Betray Women’s Trust* (Los Angeles: Jeremy P. Tarcher, 1989), 21: «Всякое сексуальное поведение со стороны человека, у которого есть власть, в пределах запретной зоны [т.е. «состояния отношений, при котором сексуальное поведение запрещено, ибо мужчине доверена женщина» (с. 25). — Р.Д.], по сути эксплуатирует женское доверие. Из-за этого доверия на нем лежит ответственность, даже если женщина его провоцирует и даже если с ее стороны есть (кажущееся) согласие». Ср. Втор 22:25–26, где описана ситуация, похожая на ситуацию с Давидом и Вирсавией: «Если же кто в поле встретится с отроковицею обреченною и, схватив ее, ляжет с нею (глагол *šākab* и косвенное дополнение, предложная фраза *’immāh*, как в 2 Цар 11:4. — Р.Д.), то должно предать смерти только мужчину, лежавшего с нею, а отроковице ничего не делай; на отроковице нет преступления... некому было спасти ее». Втор 22:25–27 предполагает, что женщина кричала в поле, но спасти ее было некому. Аналогичную ситуацию мы видим в случае с Давидом и Вирсавией: «все израильтяне» ушли воевать, а Вирсавия, оставшаяся одна без мужа, подверглась психологическому насилию со стороны царя, и «некому было спасти ее».
- ⁹² Dennis, *Sarah Laughed*, 149.
- ⁹³ BDB 704. Dennis, *Sarah Laughed*, 151–152.
- ⁹⁴ Dennis, *Sarah Laughed*, 152.
- ⁹⁵ BDB 62; HALOT 74.

- ⁹⁶ Dennis, *Sarah Laughed*, 152–153.
- ⁹⁷ Dennis, *ibid.*, 154, отмечает ряд деталей, подтверждающих, что «овечкой» названа Вирсавия. Например, фраза «лежать на лоне у кого-либо» (применительно к овечке) также имеет сексуальные коннотации: Вирсавия спала на лоне своего мужа, Урии (ср. 2 Цар 12:8; 3 Цар 1:2; Мих 7:5). Овечка была как «дочь» — видимо, игра слов, поскольку по-еврейски «дочь» — *bat*, а имя Вирсавия звучит как Батшева.
- ⁹⁸ *Ibid.*, 155.
- ⁹⁹ Все эти женщины становились жертвой дурного обращения — непонимания, унижения, клеветы. С Фамарью плохо поступил Иуда. Рахав презирали как проститутку; в моавитянке Руфь видели чужеземку. Вирсавию часто обвиняли в том, что она соблазнила Давида. Марию же подозревали в измене Иосифу.
- ¹⁰⁰ Подробнее об этом отрывке см. особенно Shimeon Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible* (JSOTSup 70; Sheffield, Eng.: JSOT Press, 1989), 239–282; Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible*, 157–169; Keefe, “Rapes of Women/Wars of Men,” 79–97; Victor H. Matthews & Don C. Benjamin, *The Social World of Ancient Israel*, 1250–587 B.C.E. (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1993), 182–186; Carol Smith, “Stories of Incest in the Hebrew Bible: Scholars Challenging Text or Text Challenging Scholars?” *Hen* 14 (1992): 227–242; Tribble, *Texts of Terror*, 37–63. Pamela Tamarkin Reis, «Cupidity and Stupidity: Woman’s Agency and the “Rape” of Tamar,» *JNES* 25 (1997): 43–60, пытается доказать, что это случай инцеста, а не изнасилования; «сексуальная близость Амнона и Фамари происходит по согласию, причем их инцестный союз спровоцирован флиртом со стороны Фамари, а также ее легким поведением, амбициозностью и полнейшей глупостью» (с. 43). Я согласен, что здесь имел место инцест. Однако аргументы против наличия изнасилования неубедительны.
- ¹⁰¹ Некоторые толкователи (например, Reis) рассуждают так: поскольку пища здесь названа словом *lëbibôt*, что можно буквально перевести как «сердечки», подразумеваются романтические отношения между Фамарью и Амномом. И в самом деле, речь наверняка идет о печеньях/лепешках, вылепленных в форме сердца (HALOT 516). Заметим, однако, что Фамарь не принесла эти печенья, а сделала их по просьбе Амнона. Да и просьба звучала невинно: пусть печенья «укрепят сердце больного, вселят в него жизненные силы» (Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible*, 159). Обратим внимание, каким словом обозначает Ионадав пищу для Амнона (2 Цар 13:5): *biryâ*, «пища пациента» (HALOT 156). Это слово связано с корнем, который означает «здоровый», и вполне может подразумевать «нечто оздоравливающее». Как отмечает Фраймер-Кенски, «*biryâ* — не просто еда. И речь идет о приготовлении не просто пищи, а лечебного снадобья» (*Reading the Women of the Bible*, 158).

- 102 Tribble, *Texts of Terror*, 43.
- 103 Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible*, 160.
- 104 BDB 614. Ср. HALOT 663 — о «печально известных людях, связанных с нехорошей профессией».
- 105 Относительно понимания этой просьбы и о том, как она соотносится с запретами на инцест между братом и сестрой, см. главу 10.
- 106 Tribble, *Texts of Terror*, 47.
- 107 Фраймер-Кенски дает следующий перевод, добавляя слова в скобках для удобства понимания: «Нет! Это великое зло (больше) того, которое ты сделал мне. Прогнать меня (хуже, чем другое зло, которое ты сделал, изнасиловав меня)» (*Reading the Women of the Bible*, 164).
- 108 Tribble, *Texts of Terror*, 48.
- 109 См. George Ridout, "The Rape of Tamar: A Rhetorical Analysis of 2 Sam 13:1-22," in *Rhetorical Criticism: Essays in Honor of James Muilenberg* (ed. Jared J. Jackson & Martin Kessler; PTMS 1; Pittsburgh: Pickwick, 1974), 81-83; Tribble, *Texts of Terror*, 43-44; ср. Keefe, "Rapes of Women/Wars of Men," 91.
- 110 Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible*, 185, предлагает понимать эту сцену в свете среднеассирийских законов (MAL A §23; COS 2.132:355-356; см. ранее раздел о древнем ближневосточном контексте), которые предписывали: если женщину обманом вовлекли в прелюбодейный секс, она должна немедленно об этом заявить, иначе будет считаться прелюбодейкой. Фамарь попала в похожую ситуацию. Ее плач — не только страдание, но и публичное заявление о своей невинности. Lipka, "Such a Thing Is Not Done in Israel",» 295, полагает, что разноцветная одежда Фамари знаменовала особый статус девственной принцессы; разорвав одежду, она показала, что утратила девство.
- 111 Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible*, 167.
- 112 Первым был ребенок от прелюбодейной связи с Вирсавией (см. главу 8). Амнон погиб вторым, Авессалом — третьим (2 Цар 18), а Адония — четвертым (3 Цар 2). См. Dominic Rudman, "Reliving the Rape of Tamar: Absalom's Revenge in 2 Samuel 13," OTE 11 (1998): 326-339, относительно аргументов в пользу того, что «в убийстве Авессаломом своего брата как бы заново проигралась обстоятельства, окружавшие изнасилование Фамари, но главной жертвой на сей раз был Амнон» (с. 327).
- 113 Keefe, "Rapes of Women/Wars of Men," 79.
- 114 Smith, "Stories of Incest," 238, 241.
- 115 Tribble, *Texts of Terror*, 57.
- 116 Keener, "Some Biblical Reflections," 129.
- 117 Keener, *ibid.*, обосновывает учение об оправдании угнетенных следующими библейскими отрывками: Втор 32:43; 4 Цар 9:7; Пс 79:10 (СП 78:10); ср. Откр 6:10; 16:6; 19:2.
- 118 *Ibid.*, 130.

- ¹¹⁹ Многие евангельские христиане усматривают в данном рассказе прообраз крестной смерти Мессии, Сына Давидова, за всех раскаявшихся грешников. Кинер объясняет традиционное христианское учение об искупительной смерти Христовой: «Согласно библейскому учению, когда Христос умер на кресте, Бог не пограл справедливость. Просто Христос понес наказание за наши грехи. Это величайшее правосудие, которое только возможно» (Keener, "Some Biblical Reflections," 129).
- ¹²⁰ Анализ этих трех эротических влечений в жизни Самсона см. в: James L. Crenshaw, *Samson: A Secret Betrayed, a Vow Ignored* (Atlanta: John Knox, 1978), 65–98.
- ¹²¹ См. литературно-феминистское исследование данного отрывка в: Tribble, *Texts of Terror*, 65–92.
- ¹²² Согласно масоретскому тексту, наложница *wattizneh 'ālāyw*. Эту фразу раньше любил переводить как «блудила против» левита, то есть изменяла ему. Однако LXX содержит иное понимание: *ōrgisthē autō* («рассердилась на него»), с чем согласны многие современные толкователи и некоторые переводы (например, NJB, NRSV). См. Robert G. Boling, *Judges: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 6a; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1975), 273–274; G. F. Moore, *Judges* (ICC; Edinburgh: T & T Clark, 1895), 409–410. J. Alberto Soggin, *Judges* (OTL; Philadelphia: Westminster, 1981), 284, следуя KBL, считает, что *zānā* здесь может быть отдельным корнем, связанным с аккадским *zenū*, «сердиться», «ненавидеть». (Аналогично HALOT 275, s. v. זָנָה¹¹, где данное понятие в Суд 19:2 понято как «чувствовать отвращение»). Все эти понимания хорошо вписываются в контекст, поэтому сложно выбрать, какое из них точнее.
- ¹²³ 3 Цар 3:16–28; 22:38; 4 Цар 9:32; 23:11.
- ¹²⁴ О совмещении секса с насилием в Писании см., например, Cheryl A. Kirk-Duggan, ed., *Pregnant Passion: Gender, Sex, and Violence in the Bible* (SemeiaSt 44; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003).
- ¹²⁵ Среди многочисленных исследований «сексуальной политики» в ВЗ, особенно в период Ранних Пророков, см., например, Bailey, *David in Love and War*; Danna Nolan Fewell & David M. Gunn, *Gender, Power, and Promise: The Subject of the Bible's First Story* (Nashville: Abingdon, 1993); Esther Fuchs, *Sexual Politics in the Biblical Narrative: Reading the Hebrew Bible as a Woman* (JSOTSup 310; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 2000); John Kessler, "Sexuality and Politics: The Motif of the Displaced Husband in the Books of Samuel," CBQ 62 (2000): 409–423; Klein, *From Deborah to Esther*; Jon D. Levenson & Baruch Halpern, "The Political Import of David's Marriages," JBL 99 (1980): 507–518; Spielman, "David's Abuse of Power," 251–259; Sternberg, "Biblical Poetics and Sexual Politics"; Stone, *Sex, Honor, and Power*, passim; Shlomit Yaron, "The Politics of Sex-Woman's Body as an Instrument for Achieving Man's Aims," OTE 15 (2002): 269–292. Некоторые из этих иссле-

дований включают в понятие «сексуальной политики» не только сексуальные злоупотребления властью имущих, но и вообще «экономические, социальные и идеологические ухищрения, путем которых мужчины обычно контролировали женщин... «Библейская сексуальная политика» — это способы, которыми Библия продвигала идею подчинения женщины мужчине» [Esther Fuchs, “The Literary Characterization of Mothers and Sexual Politics in the Hebrew Bible,” in *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship* (ed. Adela Yarbro Collins; Chico, Calif.: Scholars Press, 1985), 117]. Я глубоко убежден: сексуальные злоупотребления властью имущих ясно прослеживаются при чтении библейского текста. Однако я не согласен с феминистской программой контрчтения этих повествований с целью вскрыть «андроцентрическую сексуальную политику» самих рассказчиков.

- ¹²⁶ См. особенно Claudia V. Camp, *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs* (Decatur, Ga.: Almond, 1985); idem, “Wise and Strange: An Interpretation of the Female Imagery in Proverbs in Light of Trickster Mythology,” *Semeia* 42 (1988): 14–36; idem, “Woman Wisdom and the Strange Woman: Where Is Power to Be Found?” in *Reading Bibles, Writing Bodies: Identity and the Book* (ed. Timothy K. Beal & David M. Gunn; London: Routledge, 1997), 85–112; Cosby, *Sex in the Bible*, 35–40; Gail Corrington Streete, *The Strange Woman: Power and Sex in the Bible* (Louisville: Westminster John Knox, 1997), 101–119; Gale A. Yee, “‘I Have Perfumed My Bed with Myrrh’: The Foreign Woman (*’iššâ zārâ*) in Proverbs 1–9,” *JSOT* 43 (1989): 53–68; repr., 110–30 in *A Feminist Companion to Wisdom Literature* (ed. Athalya Brenner; FCB 9; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1995).

- ¹²⁷ Yee, “‘I Have Perfumed My Bed”,» 53–68, доказывает, что различные эпитеты — чужая, нечестивая, блудная, прелюбодейная, глупая — используются в Притч 1–9 в параллелизме, причем все относятся не к разным женщинам, а к одной и той же. «Чужая женщина» (*’iššâ zārâ*) — аморальная соблазнительница с целым рядом атрибутов. Напротив, персонифицированная Премудрость обладает знанием, благоразумием и пониманием.

- ¹²⁸ Ibid., 53.

- ¹²⁹ Ibid., 62.

- ¹³⁰ Однако отметим, что соблазнительница использует глагол *gāwâ* в породе «каль» (7:18), а при описании здоровой брачной любви этот же глагол стоит в породе «пиэль» (т.е. не просто «насыщаться», а «упиваться», «хмелеть от чего-либо»). Возможно, этот нюанс отражает превосходство брачной любви над пародией на нее во внебрачных связях.

- ¹³¹ Ibid., 63. К сожалению, радикально-феминистская предвзятость мешает Йи осознать значение данного факта. Ей не дает покоя сходство фразеологии, в чем она видит безнадежную патриархальность автора. Мол, автор относился с «глубокой подозрительностью к женским речам» и ко «все-му пророческому из женских уст, что могло раскатать патриархальную

лодку». И даже такое коварство: то, что «могло быть принято в качестве мудрости из уст одной женщины, могло быть сочтено плохим в устах другой женщины» (с. 66). С точки зрения Йи, Притч 1–9 оставляет без ответа следующие важные вопросы: «Может ли женщина взыскать и найти Премудрость? Или ей приходится лишь оставаться *'iššâ zārâ*, фигурой антипатичной и вечно осуждаемой?» (с. 67).

¹³² Подробнее о намеках на погребение в данном отрывке (погребальные пелены и благовоения) см. Robert H. O'Connell, «Proverbs VII 16–17: A Case of Fatal Deception in a “Woman and the Window” Type-Scene,» VT 41 (1991): 235–241.

¹³³ Kaiser, “True Marital Love,” 109.

¹³⁴ См. особенно Alter, *The Art of Biblical Poetry*, 179–184; Brevard S. Childs, *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphia: Fortress, 1970), 184–202; Daniel Grossberg, “Two Kinds of Sexual Relations in the Hebrew Bible,” HS 34 (1994): 7–25; Kaiser, “True Marital Love,” 106–116; Martin Paul, «Die “fremde Frau” in Sprichwörter 1–9 und die “Geliebte” des Hohenliedes: Ein Beitrag zur Intertextualität,» BN 106 (2001): 40–46.

¹³⁵ Grossberg, “Two Kinds of Sexual Relations,” 12. Более популярно о «глупой женщине» в Притч 7, см. в: Nancy Leigh DeMoss, “Portrait of a Foolish Woman,” in *Biblical Womanhood in the Home* (ed. Nancy Leigh DeMoss; Foundations for the Family Series; Wheaton, Ill.: Crossway, 2002), 83–100.

¹³⁶ Kaiser, “True Marital Love,” 112, 111.

¹³⁷ Ibid., 113.

Глава 13. Сексуальность в Песни Песней: святое святых

¹ М. Йадаим 3:5. [Цит. по: *Талмуд: Мишна и Тосефта*. Критический перевод Н. Переферковича. Т. 6. Издание Сойкина, СПб, 1904. — *Прим. пер.*]

² См. особенно Jack P. Lewis, “Jamnia Revisited,” in *The Canon Debate* (ed. Lee Martin McDonald & James A. Sanders; Peabody, Mass.: Hendrickson, 2002), 146–163. Льюис показывает, что критический консенсус последнего столетия — о трехэтапном закрытии еврейского канона (включая фиксацию раздела Писаний в Явне) — более нежизнеспособен. Согласно новому консенсусу, трехчастный канон закрепился задолго до I века н.э., а дискуссия в Явне касательно Екклесиаста и Песни Песней подтвердила канонический статус текстов, которые считались таковыми еще до возникновения христианства. Иными словами, дискуссии в Явне носили лишь агадический, а не галахический (юридический) характер. Ср. Gerhard F. Hasel, “Divine Inspiration and the Canon of the Bible,” JATS 5, no. 1 (1994): 90–91; Magne Sæbø, “On the Canonicity of the Song of Songs,” in *Texts, Temples, and Traditions: A Tribute to Menahem Haran* (ed. Michael V. Fox et al.; Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1996), 267–277.

³ См. Marvin H. Pope, *Song of Songs* (AB 7C; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1977), 89–112, относительно нормативной иудейской интерпретации Песни Песней, предложенной Акивой и расцветшей полным цветом в таргуме Песни Песней. В таргуме различные части Песни соотнесены со следующими историческими периодами:

1. Исход и завоевание Ханаана — Песн 1:2–3:6.
2. Храм Соломонов — Песн 3:7–5:1.
3. Грех и плен — Песн 5:2–6:1.
4. Восстановление Храма — Песн 6:2–7:11.
5. Римская диаспора и явление Мессии — Песн 7:12–8:14.

Конкретные детали Песни понимались по-разному. Например, груди Суламиты соотносились различными иудейскими толкователями с Моисеем и Аароном, двумя Мессиями (сыном Давида и сыном Ефрема), Моисеем и Финеесом, Иисусом Навином и Элеазаром (см. Dennis F. Kinlaw, “Song of Songs,” EBC 5:1203). Более подробно об иудейской интерпретации Песни Песней см. Duane A. Garrett, “Song of Songs,” in Duane A. Garrett & Paul R. House, *Song of Songs, Lamentations* (WBC 23B; Nashville: Nelson, 2004), 60–64; Christian David Ginsburg, *The Song of Songs and Cobelet (Commonly Called Ecclesiastes): Translated from the Original Hebrew, with a Commentary, Historical and Critical* (2 vols.; 1857–1861; repr., 2 vols. in 1; LBS; New York: Ktav, 1970), 20–60; Tremper Longman III, *The Song of Songs* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 24–28; Roland E. Murphy, *The Song of Songs: A Commentary on the Book of Canticles or the Song of Songs* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1990), 12–16, 28–32; Jacob Neusner, *Israel’s Love Affair with God: Song of Songs* (Bible of Judaism Library; Valley Forge, Pa.: Trinity Press International, 1993), passim; Weston W. Fields, “Early and Medieval Jewish Interpretation of the Song of Songs,” GTJ 2 (1980): 221–231. Филдз показывает, что древнейшие еврейские толкователи Песни (переводчики LXX, Бен-Сира, Премудрость Соломона, Иосиф Флавий, 4 Ездра) не придерживались аллегорического понимания. Аллегорическое толкование возникло лишь в христианскую эпоху. Оно стало общепринятым в Талмуде, мидрашах и таргумах.

⁴ Т. Санхедрин 12:10. William E. Phipps, *Recovering Biblical Sensuousness* (Philadelphia: Westminster, 1975), 47, однако, пытается доказать, что Акива был лишь против «вульгарного» и «непристойного» использования Песни Песней вне контекста брачной любви.

⁵ Иероним, *Комментарий на Книгу Иезекииля* 1, доносит до нас эту традицию. Песнь Песней была одним из четырех разделов Писания, которые предназначались для изучения лишь продвинутыми учениками. Помимо Песни, это были следующие библейские отрывки: начало Книги Бытия (рассказ о сотворении мира), Иез 1 и 10 (описание херувимов) и Иез 40–48 (описание строительства Храма).

- ⁶ О влиянии платоновского дуализма и гностицизма см., например: Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers: Faith, Trinity, Incarnation* (Cambridge: Harvard University Press, 1970), 270–280, 571–573. Ср. Murphy, *Song of Songs*, 19–20; Iain W. Provan, *Ecclesiastes, Song of Songs* (NIVAC; Grand Rapids: Zondervan, 2001), 243.
- ⁷ Pope, *Song of Songs*, 114; относительно раннехристианской аллегорической интерпретации Песни (с конкретными примерами) см. особенно 112–121. Ср. Mark W. Elliott, *The Song of Songs and Christology in the Early Church*, 381–451 (Studies in Texts in Antiquity and Christianity 7; Tübingen: Mohr Siebeck, 2000); Garrett, “Song of Songs,” 64–69; Longman, *Song of Songs*, 28–32; Murphy, *Song of Songs*, 14–21; Richard A. Norris Jr., ed. & trans., *The Song of Songs: Interpreted by Early Christian and Medieval Commentators* (Church’s Bible 1; Grand Rapids: Eerdmans, 2003), *passim*. Не отрицая роли платоновской мысли и вклада христианских аскетических ценностей и идеалов, Мерфи отмечает, что средневековую аллегорическую интерпретацию Песни «нельзя адекватно объяснить как патологическое отвержение человеческой сексуальности». Он указывает на более широкие сотериологические задачи, которые дали «интеллектуальный механизм для синтеза ветхозаветного свидетельства о промыслительной любви Бога к человечеству и учения о явлении этой любви во Христе» (с. 16).
- ⁸ Ориген, *Комментарий на Песнь Песней*, пролог (Lawson, 23) и 1.4 (Lawson, 79).
- ⁹ Согласно Оригену, библейские тексты имеют три уровня прочтения, по аналогии с человеческим телом, душой и духом. «Телесный» (буквальный) смысл легко понятен даже начинающим, но наименее важен; его можно даже отбросить, если он выглядит недостойным Бога или бесполезным для людей. «Душевный» (нравственный) смысл замечен читателям более продвинутым, а «духовный» (аллегорический) — лишь теми, кто обрел духовную зрелость и мудрость. Ко временам Иоанна Кассиана (ум. в 435 году) трехчастная схема была превращена в квадригу (букв. «колесницу, запряженную четверкой лошадей»), то есть стала четырехчастной: помимо буквального смысла, есть три духовных — аллегорический (мистический или христологический), тропологический (нравственный) и анагогический (небесный или эсхатологический). В русле этой квадриги Песнь Песней толковалась христианами более тысячелетия. Более подробно (включая библиографию) об Оригене и александрийской экзегетической школе с ее аллегорезой (в отличие от антиохийской школы, подчеркивавшей буквальный смысл текста) см. Richard M. Davidson, *Typology in Scripture: A Study of Hermeneutical τύπος Structures* (Andrews University Dissertation Series 2; Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1981), 21–27.
- ¹⁰ Kinlaw, “Song of Songs,” 5:1203.
- ¹¹ Pope, *Song of Songs*, 114; относительно подробной библиографии основных толкований на Песнь Песней, созданных в этот исторический период,

- см. 236–251. Об аллегорическом использовании Песни Песней в Средневековье см. Ann W. Astell, *The Song of Songs in the Middle Ages* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1990); Mary Dove, “Sex, Allegory, and Censorship: A Reconsideration of Medieval Commentaries on the Song of Songs,” *LT* 10 (1996): 317–328; E. Ann Matter, *The Voice of My Beloved: The Song of Songs in Western Medieval Christianity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990); Norris, *Song of Songs*, passim. Ср. Murphy, *Song of Songs*, 21–28; Pope, *Song of Songs*, 121–125.
- ¹² Bernard of Clairvaux, *On the Song of Songs* (trans. Kilian Walsh & Irene M. Edmonds; 4 vols.; Spencer, Mass.: Cistercian, 1971–1980).
- ¹³ Johannes Quasten, *Patrology* (4 vols.; Westminster: Newman, 1953–1986), 3:540.
- ¹⁴ Martin Luther, *Lectures on Ecclesiastes, Song of Solomon, and Last Words of Daniel* (trans. Ian Siggins; vol. 15 of Works; ed. Jaroslav Pelikan; St. Louis: Concordia, 1972), 192–195; ср. Phipps, *Recovering Biblical Sensuousness*, 57–58.
- ¹⁵ Westminster Assembly, *Annotations upon All the Books of the Old and New Testaments* (2d ed.; London: John Legatt, 1651), n.p., цит. в: Phipps, *Recovering Biblical Sensuousness*, 58.
- ¹⁶ John Wesley, *Explanation Notes upon the Old Testament* (3 vols.; Bristol, Eng.: William Pine, 1765), 3:1926, цит. в: Phipps, *Recovering Biblical Sensuousness*, 58.
- ¹⁷ См., например, A. B. Simpson, *The Love-Life of the Lord* (Harrisburg, Pa.: Christian Alliance, n.d.); примечания на полях «Иерусалимской Библии» (см. Murphy, *Song of Songs*, 93, относительно литературной истории этих примечаний); Marian G. Berry, *The Prophetic Song of Songs* (Albia, Iowa: Prophetic Song of Songs, 1985); Theodore E. Wade Jr., *The Song of Songs: Tracing the Story of the Church* (Auburn, Calif.: Gazelle, 1992).
- ¹⁸ Raymond J. Tournay, *Word of God, Song of Love: A Commentary on the Song of Songs* (trans. J. Edward Crowley; New York: Paulist, 1988), полагает, что автор Песни, живший в персидский период, взял египетские любовные стихи и переложил их на новый лад, сделав из них песнь о любви между Соломоном и египетской принцессой; вдобавок автор включил прикровенные указания на грядущего Мессию (нового Соломона) и отношения Мессии с народом Завета.

Некоторые современные исследователи справедливо отмечают, что одной из форм аллегорезы является мифологический подход к Песни (о котором у нас речь пойдет ниже). Например, Jack M. Sasson, “Unlocking the Poetry of Love in the Song of Songs,” *BRev* 1, no. 1 (1985): 16, в своей рецензии на книгу Поупа (Pope, *Song of Songs*), пишет о методе Поупа (и о мифологической интерпретации, на которой тот основывается): «(Согласно мифологической интерпретации. — Р.Д.), эта Песнь — не о Соломоне и Суламите, а о любви между богиней Иштар и ее супругом, которым был Шулману или Таммуз. Позднее, уже в XX веке, открытие шумерских мифов позволило ученым заменить этих божеств на страстную богиню

Инанну и ее незадачливого супруга Думузи. Эти трансформации аллегоричны: вместо ортодоксальных христианских аллегорий (с любовью Бога/Христа к Израилю/Церкви) мы видим аллереорию с языческими богами. Хотя Марвин Поуп хочет, чтобы мы понимали саму Песнь буквально, его толкование также глубоко аллегорично... и фактически является лишь адаптацией аллегорического подхода, предложенного полсотни лет назад Теофилом Миком». Фиона Блэк отмечает сходство между традиционными аллегорическими и современными феминистскими толкованиями [Fiona C. Black, "Unlikely Bedfellows: Allegorical and Feminist Readings of the Song of Songs 7:1-8," in *The Song of Songs* (ed. Athalya Brenner & Carole R. Fontaine; FCB² 6; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 2000), 104-129].

¹⁹ См. John D. Baillam, *Paradisal Love: Johann Gottfried Herder and the Song of Songs* (JSOTSup 298; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1999); Phipps, *Recovering Biblical Sensuousness*, 59-61; Pope, *Song of Songs*, 126-127, 131-132.

²⁰ Обзор и анализ различных теорий драмы и снов, культовых/богослужебных/погребальных интерпретаций, теории свадебной недели, а также психологических/политических и феминистских/деконструктивистских толкований см. в: C. Hassell Bullock, *An Introduction to the Old Testament Poetic Books* (rev. and expanded ed.; Chicago: Moody, 1988), 208-215; Garrett, "Song of Songs," 76-84; R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), 1052-1058; Longman, *Song of Songs*, 39-47; Pope, *Song of Songs*, 133-192. В последующей дискуссии мы упомянем некоторые из этих гипотез и покажем их ошибочность. Я благодарен конструктивным феминистским анализам Песни, выполненным в 1980-е и 1990-е годы, но разочарован, что к рубежу тысячелетий феминистские прочтения обрели негативную тональность: вопреки более ранним феминистским штудиям появились попытки доказать, что Песни Песней чужды эгалитаризм и гиноцентризм, поскольку Песнь представляет собой субверсивный текст (субверсивный по отношению к феминистской идеологии). См., например, Black, "Unlikely Bedfellows," 104-129; J. Cheryl Exum, "Ten Things Every Feminist Should Know," in *Song of Songs* (ed. Athalya Brenner & Carol R. Fontaine; FCB² 6; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 2000), 24-35; Daphne Merkin, "The Woman in the Balcony: On Rereading the Song of Songs," in *Out of the Garden: Women Writers on the Bible* (ed. Christina Buchmann & Celina Spiegel; New York: Fawcett Columbine, 1994), 238-255; D. C. Polaski, "What Will Ye See in the Shulamite?" *Women, Power, and Panopticism in the Song of Songs*, *BibiInt* 5 (1997): 64-81.

²¹ Pope, *Song of Songs*, 192.

²² Harold H. Rowley, "Interpretation of the Song of Songs," in *The Servant of the Lord and Other Essays on the Old Testament* (London: Lutterworth, 1952; repr., Oxford: Blackwell, 1965), 243. Тщательный и глубокий анализ минусов традиционного (и современного критического/феминистского) аллереори-

ческого подхода к Песни см. особенно в: Garrett, "Song of Songs," 74-76, 84-90. Гарретт не лезет за словом в карман: «Феминистские толкования Песни сгибаются под тяжелым весом идеологического багажа... Песнь оказывается в услужении у более высокого закона, политической и богословской программы феминизма; суждения о ее ценности, достоинстве и пользе в социальной критике выносятся на основе того, поддерживает ли текст (или «прочтение» текста) такую программу. Если нет, Песнь по умолчанию записывают в сторонники патриархального уклада и тех, кто третирует женщин. Дело подается так, будто иных возможностей нет. Феминистские толкования, ничуть не меньше, чем древние аллегорические интерпретации, прямо и сознательно просеивают текст через определенное сито (правда, на сей раз постмодернистское, политическое и философское, а не богословское)... В таких обстоятельствах Песнью невозможно восхищаться, и ее невозможно толковать. Весь вопрос — выгодно или невыгодно» (с. 86-87).

²³ Edward J. Young, *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), 336.

²⁴ Michael A. Eschelbach, "Song of Songs: Increasing Appreciation of and Restraint in Matters of Love," *AUSS* 42 (2004): 305.

²⁵ Гарретт пишет странные вещи: «Неужели «теология сексуальности» — все, что может предложить Песнь? Есть ли в Песни настоящая теология? Или это любовная лирика, в которой лишь экзегетическая изобретательность усмотрит нечто богословское?... Согласно Песни Песней, любовь и секс хороши. Но при всей красе и патетике, которую Песнь приносит в это незамысловатое утверждение, о глубокой теологии здесь говорить не приходится» (Garrett, "Song of Songs," 98, 107). Правда, будем справедливы: сказано это в полемике с теми, кто считает, что Песнь — *только* о радости секса и любви и что с духовностью и этикой она не связана. Однако, цитируя мою статью [Richard M. Davidson, "Theology of Sexuality in the Song of Songs: Return to Eden," *AUSS* 27 (1989): 1-19] в этом же контексте ("Song of Songs," 98), он создает впечатление, что и мое толкование Песни лишено духовно-богословского аспекта. Как будет еще яснее из последующей дискуссии (главы 13-14), ничто не может быть дальше от моих намерений. Я согласен с Гарреттом: Песнь доносит до нас удивительную духовную весть, которая заметна без всякой «экзегетической изобретательности». Однако меня не убедила попытка Гарретта вывести из Песни «теологию трансформации души» (с. 107) через структурную лингвистику Леви-Строса, с ее поиском глубинных структур «героического квеста и трансформации» в языке мифа, который представляет структуру человеческого существования. Во-первых, я сомневаюсь в базовой предпосылке структурализма и не думаю, что «глубинные структуры» навязывают себя тексту; относительно критики структурализма см. Grant R. Osborne,

The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1991), 371–377. Во-вторых, попытка Гарретта перескочить от мифа к лирической поэзии — герменевтическая эквилибристика, которая губит его затею. Среди прочего получается, что Песнь сосредоточена на «потере женщиной девства» (“Song of Songs,” 117), и мужчина выступает в роли спасителя, убеждая невесту отдаться ему (с. 186). Основной тезис Гарретта («опыт женщины в Песни Песней показывает глубинную структуру человеческой души», с. 117) протаскивает с черного хода ту самую аллегорическую интерпретацию, которой он, казалось, закрыл вход. Гарретт пытается дистанцироваться от аллегорезы в расхожем понимании (с. 117), но называет свой тезис «подлинной аллегорией любви» (с. 107). В комментарии Гарретта на Песнь Песней есть много полезной информации для начинающего и много ценных идей для специалиста, но, к сожалению, он не замечает текстуальных ключей (например, Песн 8:6), которые указывают на духовную подоплеку Песни и наличие в ней прообразов. Об этих ключах у нас пойдет речь в главе 14.

²⁶ См. Nicholas Ayo, *Sacred Marriage: The Wisdom of the Song of Songs* (illustrated by Meinrad Craighead; New York: Continuum, 1997), 37–53; Francis Landy, “The Song of Songs and the Garden of Eden,” *JBL* 98 (1979): 513–528; idem, *Paradoxes of Paradise: Identity and Difference in the Song of Songs* (Sheffield, Eng.: Almond, 1983), особенно главы 4, 183–265; William E. Phipps, *Genesis and Gender: Biblical Myths of Sexuality and Their Cultural Impact* (New York: Praeger, 1989), 90–95; Phyllis Trible, “Depatriarchalizing in Biblical Interpretation,” *JAAR* 41, no. 1 (1973): 42–47; idem, *God and the Rhetoric of Sexuality* (OBT; Philadelphia: Fortress, 1978), 145–165.

²⁷ Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 144.

²⁸ Idem, “Depatriarchalizing,” 48.

²⁹ Jill M. Munro, *Spikenard and Saffron: The Imagery of the Song of Songs* (JSOTSup 203; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1995), 105–106. См. также David Blumenthal, “The Shulamite Is Not the Woman of Valor,” in *Relating to the Text: Interdisciplinary and Form-Critical Insights on the Bible* (ed. Timothy J. Sandoval & Carleen Mandolfo; JSOTSup 384; New York: T & T Clark, 2003), 230: «В Песни Песней есть что-то райское. Ее любовь лишена тягот и соблазнов реальной жизни; она прямая и простодушная, трогательная и эротичная. Женщина открыта, игрива и внимательна, — мужчина реагирует аналогично. В Песни Песней телесная любовь находится в центре, а не на периферии; женщина пробуждает чувства, и мужчина отвечает ей — телесным, воплощенным образом. Секс имеет место в контексте эротической любви, а не обладания и размножения. Он связан с очарованием, восторгом и радостью». Блюменталь также подчеркивает, что здесь происходит возвращение в Эдем: «В Песни Песней есть нечто не только

райское, но и мессианское. Она возвещает, что цикл возвращения в Эдем будет завершен. Мы вернемся к более полному и более любящему эротическому состоянию» (ibid.).

30 Tribble, "Depatriarchalizing," 48.

31 Относительно учения о творении в литературе Премудрости см., например, James L. Crenshaw, "Prolegomenon," in *Studies in Ancient Israelite Wisdom* (ed. James L. Crenshaw; New York: Ktav, 1976), 1-60, здесь 22-35; воспроизведено в: *Urgent Advice and Probing Questions: Collected Writings on Old Testament Wisdom* (Macon, Ga.: Mercer, 1995), 90-140; Roland E. Murphy, "Wisdom and Creation," *JBL* 104 (1985): 3-11. Многие ученые (например, Crenshaw, "Prolegomenon," 5) исключают Песнь из разряда литературы Премудрости, но Бревард Чайлдз уверенно (и думаю, справедливо) выражает несогласие [Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress, 1979), 574]. Чайлдз замечает: «Еврейский канон приписывает Песнь Песней Соломону, что позволяет поставить ее в контекст литературы Премудрости. Более того, Песнь — жемчужина этой литературы... Песнь следует осмысливать как литературу Премудрости». По мнению Чайлдза, «рефлексия над человеческой судьбой, которая не прибегает к религиозному языку традиционных институтов Израиля (закона, культа и пророчества), типична для премудрости» (ibid.). Роланд Мерфи пытается доказать, что Песнь не относится к литературе Премудрости в формальном смысле, но «подчеркивает ценности, которые выступают на передний план именно в традиции Премудрости (ср. Притч 1-9)» [Roland E. Murphy, *Wisdom Literature: Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, Esther* (FOTL 13; Grand Rapids: Eerdmans, 1981), xiii]. Мерфи упоминает ряд исследователей, которые становятся «более открытыми к идее, что эти поэмы (Песнь. — Р.Д.) сохранялись и передавались мудрецами Израиля». В своей более поздней книге [*The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature* (2d ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 106-107], он отмечает несколько факторов, которые связывают Песнь в ее канонической форме с литературой Премудрости: атрибуция Соломону (Песн 1:1) и расположение среди книг Соломоновых (Притч, Еккл); акцент на верность и взаимность возлюбленных (как в Притч 5:15-20); связь между мудростью и эросом в Притчах (4:6-8; 7:4, 9); слова в стиле Премудрости в Песн 8:6-7. Duane A. Garrett, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs* (NAC 14; Nashville: Broadman, 1993), 367, высказывает аналогичное суждение: «Песнь Песней не только радуется любви, но и учит любви. В этом отношении ее можно отнести к литературе Премудрости». Ср. защиту тезиса о принадлежности Песни к литературе Премудрости в: Christopher W. Mitchell, "The Song of Songs: A Lutheran Perspective," in "*Hear the Word of Yahweh*": *Essays on Scripture and Archaeology in Honor of Horace D. Hummel* (ed. Dean O. Wenthe, Paul L. Schrieber, Lee A. Maxwell; St. Louis: Concordia, 2002), 81-82.

³² Шесть дней творения хорошо представлены в Песни Песней:

1. Свет: «стрелы огненные» (8:6) Господа (см. главу 14).
2. Вода и воздух: колодцы и источники со свежей водой (4:12, 15), потоки с Ливана (4:15), реки вод (5:12), большие воды (8:7), ветер (северный и южный; 4:16); роса (5:2), дождь (миновавший) (2:11).
3. Земля и растительность: горы и холмы — Ливана (4:8, 11, 15; 7:5), Амана, Сенира и Хермона (4:8), Галаада (4:1; 6:5), Кармила (7:6). Пастбища (7:12). Виноградники (1:6; 7:13; 8:11), виноградные лозы (2:13, 15; 6:11; 7:9), изюм (2:5) и вино (1:2; 4:10; 7:10; 8:2). Деревья/фрукты — пальма (7:8), кедр (1:17; 3:9; 5:18; 8:9), сосны/кипарисы (1:17); яблоки (2:3, 5; 7:9; 8:5), смоковницы (2:13), гранат (4:3, 12; 6:7, 11; 7:13). Орехи (6:11) и мандрагоры (7:14). Пряности/благоговения — в целом (4:10, 14, 16; 5:1, 13; 6:2; 8:14), нард (1:12; 4:13); шафран с аиром, алоэ и корицей (4:14), ладан (3:6; 4:6, 14), хна (1:14; 4:13), мирра [1:13; 3:6; 4:6, 14; 5:1, 5 (дважды), 13]. Цветы — в целом (2:12), роза/крокус (2:1), лилии (2:1, 2, 16; 4:5; 6:2, 3; 7:3).
4. Светила: солнце (1:6; 6:10), луна (6:10), восход солнца/рассвет (2:17; 4:6), ночь (3:1, 8; 5:2), утро (6:10).
5. Птицы: горлицы (2:12), вороны (5:11), голуби (1:15; 2:14; 4:1; 5:1, 12; 6:9).
6. Животные: серны (2:7, 9, 17; 3:5; 4:5; 7:4; 8:14), молодые олени (2:9, 17; 8:14), полевые лани (2:7; 3:5), стала коз (1:8; 4:1; 6:5), овцы (1:7; 4:2; 6:6), лисы (2:15), львы и леопарды (4:8).

Я не хочу сказать, что автор Песни задумал создать аллюзию на последовательность Шестоднева или что в его замыслы входили прямые параллели с деталями первоначального творения. Однако размах соответствует Шестодневу. Соблазнительно было бы еще соотнести субботний покой (*wyšbt*) в Быт 2:1 и то, как женщина сидит (*wyšbty*) под сенью яблони (= ее возлюбленный) в Песн 2:3. Однако эта параллель не вполне надежна.

³³ См. особенно 1:16–17. Мотив «сада» очень важен в тексте: Песн 4:12, 15–16; 5:1; 6:2 (дважды); 8:13. Об этом мотиве в Книге Бытия и Песни Песней см. Landy, *Paradoxes of Paradise*, 189–210. Его анализ местами убедителен, а местами не очень убедителен.

³⁴ О божественном происхождении любви в Песни Песней см. главу 14.

³⁵ Tribie, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 145.

³⁶ Gillis Gerleman, *Ruth: Das Hohelied* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1965), 84–85. Эта цитата переведена на английский язык в: Othmar Keel, *The Song of Songs: A Continental Commentary* (trans. Frederick J. Gaiser; Minneapolis: Fortress, 1994), 33.

³⁷ Впервые мифологическая интерпретация была предложена в: T.J.Meek, “Canticles and the Tammuz Cult,” *AJS* 39 (1922–1923): 1–14. Позднее Мик

развил свою теорию в: idem, "The Song of Songs: Introduction and Exegesis," *IB* 5:89–148. Относительно дальнейших сторонников мифологической интерпретации, включая самого Поупа, см. Pope, *Song of Songs*, 145–53 и *passim*. Убедительную критику различных мифологических толкований см. особенно в: Rowley, *Servant of the Lord*, 213–232; Garrett, "Song of Songs," 82–83.

³⁸ Connie J. Whitesell, «"Behold, Thou Art Fair, My Beloved,"» *Parab* 20 (1995): 95, 97. Уайтселл (с. 94) подытоживает основные особенности шумерского культа Инанны-Думузи, констатируя ряд любопытных параллелей с Песнью Песней: Инанна — девственная и сельская, подобно Суламите; Думузи сначала описан как пастух, а затем, после их брака, как царь (ср. описание Соломона в качестве пастуха и царя); после разделения Инанна скучает по мужу, а когда пытается найти его, ее раздевает и унижает «хранитель врат» (как Суламиту бьют и ранят «стражи стены, когда она ищет возлюбленного). Как и в Песни, происходит воссоединение. Уайтселл показывает (*ibid.*), что в каждой из этих аналогий Песнь «сразу убирает мифологический мотив». Подробнее о богине Инанне с реконструкцией мифа, связанного с ней, см. особенно: Diane Wolkstein & Samuel N. Kramer, *Inanna, Queen of Heaven and Earth: Her Stories and Hymns from Sumer* (New York: Harper & Row, 1983).

³⁹ *Ibid.*, 98. «Вопреки культовым и погребальным интерпретациям Песнь не содержит аллюзий на любовную игру богов. Ни из чего не видно, что сексуальность данной пары имеет культовую или ритуальную значимость или что их единение способствует мифологическим силам плодородия в обновлении природы. Проще говоря, секс — не религиозный акт... Он не несет ритуальной силы» (Garrett, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, 378).

⁴⁰ Попытки показать «гомосексуальный ракурс Песни Песней являются «самым вопиющим привнесением в нее чуждых ей ценностей» (Garrett, "Song of Songs," 103). Относительно такого ракурса см., например, Roland Boer, "The Second Coming: Repetition and Insatiable Desire in the Song of Songs," *Bibint* 8 (2000): 276–301. Virginia Burrus & Stephen D. Moore, "Unsafe Sex: Feminism, Pornography, and the Song of Songs," *Bibint* 11 (2003): 24–52, делают попытку доказать, что традиционная аллегорическая экзегеза Песни санкционировала гомосексуальную интерпретацию: «С удивительной легкостью Песнь соблазняла мужчин-аскетов шептать пылкие и страстные слова Суламиты в уши божественного мужского персонажа, в чьих мускулистых объятиях они искали убежища» (с. 24). Буррус и Мур перепутали аллегорическое толкование Песни с ее буквальным смыслом и приписали христианским аллегористам гомосексуальные отношения, в корне чуждые их экзегетическому подходу. Garrett, "Song of Songs," 103, справедливо критикует гомосексуальные прочтения как чуждые Песни: «Дело не только в том, что Песнь повествует о любви мужчины и женщины. Эта лю-

бовь осмысливается как свойственная обществу в целом. В начале Песни, где расписывается, как замечательна любовь мужчины, женщина отвечает, что девушки «правильно» любят его (1:3–4).

- ⁴¹ Эту гипотезу предложил ибн Эзра (XII век) и популяризовал Г.Эвальд (XIX век). Ее приняли такие ученые, как С.Р.Драйвер, К.Д.Гинсбург, К.Хассель Баллок, и многие другие. Относительно одного из евангельских комментариев с данной позицией см. Provan, *Ecclesiastes, Song of Songs*, passim. Обсуждение и анализ этой гипотезы (со ссылками на других основных ее апологетов) см., например, в: Garrett, “Song of Songs,” 77–79; Harrison, *Introduction to the Old Testament*, 1054; Murphy, *Song of Songs*, 58, 64, 80–85; Pope, *Song of Songs*, 136–141. Michael D. Goulder, *The Song of Fourteen Songs* (Sheffield, Eng.: JSOT Press, 1986), 4, 55, отождествляет Суламиту с Ависагой сунамитянкой, которая соперничает с Принцессой из Песни за любовь Соломона. Гуддер также усматривает во многих местах Песни любовные приключения Соломона с другими женщинами из гарема. Однако, как мы далее покажем, в соответствии с традиционным пониманием Песни Суламита — невеста Соломона; и на всем протяжении текста она остается единственной любовью Соломона.

- ⁴² Garrett, “Song of Songs,” 77.

- ⁴³ Например, в 1902 году Пауль Гаупт писал, что Песнь — «лишь собрание народных любовных песенок, причем эти эротические песенки — неполные... и даны не по порядку» [Paul Haupt, “The Book of Canticles,” *AJSL* 18 (1902): 205]. Данная гипотеза отстаивается в следующих более современных комментариях: W. Rudolph, *Das Buch Ruth, Das Hohe Lied, Die Klagelieder* (KAT 17; Gütersloh: Gerd Mohn, 1962), 97–98; Harold L. Ginsberg, “Introduction to the Song of Songs,” in *The Five Megilloth and Jonah: A New Translation* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1969), 3; Robert Gordis, *The Song of Songs and Lamentations: A Study, Modern Translation, and Commentary* (New York: Ktav, 1974), 17–18; Pope, *Song of Songs*, 40–54 (который обсуждает и более ранних толкователей с этой точкой зрения); Marcia Falk, *Love Lyrics from the Bible: A Translation and Literary Study of the Song of Songs* (BLS 4; Sheffield, Eng.: Almond Press, 1982), 3, 69; Robert Davidson, *Ecclesiastes and the Song of Solomon* (Daily Bible Study Series; Philadelphia: Westminster, 1986), 98; Keel, *Song of Songs*, 17–18; Longman, *Song of Songs*, 55 (хотя Лонгман согласен, что «из многих разных песней составлена единая Песнь»).

- ⁴⁴ См. Murphy, *Song of Songs*, 119: «Еврейская идиома, состоящая из единственной и множественной форм одного и того же существительного, типичным образом указывает на превосходную степень». См. GKC §133i. Относительно библейских примеров см. Быт 9:25; Исх 29:37; Втор 10:17; Еккл 1:2; 12:8; арамейский текст Езр 7:12 и Дан 2:37. Это вопреки тем, кто усматривает в данной фразе намек на составной характер Песни.

Например, Longman, *Song of Songs*, 88, понимает ее как «единую поэму, состоящую из многих поэм», «песнь, состоящую из песней»; ср. Garrett, «Song of Songs», 124 — «единое музыкальное произведение, представляющее собой собрание маленьких песней». Однако такая интерпретация не считается с очевидным еврейским синтаксисом. Образно говоря, подковы у этой экзегетической лошади сделаны из английской идиоматики, управляет же ею — предубежденность относительно составного характера Песни.

⁴⁵ Roland E. Murphy, «The Unity of the Song of Songs», VT29 (1979): 436–443; idem, *Song of Songs*, 64–67.

⁴⁶ J. Cheryl Exum, «A Literary and Structural Analysis of the Song of Songs», ZAW 85 (1973): 47–79. Ср. более позднюю и более нюансированную, но схожую оценку: «Если Песнь выказывает целостность, однородность и последовательность образов и определенное видение любви — а я думаю, что так оно и есть — есть ли надобность постулировать наличие редактора? Возможно, Песнь была написана единым автором, который следовал какой-то поэтической традиции, и лишь слегка отредактирована в процессе передачи. Будь Песнь антологией любовных стихов, можно было бы ожидать наличие разных действующих лиц и разных подходов к любви, сексу и телу. Однако это ни из чего не видно... Лично я все больше прихожу к мысли, что создание Песни вдохновлялось единым поэтическим видением любви. Данный комментарий предполагает, что, лишь читая Песнь как единое целое, мы можем отдать должное ее поэтическому величию» [J. Cheryl Exum, *Song of Songs* (OTL; Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 2005), 35, 37].

⁴⁷ Michael V. Fox, *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs* (Madison: University of Wisconsin, 1985), 209–222. Отметим его вывод: «Чтобы объяснить целостность и стилистическую однородность Песни, нет нужды постулировать наличие редактора. Самое вероятное объяснение этих особенностей состоит в том, что Песнь — целостное произведение, составленное (во всяком случае, первоначально) одним поэтом» (с. 220).

⁴⁸ Munro, *Spikenard and Saffron*, 144–147.

⁴⁹ M. Timothea Elliott, *The Literary Unity of the Canticle* (European University Studies, Series 23, 371; New York: Peter Lang, 1989). Эта книга представляет собой переработку докторской диссертации по библеистике, защищенной Эллиотт в 1988 году (Папский библейский институт в Риме).

⁵⁰ Ibid., 236.

⁵¹ Ibid., 260. Это следующие элементы: (1) обрамление; (2) центр; (3) тема; (4) диалог; (5) мотивы и образы; (6) зеркальная динамика; (7) парадигмы ограды и защиты; (8) последовательность характеристик; (9) эпитеты; (10) связанные последовательности как один из принципов организации; (11) функция и интеграция рефренов. Эллиотт допускает, что поэт ис-

пользовал более ранние материалы, но настаивает на глубоком единстве окончательной канонической формы текста: «Даже если анонимный поэт обильно заимствовал из уже существующего материала, кратких любовных песен или сборников, его уникальная комбинация всех этих элементов составляет индивидуальное художественное творение, исполненное удивительной красоты и таланта. Как новое и цельное произведение, оно требует собственной особой интерпретации» (ibid.).

⁵² См. краткий пересказ ее наиболее интересных доводов в: Garrett, "Song of Songs," 28. См. P.W.T. Stoop-van Paridon, *The Song of Songs: A Philological Analysis of the Hebrew Book שיר השירים* (ANESSup 1 7; Louvain: Peeters, 2005), 476, с обстоятельным филологическим анализом, который приводит к согласию с выводом Эллиотт касательно единства Песни Песней: «Каждый стих и каждый отрывок понятен и исполнен смысла, если учитывать нюансы грамматики и лексики, а также завуалированные выражения. Это говорит в пользу литературного единства, которое другие ученые уже постулировали на основании различных литературных критериев. Таким образом, безосновательно расхожее мнение о том, что Песнь Песней представляет собой собрание разрозненных песней [ср., например, Dorsey (1990); Longman (2001)]».

⁵³ G.Lloyd Carr, *The Song of Solomon: An Introduction and Commentary* (TOTC 17; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1984), 44–49; idem, "Song of Songs," in *A Complete Literary Guide to the Bible* (ed. Leland Ryken & Tremper Longman III; Grand Rapids: Zondervan, 1993), 284; David Dorsey, "Literary Structuring in the Song of Songs," JSOT 46 (1990): 81–96; cp. idem, *The Literary Structure of the Old Testament: A Commentary on Genesis-Malachi* (Grand Rapids: Baker, 1999), 199–213; Garrett, "Song of Songs," 30–35; Andrew Hwang, "The New Structure of the Song of Songs and Its Implications for Interpretation," WTJ 65 (2003): 97–111; Leland Ryken, *Words of Delight: A Literary Introduction to the Bible* (2d ed.; Grand Rapids: Baker, 1992), 279–282; William H. Shea, "The Chiastic Structure of the Song of Songs," ZAW 92 (1980): 378–96 (Murphy, *Song of Songs*, 63–64, отмечает некоторые изъяны в анализе Ши, но не опровергает общего тезиса Ши); Edwin C. Webster, "Pattern in the Song of Songs," JSOT 22 (1982): 73–93; Ernst R. Wendland, "Seeking a Path through a Forest of Symbols: A Figurative and Structural Survey of the Song of Songs," JTT 7, no. 2 (1995): 13–59. Ср. также хиастическую структуру Р.А. Олдена, воспроизведеную в: Garrett, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, 376. Анализ и критику различных макроструктурных анализов, проведенных до 2003 года, см. в: Richard M. Davidson, "The Literary Structure of the Song of Songs *redivivus*," JATS 14, no. 2 (2003): 44–50. Литературная структура, предлагаемая Гарреттом (Garrett, "Song of Songs," 32–35), во многих отношениях похожа на мою, включая симметрию парных членов А–F, «песни брачной ночи» из 3:1–4:15, спаренные в блочном параллелизме с «песнями

брачной ночи» в 5:2–6:10 (только я считаю, что этот блочный параллелизм доходит до 7:10), и с центральными стихами (4:16–5:1) как кульминацией Песни (хотя я делю эту центральную часть, G, на G и G'). Мое основное несогласие с его анализом состоит в начальной и конечной частях Песни (1:2–2:17 и 6:11–8:14), которые он делит на гораздо большее количество (слишком коротких) макроструктурных разделов, чем можно подумать по рефренам. Иными словами, он позволяет индивидуальным «песням», маркируемым переменной голоса, — на мой взгляд, они отражают подразделы, а не макроразделы — перевешивать главный макроструктурный показатель Песни: рефрены. Поэтому хиастические параллели, предлагаемые им для некоторых из этих разделов, неубедительны.

⁵⁴ Davidson, "Literary Structure," 50–65.

⁵⁵ See *ibid.*, 52–64. Согласно моему анализу, первые два крайних члена структуры образуют хиазм (ABB'A'); затем следует блочный параллелизм (CDEFC'D'E'F'), причем члены E/E' и F/F' содержат еще и хиастические черты (E-F' и F-E'); два центральных стиха Песни (члены GG') спарены и в хиастическом, и в блочном параллелизме. «Без сомнения, такая детальная и многомерная макроструктура отражает общее единство и удивительную литературную красоту самой возвышенной Песни в Библии» (с. 64).

⁵⁶ Gleason L. Archer, *A Survey of Old Testament Introduction* (updated and rev. ed.; (Chicago: Moody Press, 1994), 537–538. Если бы здесь стояла конструктивная форма, получилось бы, что Песнь Песней — это Песнь Соломонова, то есть единственная написанная им песнь. Однако, согласно 3 Цар 5:12 (СП 4:32), Соломон написал 1005 песней.

⁵⁷ См., например, Murphy, *Song of Songs*, 119: «Конструкция אשר לשלמה (согласно масоретскому тексту, с чем согласны древние переводы) вполне понятна как относительное предложение, приписывающее книгу Соломону... Предлог ל естественнее всего понять как *lamed auctoris*... Как многие редакторские надписания в Псалтири указывают на Давидово авторство словом לְדָוִד (например, Пс 3:1; 4:1; 5:1), так Соломон назван автором Песни». Мерфи отсылает к стандартному грамматическому справочнику: Joüon § 130b.

Некоторые ученые, отрицающие Соломоново авторство Песни, рассуждают следующим образом: в надписании относительное местоимение «который» — *šer*, а в самом тексте песни — *še*, а значит, надписание добавлено позднее. Однако данный тезис неубедителен. В Пятикнижии и Ранних Пророках наблюдается тот же феномен при переходе от повествовательного материала к поэзии: ранние поэтические отрывки (например, Быт 49; Исх 15:1–19; Числ 23:7–10, 18–24; 24:5–9, 15–24; Суд 5:2–31; 1 Цар 2:1–10) не используют слово *šer*, хотя оно неоднократно встречается в окружающих повествованиях (кажется, единственное исключение — *šer* во Втор 32:38). Особенно показательна пятая глава Книги Судей: в

поэме дважды используется относительное местоимение *še* (Суд 5:7), а не *'āšer*, хотя *'āšer* неоднократно появляется в окружающем повествовании (например, 4:22, 24; 6:10, 11, 13). Landy, *Paradoxes of Paradise*, 282, прим. 27, не защищает Соломоново авторство, но видит основополагающий принцип, который здесь применим: «На мой взгляд, выбор между *'āšer* и *še* обусловлен также жанром и стилистикой: *'āšer* больше подходит для таких исторических повествований как Книга Есфирь, а *še* — для лирики, к тому же хорошо работая на аллитерацию». Это может объяснить, почему в надписании использовано слово *'āšer*, а в самой Песни — *še*.

⁵⁸ Pope, *Song of Songs*, 296. Парадоксально, что либерально-критические исследователи, отнюдь не заинтересованные в точности и нормативности надписания к Песни, обычно согласны, что оно приписывает авторство Соломону, а евангельские исследователи, большей частью считающие надписание подлинным и нормативным, пытаются всеми правдами и неправдами избежать самого естественного чтения и настаивают на теоретически возможных, но необычных (или даже незасвидетельствованных) значениях данного еврейского выражения. Такой подход выглядит предвзятым.

⁵⁹ На сей счет в науке идут оживленные дебаты, но я считаю достоверными повествования 2 Цар 4 Цар 11 (и 1 Пар 11–2 Пар 9) об империи Давида и Соломона. Обзор археологических данных, подтверждающих библейское свидетельство о данном периоде, см., например, в: William Dever, *What Did the Bible Writers Know and When Did They Know It?* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 131–157. (Эта подборка данных тем более интересна, что осуществлена ученым, который открыто расписывается в своем нежелании защищать достоверность Библии.)

Общий обзор фактов, говорящих о Соломоновом авторстве Песни, см. особенно в: Christopher W. Mitchell, *The Song of Songs* (Concordia Commentary: A Theological Exposition of Sacred Scripture; Saint Louis: Concordia, 2003), 98–127. Cp. Franz Delitzsch, *Das Hohelied untersucht und ausgelegt* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1851), passim (резюмировано в: Archer, *Survey of Old Testament Introduction*, 538–541); K&D, 6:504–507; Edward J. Young, *An Introduction to the Old Testament* (rev. ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1960), 332–333. Сильные аргументы в пользу датировки Песни X веком до н.э. (и того, что Песнь была написана Соломоном или о Соломоне) см. в: Garrett, “Song of Songs,” 16–25.

⁶⁰ Garrett, “Song of Songs,” 228, который резюмирует археологические и библейские данные в пользу этого вывода (сс. 20–21, 228).

⁶¹ Относительно ранней (дополненной) датировки Екклесиаста, основанной на лингвистических соображениях, см. особенно Daniel C. Fredericks, *Qoheleth's Language: Re-evaluating Its Nature and Date* (ANETS 3; Lewiston, N.Y.: Mellen, 1988); cp. Archer, *Survey of Old Testament Introduction*, 528–537.

- ⁶² См., например, William F. Albright, "Archaic Survivals in the Text of Canticles," in *Hebrew and Semitic Studies Presented to Godfrey Rolles Driver* (ed. D. Winton Thomas & W. D. McHardy; Oxford: Clarendon, 1963), 1-7.
- ⁶³ Анализ параллелей см. особенно в: Fox, *Song of Songs*, passim. Правда, сам Фокс, отмечая сильные параллели с египетской любовной лирикой, датирует Песнь послепопленческим периодом. Однако делает он это на основании лингвистических критериев, которые более не являются препятствием для ранней датировки (см. ниже). Ср. G. Lloyd Carr, "The Love Poetry Genre in the Old Testament and the Ancient Near East: Another Look at Inspiration," *JETS* 25 (1982): 491-497; Murphy, *Song of Songs*, 42-48. Garrett, "Song of Songs," 21, отмечает непоследовательность критических исследователей, которые констатируют параллели с египетской любовной поэзией, но отрицают раннюю датировку книги: «Если между еврейским и египетскими текстами нет прямой взаимосвязи, довольно странно, что столь многие ученые уделяли массу внимания соответствиям между ними. И эти же самые ученые думают, что Песнь написана спустя тысячелетие после египетских текстов! Вместо того чтобы датировать Песнь временем, когда процветала подобная любовная поэзия и когда, согласно Библии, в Иерусалиме было сильное египетское влияние, эти ученые датируют Песнь периодом через много веков после заката египетской любовной поэзии, когда еврейская община была лишь крошечным островком в Персидской империи».
- ⁶⁴ Kinlaw, "Song of Songs," 5:1210. Список критических исследователей (большая часть израильских), которые выступают в пользу датировки Песни временами Соломона (хотя и не в пользу Соломонова авторства как такового) см. Landy, *Paradoxes of Paradise*, 281, прим. 22.
- ⁶⁵ Robert Alter, *The Art of Biblical Poetry* (New York: Basic Books, 1985), 185. Краткий обзор якобы поздних лингвистических особенностей, а также внебиблейских данных в пользу того, что эти особенности возникли весьма рано (даже до Соломона) см. в: Archer, *Survey of Old Testament Introduction*, 538-539; Garrett, "Song of Songs," 16-18; Ian Young, *Diversity in Pre-exilic Hebrew* [Tübingen: Mohr (Siebeck), 1993], 73-96, 157-165.
- ⁶⁶ Я по-прежнему считаю (Davidson, "Theology of Sexuality," 11), что возлюбленный из Песни — Соломон, но несколько изменились (или стали более открытыми) мои воззрения на то, кто такая Суламита. Сейчас я склоняюсь к традиционному подходу, во многом под влиянием сильной статьи: Victor Sasson, "King Solomon and the Dark Lady in the Song of Songs," *VT* 39 (1989): 407-414. Мне близок следующий его тезис: «Все более я склоняюсь к мысли, что имеется в виду дочь фараона. Соломон полюбил ее и женился на ней» (с. 407). Сассон, будучи критическим исследователем, считает Соломона и его спутницу не историческими персонажами, а «поэтическими персонажами, основанными на библейских исторических

текстах, известных и неизвестных нам (или связанными с этими текстами» (ibid.). Относительно датировки и авторства Песни он определенного мнения не высказывает, но приводит убедительные доводы в пользу того, что Соломон и дочь фараона — основные герои Песни. Свидетельства, резюмированные ниже, основаны на выкладках Сассона, но не ограничиваются ими, а подчас и противоречат им. Полагая, что Соломон начал править около 970–960 годов до н.э. (см. Tomoo Ishida, “Solomon,” *ABD* 6:105), я думаю, что египетским фараоном, который выдал дочь замуж за Соломона, был, видимо, Сиамон (978–959 годы до н.э.), предпоследний правитель XXI (танитской) династии [см. Alfred Hoerth, *Archaeology and the Old Testament* (Grand Rapids: Baker, 1998), 291; ср. Kenneth A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt, 1100–650 B.C.* (2d ed. with suppl.; Warminster, Eng.: Aris&Phillips, 1986), 280–283].

⁶⁷ Псалом 45:11 (СП 44:11) советует царской жене: «Забудь народ твой и дом отца твоего». Похоже, что как минимум отец ее был чужеземного (египетского?) происхождения. Возникает, однако, естественный вопрос: как может Песнь одновременно называть Суламиту принцессой и описывать ее в виде простой сельской девушки из Северной Палестины? Мне кажется, есть возможность, которую ранее не обсуждали. Она основана на том, что в Песни есть много упоминаний о «матери», «сыновьях матери» и приходе в «дом матери», но нет упоминаний об отце. Не могла ли принцесса быть одной из дочерей фараона Сиамона, которую он зачал во время одноразовых связей с деревенскими женщинами в ходе кампаний в северной Палестине (или посещений Северной Палестины)? Согласно Библии, он захватил Гезер и отдал его в приданое своей дочери (3 Цар 9:16), — возможно, это не единственный его визит в Палестину. В некоторых городах Северной Палестины (например, Бет-Шане) египетское присутствие было заметно начиная с XV века до н.э., в течение нескольких столетий. Возможно, эти города находились под египетским влиянием и во времена объединенного царства (см. Patrick E. McGovern, “Beth-Shan,” *ABD* 1:694–695). Поэтому возможен такой расклад: вскоре после коронации (или до нее) Соломон повстречал одну из дочерей фараона, выросшую с матерью в провинциальной Северной Палестине, полюбил ее и женился на ней по любви (а не с целью создания политических альянсов, чем были, видимо, вызваны многие его последующие браки).

В пользу данной гипотезы есть следующие косвенные соображения: до этого момента государственная политика Египта допускала лишь возможность брака принца (а не принцессы) с правителем другой страны, однако примерно со времен Соломона принцессы также стали выдавать замуж за чужеземных правителей (см. подробнее Hoerth, *Archaeology and the Old Testament*, 291–292). Для Египта это был период слабости: друг с другом соперничали две династии (одна — в нижнем Египте, другая — в

верхнем), а к северу возникла израильская империя. Может быть, фараон Сиамон счел уместным установить договор с Соломоном и, дав ему в жены «местную» принцессу, сохранил старую египетскую политику? (Еще одна возможность: египетская принцесса переехала с матерью и братьями из Египта в Северную Палестину за некоторое время до знакомства с Соломоном.) Понятно, что все эти построения, касающиеся обстоятельств ухаживания Соломона за дочерью фараона и брака с ней, являются лишь догадками. Однако они хорошо объясняют то, о чем мы читаем в книге. Таким образом, вполне можно считать Суламиту дочерью фараона (как делалось традиционно) и в то же время учитывать те данные Песни, которые предполагают в ней простую деревенскую девушку из Северной Палестины (как я думал раньше). Впрочем, общий смысл теологии сексуальности в Песни не зависит от правоты этих гипотез.

⁶⁸ См. обсуждение этой параномазии в: Tom Gledhill, *The Message of the Song of Songs* (Bible Speaks Today; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1994), 237.

⁶⁹ Sasson, "King Solomon and the Dark Lady," 410, прав в своих сомнениях относительно той гипотезы, основанной на гипотетических параллелях в египетской любовной поэзии, что возлюбленные — пастухи, лишь «*притворяющиеся*» царем и царицей (вопреки ряду исследователей, например: Murphy, *Song of Songs*, 47; Fox, *Song of Songs*, 98). Многие из этих египетских параллелей с «литературной фикцией» неубедительны. (А может, и все они неубедительны.) В египетской любовной поэзии, на которую ссылаются данные исследователи, из контекста обычно ясно, что возлюбленные лишь *хотят* быть кем-то другим [«если бы меня назначили привратником» (по. 7); «если бы я был ее нубийской служанкой» (по. 21А); «если бы я был прачкой» (по. 21В)], или использовано сравнение [«о, если бы ты пришел (к твоей сестре быстро), подобно царскому коню» (по. 39)], или описаны сердечные чувства [«принц моего сердца» (по. 17); «я хозяйка двух земель (т.е. царица Египта. — Р.Д.), *когда я с тобой*» (по. 8)], или использованы ласковые слова [«(дайте мне) моего принца сегодня ночью» (по. 13)]. Более того, Murphy, *Song of Songs*, 47, признает, что «особа «царя» не упоминается в этих текстах», тогда как Песнь неоднократно упоминает о Соломоне как о царе. Вообще в Песни слишком много всего царского, чтобы объяснять это художественным приемом. См. Sasson, "King Solomon and the Dark Lady," 410, относительно других веских аргументов в пользу того, что жених и невеста в Песни — царственная пара. Сассон думает, что возлюбленные «ведут себя как пастухи, ибо ощущают зов вернуться к простоте природы. На природе их любовь лишена дворцовой мишуры, которая мешает им любить друг друга. На природе их любовь обретает свое подлинное и невинное «я». Добавлю, что женщина вполне могла быть пастушкой до брака с Соломоном, а Соломон, сын Давида (некогда — пастуха), должен был быть знаком с пастушеским образом жизни.

⁷⁰ Как думает Garrett, "Song of Songs," 25.

⁷¹ На основании Песн 6:8 («шестьдесят цариц и восемьдесят наложниц») некоторые толкователи делали вывод, что уже к моменту написания Песни у Соломона был гарем. Однако это толкование необязательно. Возможно, гарем был унаследован от Давида, отца его, и «Соломон не имел сексуальных связей с этими наложницами до гораздо более позднего времени, когда он стал впадать в похотливое многоженство» [Joseph C. Dillow, *Solomon on Sex: The Biblical Guide to Married Love* (New York: Thomas Nelson, 1977), 121]. Carr, *Song of Solomon*, 148, считает, что речь может идти не о Соломоновом гареме: «Скорее всего, никакой конкретный гарем не имеется в виду. Ведь не сказано: «у Соломона есть» или «у меня есть», а просто: «есть... но единственная — она» (стих 9)». Fox, *Song of Songs*, 152–153, согласен: Песн 6:8 «не имеет в виду никакую конкретную группу женщин вроде жен и наложниц Соломона. Юноша говорит: вокруг есть много цариц и знатных дам, но для меня существует только одна женщина. Никто из них не сравнится с ней, и даже они признают ее величие». Garrett, "Song of Songs," 228–229, отмечает: «Судя по круглым цифрам... перед нами искусственный прием, гипербола. Это подобно числовым закономерностям в литературе Премудрости, «три вещи... и четыре...» («шестьдесят» и «восемьдесят — это соответственно 3 x 20 и 4 x 20)... Как и в литературе Премудрости, мужчина возвещает, что, сколько бы ни было вокруг женщин любого статуса, его возлюбленная — лучше всех».

Правда, высказывался такой довод: Соломон правил в течение сорока лет, а затем на трон воссел его сын Ровоам в возрасте сорока одного года (3 Цар 11:42–43; 14:21). Получается, что Ровоам родился за год до воцарения Соломона. Однако LXX сообщает в 3 Цар 12:24а (длинный отрывок, отсутствующий в масоретском тексте), что Ровоам начал править в возрасте шестнадцати лет и правил двенадцать лет. Вполне возможно, LXX содержит правильную хронологическую информацию, поскольку так более понятна фраза в 3 Цар 12:8: «Советовался с молодыми людьми (*hayēlādīm*), которые выросли вместе с ним и которые предстояли пред ним». Здесь использовано еврейское слово *yeled* («мальчик»). Если Ровоам советовался с «мальчиками», то он и сам при воцарении был «мальчиком». Гораздо естественнее сказать такое о шестнадцатилетнем юноше, чем о взрослом мужчине. Если Ровоаму было всего лишь шестнадцать лет, когда он воссел на трон, остается масса времени для моногамного брака Соломона с Суламитой, который длился двадцать с лишним лет, прежде чем Соломон женился на матери Ровоама, и она родила Ровоама. В качестве альтернативного объяснения можно заметить, что согласно 3 Цар 14:21, матерью Ровоама была «Наама аммонитянка». Не исключено, что Наама родила Ровоама от отца-аммонитянина еще до своего политического брака с Соломоном, а Соломон просто усыновил Ровоама

в качестве (старшего) сына. (Примерно в то самое время на такой обычай намекает Пс 2:7.) Тогда родословная Давида идет через жену Ровоама, Мааху (внучку Авессалома, сына Давида), которая родила Авию, преемника Ровоама (3 Цар 15:1, 2; 2 Пар 11:21).

72 Garrett, "Song of Songs," 103.

73 Ibid., 103-104.

74 Ibid., 103.

75 Ibid.

76 Ibid., 256.

77 Leonard Swidler, *Biblical Affirmations of Woman* (Philadelphia: Westminster, 1979), 92.

78 Keel, *Song of Songs*, 32.

79 Phipps, *Genesis and Gender*, 94; см. 94-95 относительно темы равенства/взаимности в Песни. См. также David M. Carr, *The Erotic Word: Sexuality, Spirituality, and the Bible* (New York: Oxford University Press, 2003), 134: «Эти узы связаны не с тем, что мужчина утверждает свою власть над репродуктивной функцией жены. Это взаимная страсть мужчины и женщины, которые настолько равны, насколько они могут быть равны в своих социальных условиях». Alicia Ostriker, "A Holy of Holies: The Song of Songs as Countertext," in *The Song of Songs* (ed. Athalya Brenner & Carole R. Fontaine; FCB² 6; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 2000), 49-50, отмечает: «В Песни удивительно именно отсутствие структурной и системной иерархии, суверенности, власти, контроля, превосходства и подчинения в отношениях возлюбленных».

80 André LaCocque, *Romance She Wrote: A Hermeneutical Essay on Song of Songs* (Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1998), 37.

81 Ariel Bloch & Chana Bloch, *The Song of Songs: A New Translation with an Introduction and Commentary* (New York: Random House, 1995), 207.

82 См., например, Dorsey, *Literary Structure of the Old Testament*, 199-213; Fox, *Song of Songs*, 318-321; Kinlaw, "Song of Songs," 1234; Carol Meyers, "Gender Imagery in the Song of Songs," *HAR* 10 (1986): 209-223.

83 Частичный перечень таких отрывков: 1:2 (СП 1:1) = 4:10 (его ласки лучше вина, и ее ласки лучше вина); 1:4 (СП 1:3) = 3:4 (он вводит ее в свои чертоги, а она его — в комнату матери своей); 1:4 и 3:11 и 7:6 = 7:1-2 (он — царь Соломон, а она — Суламита, царская дочь); 1:7, 8 (СП 1:6, 7) и 3:1-4 и 5:6-7 = 2:9, 14 (она ищет его, а он — ее); 1:12-14 (СП 1:11-13) = 4:6, 13 (оба сопоставлены с народом, миррой и хной); 1:15 (СП 1:14) = 1:16 (СП 1:15) и 7:7 (он называет ее прекрасной, и она называет его прекрасным); 1:15 (СП 1:14) и 4:1 и 7:5 = 5:12 (ее глаза — словно голуби и озерки Есевонские, и его глаза — словно голуби при потоках вод); 2:2 = 2:3 (она лучше других женщин, а он лучше других мужчин); 2:3 = 7:8-9 (он — яблоня, а она — пальма); 2:4 = 8:2 (он вводит ее в дом вина, и она

вводит его в дом и угощает вином); 2:8 = 4:8 (он приходит с гор и она — с горы Ливанской); 2:9, 17 и 8:14 = 4:5 и 7:4 (он подобен серне, и ее груди — как двойни молодой серны); 2:10-13 = 7:12, 13 (он зовет ее на весеннюю прогулку, и она зовет его на весеннюю прогулку); 2:16 и 6:3 = 4:5 (он пасется среди лилий, и ее груди пасутся среди лилий); 4:11 = 5:15 (аромат ее платья подобен запаху Ливана, и он подобен Ливану); 4:11 = 5:13 (из ее уст каплет мед, а его губы источают мирру); 5:16 = 7:10 (его уста — сладость, и ее уста подобны «сладкому вину»). Отметим также более пространные отрывки с хвалой: 3:6-11 и 5:9-16 = 4:1-15 и 6:4-10 (она описывает его красоту, а он описывает ее красоту. Elliott, *Literary Unity*, 246-251, называет этот прием «зеркальной динамикой» и приводит около двух десятков примеров из Песни (частично не упомянутых выше), которые включают метафоры, состоящие из одного слова.

⁸⁴ Bloch & Bloch, *Song of Songs*, 4.

⁸⁵ Daniel Grossberg, "Two Kinds of Sexual Relations in the Hebrew Bible," *HS* 34 (1994): 12, 15. Сходную оценку см. в: Ayo, *Sacred Marriage*, 40.

⁸⁶ Dorsey, *Literary Structure of the Old Testament*, 213; см. дискуссию на сс. 200-213.

⁸⁷ См. Bloch & Bloch, *Song of Songs*, 4-6; LaCocque, *Romance She Wrote*, 39-53; Meyers, "Gender Imagery," 209-221; Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 144-165.

⁸⁸ Francis Landy, "The Songs of Songs," in *The Literary Guide to the Bible* (ed. Robert Alter & K. Kermode; Cambridge, Mass.: Belknap, 1987), 317.

⁸⁹ Munro, *Spikenard and Saffron*, 109: «Образ сада, развиваемый в ряде стихов (4:12-5:1), находится в центре Песни. Это не только подчеркивает ведущую роль женщины (так и на всем протяжении Песни), но и (в структурном отношении) напоминает ее взаимосвязь с внешним миром в очах ее возлюбленного. В ней воссоздаются природа и изобилие жизни; для него она — воплощение красоты природы».

⁹⁰ Точная оценка может варьироваться в зависимости от того, кому приписывать некоторые высказывания. Athalya Brenner, *The Israelite Woman: Social Role and Literary Type in Biblical Narrative* (Sheffield, Eng.: JSOT Press, 1985), 44-50, детально исследовала распределение мужских и женских голосов в Песни и пришла к выводу: женский голос (или женские голоса) составляет приблизительно 53% текста, а мужской голос (или мужские голоса) — лишь 34% текста. Carr, "Love Poetry Genre," 494, подсчитывает строки: из 227 строк, 114 принадлежат девушке, 54 — возлюбленному, 31 приходятся на смешанный диалог, а 28 — на третью сторону. По моим личным подсчетам женщина говорит в 74 стихах (или частях стихов), а мужчина — лишь в 38 (почти в два раза меньше). [В речи женщины я включаю цитирование ею слов мужчины (2:10-14; 5:2) и 3:7-11 (следуя Bloch and Bloch, *Song of Songs*, 161-162).] Carr, *ibid.*, предостерегает, что

такая статистика сама по себе не слишком многое доказывает: в любовных поэмах древнего Египта и древней Месопотамии также бывает, что женщина говорит в два раза больше. Однако Песнь все-таки отличается особенным изобилием женских речей, если убрать четыре пространных хвалы физической красоте мужчины и женщины (4:1-15; 5:10-16; 6:4-9; 7:2-10): тогда в диалоге женщине принадлежит 61 стих (или часть стиха), а мужчине — лишь 7 стихов. Получается соотношение восемь к одному.

⁹¹ Она *приглашает* мужчину: «Влеки меня, мы побегим» [1:4 (СП 1:3)]. Она *использует императив*: «Будь подобен серне» (2:17); «беги... будь подобен серне...!» (8:14). Она *не позволяет* ему уйти (2:15). Она *ведет* его в дом матери своей, в любовные покои (3:4; 8:2). Она *дарит* ему свои ласки (7:13). Своими ласками она *будит* его под яблоней (8:5).

⁹² Слово *ʾānī* используется в следующих стихах: 1:5, 6 (СП 1:5, 6); 2:1, 5, 16; 5:2, 5, 6, 8; 6:3; 7: 11; 8:10. Понятие *nepeš* мы находим в 1:7 (СП 1:6); 3: 1, 2, 3, 4; 5:6; 6:12. См. M. Deckers, «The Structure of the Song of Songs and the Centrality of *nepeš* (6:12),» in *A Feminist Companion to the Song of Songs* (ed. Athalya Brenner; FCB 1; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1993), 172–196; Grace I. Emmerson, «The Song of Songs: Mystification, Ambiguity, and Humour,» in *Crossing the Boundaries: Essays in Biblical Interpretation in Honour of Michael D. Goulder* (ed. Stanley E. Porter, Paul Joyce, and David E. Orton; New York: E.J. Brill, 1994), 101–102.

⁹³ Еврейский союз *we* можно перевести как «и» или как «но». В данном случае это не составляет существенной разницы. По сути, женщина говорит: «Я смугла от солнца, и/но что бы ты об этом ни думал, это очень красиво!»

⁹⁴ Использование *-at* в слове *šōšānnā* в данном стихе (по контрасту с мужским родом и множественным числом в других местах Песни) указывает на «единственность в своем роде». См. Bruce K. Waltke & Michael P. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1990), 105: «Единичные компоненты единого целого часто имеют суффикс *-at*; такая форма называется *nomen unitatis*». В качестве примера Уолтке и О'Коннор приводят как раз слово *šōšānnā*. Женщина — единственная в своем роде, уникальная лилия.

⁹⁵ Большинство толкователей совершенно напрасно усматривают в этой фразе самоуничижение. Bloch & Bloch, *Song of Songs*, 148–149, однако справедливо отмечают, что два цветка из Песн 2:1 — «роза» (*hābaššelet*) и «лилия» (*šōšānnā*) — мы находим в пророчествах о возвращении Израилю былой славы (Ис 35:1-2; Ос 14:6-8, а упоминание Сарона, видимо, образует связь с «великолепием Кармила и Сарона» в Ис 35:2. Они заключают: «Если смотреть на 2:1 в этом свете, девушка гордится своей цветущей красотой. Суламита вовсе не говорит — из скромности или кокетства — что она цветок как цветок. (У Гинзбурга и ряда других авторов она фактически

произносит: «Я — обычный полевой цветок».) Напротив, она уподобляет себя *ḥābaššelet* и *šōšānnā* — двум цветам, которые в Библии олицетворяют расцвет».

Во многих современных переводах в Песни *šōšānnā* — «лилия». Однако современные исследователи убедительно доказывают, что это может быть и «лотос». См. особенно Blažej Strba, *לַשִּׁירָה of the Canticle*, "Bib 85 (2004): 475-502; W. Derek Suderman, "Modest or Magnificent? Lotus versus Lily in Canticles," CBQ 67 (2005): 42-58. Если речь идет о «лотосе», то Садерман прав в отношении Песн 2:1: «Женщина не использует распространенный и обычный цветок как «символ скромности», а сравнивает себя с лотосом и тем самым создает образ особенной красоты, сладкого благоухания и богатый символикой. Если смотреть на вещи с этой точки зрения, вторая строка развивает и усиливает смысл первой, а не умаляет описание женщины... Получается, что женщина говорит не о своей заурядности, а о своей единственности и неповторимости. Она — самая красивая, и в «долинах» с ней никто не сравнится» (с. 50, 52).

⁹⁶ Подробнее о символике уверенности и недоступности в этой фразе см. ниже раздел об интимности.

⁹⁷ Dianne Bergant, *The Song of Songs: The Love Poetry of Scripture* (Spiritual Commentaries; Hyde Park, N.Y.: New City, 1998), 158.

⁹⁸ Meyers, "Gender Imagery," 215. Образы военной архитектуры (сс. 212-215) включают военную башню, доспехи и щиты (4:4); военную башню, сторожевую «башню Ливанскую», пруды Есевонские (видимо, сделанные в военных целях), а также оборонительные ворота Батраббима (7:5); башни и стены с «зубцами» или «опорами», или «башенками» (опять в военном контексте, 8:9-10).

⁹⁹ Ibid., 216.

¹⁰⁰ Ibid., 217. Эта военная уловка и тот факт, что египетские колесницы запрягались жеребцами, а не кобылицами, детально обсуждается (с иллюстрациями из древней ближневосточной литературы), в: Pore, *Song of Songs*, 336-341.

¹⁰¹ HALOT 41.

¹⁰² В масоретском тексте здесь нет слова «полки», но в переводе вполне корректно объяснить, какого рода знамена имеются в виду.

¹⁰³ Meyers, "Gender Imagery," 218. Это не означает, что женщина имеет колдовскую власть над мужчиной или в буквальном смысле доминирует над ним. Перед нами метафора, а не магия или манипуляция.

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ Неоднократно в Песни дочери Иерусалимские/Сионские поют или фигурируют как адресаты обращений: 1:4, 5, 11 (СП 1:3, 4, 10); 2:7; 3:5, 10, 11; 5:8, 9, 16; 6:1, 8-9; 8:4. Напротив, братья упомянуты лишь вскользь, причем названы не «братьями», а «сыновьями матери моей»: 1:6 и (воз-

можно, но далеко не факт) в 2:15 и 8:8-9. Подробнее о значении дочерей Иерусалимских в композиции, содержании и сюжетном развитии Песни см. особенно Munro, *Spikenard and Saffron*, 43-48.

106 Песн 1:6 (СП 1:5); 3:4, 11; 6:9; 8:1, 2, 5.

107 Если жених в Песни — Соломон, как я попытался показать, то его мать — знаменитая Вирсавия, которая была очень красивой (2 Цар 11:2).

108 Landy, "Song of Songs and the Garden of Eden," 526.

109 Буквально в следующем стихе снова идет образ яблони (8:5с), однако на сей раз женщина будит мужчину под яблоней. Таким образом, совсем рядом оказываются образы женской инициативы/независимости и мужской защиты. Без сомнения, автор хотел избежать перекаса. Некоторые толкователи полагают, что данный стих подразумевает не яблоню, а какое-то другое фруктовое дерево (например, абрикосовое или цитрусовое): мол, в Древнем Израиле не были известны съедобные яблоки. Однако есть данные, что в древности яблоня использовалась подобным образом и что в Израиле яблоками питались: Garrett, "Song of Songs," 149-150.

110 Из еврейского оригинала неясно, кто учит Суламиту: мать или муж. Возможно, эта двусмысленность сознательная: имеются в виду оба (см. далее о двойных смыслах в Песни).

111 Meyers, "Gender Imagery," 220. По мнению Мейерс, Библия ограничивает гендерную взаимность домашней, непубличной любовью. Однако исследуя тему сексуальности в ВЗ, я пришел к выводу, что в течение всей ветхозаветной истории Бог желал равенства полов, — пусть на мужа и возлагалась ответственность нести смиренное лидерство, когда оно было необходимо для сохранения мира в семье.

112 S.S.Ndoga & Hendrik Viviers, "Is the Woman in the Song of Songs Really That Free?" HTS 56, no. 4 (2000): 1286-1307, цит на с. 1286 (краткое содержание статьи). Статья содержит аргументы в пользу данного тезиса.

113 Whitesell, "Behold, Thou Art Fair, My Beloved",» 94-95.

114 Ibid., 97.

115 Bloch & Bloch, *Song of Songs*, 207: «В Песн 7:11 все словно наоборот по сравнению с Быт 3:16: женщина становится объектом желания». Ср. Tribble, "Depatriarchalizing," 46; idem, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 159-160; Kinlaw, "Song of Songs," 1239.

116 Мои воззрения по вопросу об эгалитаризме существенно изменились с тех пор, как я написал первую работу о человеческой сексуальности в Песни (Davidson, "Theology of Sexuality," 8-10). Я все еще считаю, что небесный приговор в Быт 3:16 — устав, применимый в ситуациях, где иначе не сохранить семейную гармонию. Однако я считаю, что Песнь Песней, подобно первым трем главам Бытия, показывает: Быт 2:24 остается идеалом, и даже в грешной среде любящие люди могут обрести равенство и взаимность.

- ¹¹⁷ Относительно этимологии и смысла слова *šūlammîṭ* (Песнь 7:1) существует много догадок. О разных возможностях см. Bloch & Bloch, *Song of Songs*, 197–198; Fox, *Song of Songs*, 157–158; Murphy, *Song of Songs*, 181; Pope, *Song of Songs*, 596–600. Проще всего, не прибегая к эмендациям и мифам об Иштар, считать, что перед нами женский эквивалент имени Соломон или как минимум имя/титла, этимологически (или через народную этимологию) связанный с Соломоном. См. обоснование связи *šūlammîṭ* с Соломоном в: Harold H. Rowley, «The Meaning of “The Shulammite”,» *AJSL* 56 (1939): 84–91 (попытожено, с дальнейшими обоснованиями через угаритскую параллель в: Pope, *Song of Songs*, 596–597). Delitzsch, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Solomon*, 3:120, прав, что поэт сознательно использовал данное имя, «чтобы ее имя соответствовало имени Соломона». Артикул, видимо, является аналогом звательной частицы: «о, Суламита!» [см. Joйон 137–138; GKC §126e, примечание (e); Pope, *Song of Songs*, 600], причем указывает и на единственность, и неповторимость «Соломоницы» (т.е. других жен у Соломона в данный момент не было). Непонятно, однако, следует ли считать *šūlammîṭ* личным именем («Суламита») или эпитетом («Соломоница»). Pope, *Song of Songs*, 600, отмечает: «Грань между именем собственным и эпитетом провести нелегко, поскольку эпитеты часто превращаются в имена собственные. Артикул может стоять при эпитете, когда он находится на пути превращения в имя собственное. А имя собственное с артиклем можно считать эпитетом в случае таких слов, как «Ливан», «Нил», «Иордан», «Баал», «Христос» и т.д.». Даже если данное имя указывает и на «полноту/совершенство», как думали различные толкователи (например, Pope, *ibid.*, 599–600), Песнь явно предполагает паронимию между *šūlammîṭ* и Соломоном.
- ¹¹⁸ Roland E. Murphy, «A Biblical Model of Human Intimacy: The Song of Songs,” in *The Family in Crisis or in Transition: A Sociological and Theological Perspective* (ed. Andrew Greeley; Concilium 121; New York: Seabury, 1979), 63; ср. *idem*, *Song of Songs*, 101.
- ¹¹⁹ В этих разделах идет речь именно о снах, а не о реальных событиях: см., например, Delitzsch, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Solomon*, 3:57, 91. Делич пишет о 3:1–5: «Изложенное не может быть внешней реальностью. Но сразу это описывается как случай, который произошел во сне» (с. 57). А вот его замечания относительно 5:2–8: «Если сердце бодрствует во время сна, речь явно идет о сновидении, ведь нельзя спать и одновременно находиться в сознании. Движения мысли либо скрыты в тумане, либо формируют сновидение» (с. 91). См. также Kinlaw, «Song of Songs,” 1225, 1232. Подчеркнуто, что подразумевается у Делича: толкователи, которые отрицают наличие здесь (особенно в 5:2–8) сна, должны мало-мальски правдоподобно объяснить прямое утверждение женщины о том, что она «спала» (*yěšēnā*): например, она «всего лишь лежала в постели» (Garrett, «Song of Songs,” 206).

- ¹²⁰ Анализ композиции разделов, посвященных грезам (3:1-5; 5:2-8), см. в: Davidson, "Literary Structure," 55-56; ср. Shea, "Chiasitic Structure," 388-389, 396.
- ¹²¹ Буквально она говорит: «Мое нутро [*mē'im*, «внутренности», «утроба» = «местопребывание эмоций» (BDB 588-589). — Р.Д.] взволновалась [*hāmā*, «шуметь», «ворчать», «неистовствовать» = «трепет глубокого сочувствия или сопереживания» (BDB 242). — Р.Д.] над ним».
- ¹²² Буквально она говорит: «Душа моя вышла (*vāṣā'*)». Видимо, имеется в виду потеря чувств (Murphy, *Song of Songs*, 165).
- ¹²³ Арабское слово *wasf* («описание»), которое применялось к пышным похвалам невесте и жениху в современных сирийских свадебных обычаях, стало распространенным термином для обозначения аналогичных похвал в Песни Песней. Параллели между сирийскими брачными обычаями (включая семидневный праздничный цикл) и Песнью Песней впервые были изучены Вецштейном: J. G. Wetzstein, "Die syrische Dreschtafel," *Zeitschrift für Ethnologie* 5 (1873): 270-302. Впоследствии шутдиди продолжил особенно Карл Будде: Karl Budde, "Was ist das Hohelied?" *Preussische Jahrbücher* 78 (1894): 92-117; "Das Hohelied erklärt," in *Die fünf Megillot* (ed. Karl Budde, Alfred Bertholet, D. G. Wildeboer; Freiburg im Breisgau: Mohr, 1898), ix-48. Обобщения наблюдений Вецштейна см. в: Delitzsch, appendix, "Remarks on the Song by Dr. J. G. Wetzstein," in *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Solomon*, 3:162-176. Дальнейшую дискуссию см. также в: Falk, *Love Lyrics*, 80-87; Pore, *Song of Songs*, 55-66 (с библиографией).
- ¹²⁴ В своем «странном, квазиаллегорическом подходе» (так его назвал: Longman, *Song of Songs*, 130), согласно которому перед нами символические события, сосредоточенные на женской травме от дефлорации, Гарретт упускает из виду весь пафос присутствия/отсутствия. Garrett, "Song of Songs," 172, полагает, что город олицетворяет женщину, а стражи — девство. В Песн 3:1-5 «стражи натапливаются на нее, когда она ищет любимого. Иными словами, когда она его жаждет, в ее уме неожиданно возникает тот очевидный факт, что она девственница. Далее она спрашивает стражей, видели ли они ее любимого. Иными словами, она смотрит на свое девство как на ключ к обретению любимого» (ibid.). Согласно Garrett, 206-218, в центре Песн 5:2-8 находится травматический момент утраты невестой девственности в брачную ночь; мужчина стучится в «дверь» (стих 2) — это его пенис играет возле ее влагалища, желая пенетрации; «голова» мужчины — эвфемизм для пениса, а «ночная влага» обозначает семя (стих 2); «рука» мужчины, проникающая «сквозь скважину» (стих 4), описывает проникновение пениса во влагалище; «пальцы» женщины — ее гениталии, а мирра олицетворяет вагинальные соки (стих 5); стражи, снимающие с нее покрывало, — момент утраты девственности (стих 7); избивание стражами — боль, которую она испытывает при извлечении пениса (стих 7); после оргазма мужчина теряет интерес, и женщина боится, что она стала

ненужной (стих 8). Без сомнения, ученый перегнул палку, особенно когда пишет, что «в символике данного раздела (5:2–8) женщина чувствует, что утратила чистоту, хотя потеря девственности и произошла абсолютно законным образом» (214). Конечно, сексуальные намеки в Песни не исключены, особенно во втором сновидении (см. далее главу 14), однако нельзя преувеличивать их значение, ибо главное в этих отрывках — мотив отсутствия/присутствия.

Не менее сомнительна попытка феминистских интерпретаторов усмотреть во влажных пальцах (5:5) намека на мастурбацию женщины в ходе «влажной ночной грезы», когда мужчина в конечном счете исчезает; см., например, Carey Ellen Walsh, “A Startling Voice: Woman’s Desire in the Song of Songs,” *BTB* 28 (1998): 129–134; Fiona C. Black, “Beauty or the Beast? The Grotesque Body in the Song of Songs,” *BibInt* 8 (2000): 314–315. О женской мастурбации здесь речь не идет.

¹²⁵ См. Landy, *Paradoxes of Paradise*, 272; Robin Payne, “The Song of Songs: Song of Woman, Song of Man, Song of God,” *ExpTim* 107 (1996): 333. Черил Эксам в своем комментарии от 2005 года (J. Cheryl Exum, *Song of Songs*, 13–28 и passim) называет себя «первой», кто «систематически изучил гендерные различия и их роль в описании отношений между возлюбленными в Песни» (с. 81). Эксам считает «гендерные отношения в Песни достаточно равными» (с. 68), причем «женские и мужские голоса... находятся в полном согласии» (с. 14). Впрочем, она усматривает разницу между женской и мужской точками зрения на любовные отношения. По ее мнению, женщина «выражает свое желание и исследует свои чувства к нему (и его к ней) через рассказы», а мужчина «ничего не рассказывает. Он просто смотрит на нее и говорит ей, что видит, и что чувствует» (с. 14). Опять-таки «возлюбленные по-разному описывают влюбленность... Он охвачен благоговением, а она — любовью» (с. 15). Что касается метафорических описаний тела, «его образы — более яркие и живые, чем ее, а ее образы более сосредоточены на взаимоотношениях» (с. 21). Их желание взаимно, и оба проявляют инициативу, но любовь описана «как нечто такое, что она дает, а он берет... Но берет он — лишь то, что ему предложили» (с. 27). Наблюдения Эксам подтверждают вывод: отношения возлюбленных в Песни — это взаимодополняемость без иерархичности. Эксам справедливо подметила «глубокую чуткость поэта к различиям между женщинами и мужчинами — различиям, которые в свою очередь отражают культурные предпосылки относительно гендерных различий и полей» (с. 14). Однако она также видит, как Песнь «бросает вызов некоторым из этих предпосылок» (*ibid.*).

¹²⁶ Landy, *Paradoxes of Paradise*, 122.

¹²⁷ LaCocque, *Romance She Wrote*, 7. Приводя эту цитату, я пропустил часть, с которой не согласен: а именно тезис о том, что Песнь Песней обличает

и «нравы конформистских обществ», повествуя о бесстыдном добрачном и/или внебрачном сексе. По мнению Лакока, «вся Песнь пронизана «свободной любовью», не признанной и не институционализированной» (с. 8). Как мы покажем далее, эта трактовка ошибочна.

128 Отмечалось и отсутствие в Песни другого вида дуализма: «В Песни нет... западного дуализма, ассоциирующего женщину, природу и сексуальность с «презренным телом», а мужчин — с возвышенным и рациональным умом» [Hendrik Viviers, «The Rhetoricity of the “Body” in the Song of Songs», in *Rhetorical Criticism and the Bible* (ed. Stanley E. Porter and Dennis L. Stamps; JSOTSup 195; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 2002), 242].

129 Keel, *Song of Songs*, 32.

130 Alter, *Art of Biblical Poetry*, 202. Мой собственный список прямых упоминаний о пяти чувствах выглядит так.

- Обоняние: аромат благовоний [1:3 (СП 1:2)]; аромат нарда [1:12 (СП 1:11)]; аромат смоковниц и виноградных лоз (2:13); мирра и ладан (3:6); благовония (4:10–11, 16); аромат платья (4:11); пряный аромат в «саду» (4:16); дыхание, подобное запаху яблок (7:9); благоухание мандрагор (7:14).
- Вкус: сладкие на вкус плоды (2:3); мед и молоко (4:11); гранаты и другие приятные плоды (4:13); сладкие плоды (4:16); вкушение меда (5:1); уста как отличное вино (7:10); приготовленные приятные плоды (7:14); вкушение ароматного вина и сока гранатовых яблок (8:2).
- Зрение: «не смотри на меня, что я смугла» [1:6 (СП 1:5)]; «покажи мне лицо твое... лицо твое приятно» (2:14); «посмотрите... на царя Соломона» (3:11); «пленила ты сердце мое... одним взглядом очей твоих» (4:9); «что вам смотреть на Суламиту?» (7:11), плюс многочисленные описания физической красоты в хвалах.
- Слух: «голос возлюбленного» (2:8); «голос горлицы» (2:12); «услышать голос твой, потому что голос твой сладок» (2:14); «голос возлюбленного моего, который стучится» (5:2); «дай и мне послушать его» (8:13), плюс речи как таковые.
- Осязание: поцелуй [1:2 (СП 1:1)]; ласки/объятия (2:6 = 8:3); объятия (3:4); ласкание груди (7:8–9), поцелуй (7:10), поцелуй (8:1), опора на возлюбленного (8:5), плюс двойные смыслы, указывающие на физическую близость (см. ниже).
- Помимо этих прямых упоминаний на участие всех чувств содержатся намеки в описаниях природы, а также опыта героев.

131 Пиэль деноминативного глагола *lbb* (буквально «учащать сердцебиение»); BDB 525. Ср. HALOT 515: «пленять, очаровывать сердце».

132 Гифиль глагола *gāhab* («приводить в трепет, волнение», «брать верх»); BDB 923. Ср. Mark Anthony Phelps, «הָב», NIDOTTE 3: 1063, который следует переводу NIV: ошеломлять/овладевать (англ. overwhelm).

¹³³ Полезную классификацию подходов к пониманию метафор в Песни см. особенно в: Garrett, "Song of Songs," 38–40. Он перечисляет следующие теории.

- Метафора «подрывает» жанр любовной поэзии.
- Метафора проводит деконструкцию социального устройства.
- Метафора — культурно приемлемый способ описания физической красоты.
- Налицо зрительное сходство с тем, что означает метафора.
- Метафора описывает чувства говорящего.
- Метафора — часть внутренней логики, которая присуща хвалебной форме *wasf*.
- Метафора относится не к женщине, а (аллегорически) к Земле Израилевой.
- Метафора предполагает поэтическую идеализацию архетипических любовных отношений.

Можно согласиться с Гарреттом, что теории (1), (2) и (7) проецируют на текст чуждые ему концепции (см. ниже), а теории (3) и (6) содержат долю истины, взаимно дополняя, а не исключая друг друга. Особый акцент в Песни сделан на (8). Однако, в отличие от Гарретта, я не склонен умалять или отрицать историческую основу Песни: отношения реальных людей — Соломона и Суламиты.

¹³⁴ Вопреки мнению, например, Leroy Waterman, *The Song of Songs, Translated and Interpreted as a Dramatic Poem* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1948), который интерпретирует образы *wasfs* как буквальные сравнения, к примеру цвета или формы. И действительно, иногда это так, особенно когда отрывок содержит прямое сравнение: «Кудри его... черные как ворон» (5:11). Однако последовательное использование данного подхода приведет к тому, что объект сравнения (например, женщина) обретет гротескные и комические пропорции.

Следует отвергнуть и радикальное толкование все большего числа постмодернистских/феминистских интерпретаторов, которые пытаются доказать, что *wasfs* и следует понимать как гротескное описание. Например, Black, "Beauty or the Beast?" 302–323, предлагает «гротескное прочтение» (с. 322) Песни: женщина оказывается «существом неудачных пропорций, странного вида и вообще невозможным» (с. 311), а описания возлюбленных — «комическими, диковатыми и даже отталкивающими» (с. 317). Ср. Athalya Brenner; "Come Back, Come Back the Shulammitte" (Song of Songs 7:1–10): A Parody of the *wasf* Genre," in *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible* (ed. Yehuda T. Radday & Athalya Brenner, JSOTSup 92; Sheffield, Eng.: Almond, 1990), 251–275. Подобные толкования неубедительны в свете прямых высказываний обоих возлюбленных, а также других персонажей Песни, которые свидетельствуют о великой красоте

этих людей. Сама того не желая, Фиона Блэк упомянула замечательное возражение против собственного подхода: «Могут сказать, что я глуха к поэзии и не понимаю метафор» (“Beauty or the Beast?” 304). Критику этих толкований см. в: Garrett, “Song of Songs,” 38. Garrett справедливо заключает: «Такой подход обусловлен феминистской идеологией и не имеет основы в самом тексте».

¹³⁵ Вопреки мнению, например, Richard N. Soulen, “The *wasfs* of the Song of Songs and Hermeneutic,” JBL 86 (1967): 183–190; repr. in *A Feminist Companion to the Song of Songs* (ed. Athalya Brenner; FCB 1; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1993), 214–224, который считает, что функция всякой образности — лишь пробудить чувство, передать восторг зрителя. Его акцент на «презентационной» (а не «буквалистической») интерпретации может быть верным относительно некоторых образов. Особенно это касается случаев, когда образы (скажем, из области флоры и фауны) создают эротический настрой. Однако полагать, что всякая образность носит «неаналитический и неточный характер» и лишь используется для создания в слушателях «созвучной эмоции (радости, благоговения и восторга. — Р.Д.)» (с. 190), было бы натяжкой в понимании Песни.

¹³⁶ Garrett, “Song of Songs,” 40: «Метафоры Песни выражают взаимное влечение возлюбленных, но выражают они и смысл любви для читателя, аудитории. Они вовлекают нас в рефлексии о качествах мужчины и женщины, об их любви как идеальном архетипе». Дискуссию и дальнейшее обоснование этого подхода к метафорам Песни см. особенно в: Thorleif Boman, *Hebrew Thought Compared to Greek* (New York: W.W. Norton, 1960), 77–89; Fox, *Song of Songs*, 274–277; Garrett, “Song of Songs,” 37–40 и passim; Meyers, “Gender Imagery,” 211–221; Munro, *Spikenard and Saffron*, passim; Roland E. Murphy, “The Symbolism of the Song of Songs,” in *The Incarnate Imagination: Essays in Theology, the Arts, and Social Sciences in Honor of Andrew Greeley — A Festschrift* (ed. Ingrid H. Shafer; Bowling Green, Ohio: Bowling Green State University Popular Press, 1988), 229–234; idem, *Song of Songs*, 70–74; Othmar Keel, *Deine Blicke sind Tauben: Zur Metaphorik des Hohen Liedes* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1984); idem, *Song of Songs*, 22–30 и passim. Murphy, “Symbolism,” 229.

¹³⁸ Кратко об этом см. особенно: Keel, *Song of Songs*, 25–30. В то же время Боман и Кеель излишне увлеклись идеей усмотреть в каждой метафоре передачу функции, а не формы.

¹³⁹ Boman, *Hebrew Thought*, 78. Ср. Keel, *Song of Songs*, 147: «Фраза «шея твоя — как башня» описывает возлюбленную как гордый и незавоеванный город». Ср. Garrett, “Song of Songs,” 191: «Применительно к стенам и башням такие фразы обозначают неприступность». Некоторые толкователи понимали фразу буквально: на шее у женщины висит многослойное ожерелье (вроде того, что изображено на одной из кипрских скульптур

VI века до н.э.); см. авторитетную статью B.S.J. Isserlin, "Song of Songs IV, 4: An Archaeological Note," *PEQ* 90 (1958): 59–60. Однако из контекста видно, что мужчина хвалит женщину, а не ее украшения.

¹⁴⁰ Murphy, "Symbolism," 230; ср. Keel, *Song of Songs*, 154–160.

¹⁴¹ Boman, *Hebrew Thought*, 79. Боман добавляет: «Чистота и невинность — высшая форма женской красоты» (с. 80). Keel, *Song of Songs*, 69–71, хорошо обосновывает невозможность буквального понимания, но затем, к сожалению, у него внебиблейские иконографические параллели (где голуби выступают в роли божественных посланцев любви) перевешивают образ голубя в Библии.

¹⁴² So Bergant, *Song of Songs*, 162: «Эксплицитность образа показывает, что речь идет об общности эмоциональной, духовной и физической. Налицо все три аспекта, и ни один не доминирует. Перед нами три грани всеохватной силы любви — силы, которая пронизывает каждый уголок человеческой души. Как таковая любовь преобразует и объединяет. Она вовлекает в игру все способности и личные качества и сосредотачивает их на возлюбленном. Тот, кто познал такую любовь, может воскликнуть: «Наконец я целостен!»

¹⁴³ Carr, *Song of Solomon*, 74. Карр справедливо отмечает, что в данном контексте слово «имя» «используется в широком смысле («подлинная сущность человека»)». Ср. S. Craig Glickman, *A Song for Lovers* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1976), 30: «Сказав, что имя его — «как разлитое миро», она имела в виду, что его качества так же благоухают и освежают, как духи, излившиеся из флакона».

¹⁴⁴ О прямых и косвенных указаниях на чистоту Суламиты см. вкратце: Harold R. Holmyard III, "Solomon's Perfect One," *BSac* 155 (1998): 164–171.

¹⁴⁵ Delitzsch, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Solomon*, 3:5.

¹⁴⁶ Об этом аспекте сексуальности в Песни см. особенно: Peter Chave, "Towards a Not Too Rosy Picture of the Song of Songs," *FemT* 18 (1998): 41–53; Glickman, *Song for Lovers*, 96–97; Payne, "Song of Songs," 333; Barry G. Webb, "The Song of Songs: A Love Poem and as Holy Scripture," *RTR* 49 (1990): 96–97. Есть целая монография, посвященная мотиву негативности в Песни: George M. Schwab, *The Song of Songs' Cautionary Message concerning Human Love* (New York: Peter Lang, 2002). Шваб подчеркивает семь аспектов текста, которые указывают на «негативную сторону» опыта; «да, Любовь торжествует в Песни, но она связана с риском, с которым возлюбленным приходится считаться» (с. 2). Перечислим эти семь аспектов.

- Рефрен «не будите... любви» (2:7; 3:5; 8:4). По мнению Шваба, он подразумевает, что «любовь осмысливается как бесконтрольная сила, которую лучше не будить» (с. 45).
- Сравнение между любовью и силами смерти (8:6–7) вкупе с мотивом ревности и «пламени Яхве» как силы пожирающей и разрушительной.

- Любовь как болезнь (2:5), которая «калечит и доводит до изнеможения» (с. 66).
- Любовь как подчинение (6:4-5, 10; ср. 4:9; 7:6), которое «уменьшает степень свободы» (с. 65).
- Эпизоды с напряжением и тревогой (2:15; 3:1-5; 5:2-8; 8:1-4).
- Темная сторона Соломона (8:11-12 и другие отрывки, которые, по мнению Шваба, в контексте 3 Цар 3 содержат скрытое обличение царского гарема).
- Незавершенность (например, концовка в 8:13-14). По мнению Шваба, «в конечном счете в Песни любовь не несет удовлетворения и насыщения» (с. 105).

Шваб высказал много ценных мыслей о божественной силе любви и о том, как опасно, если любовь выходит за предписанные Богом рамки. Однако он переборщил с идеей, что Песнь изображает «не просто несовершенную реализацию любви, но любовь как негативную силу в человеческой жизни» (с. 6). Я согласен с ним по пунктам (1) и (5), примеры чего и сам привожу в данной книге, но в остальных отрывках не усматриваю ничего негативного. К тому же Шваб и сам себя опровергает. Например, в связи с представлением о любви как болезни он пишет: «Не делаем ли мы из мухи слона? Ведь речь идет о том, что любовь желанна и глубоко волнует» (с. 69). Вот именно!

Grossberg, "Two Kinds of Sexual Relations," 20-23.

Кроме семи прямых упоминаний о «матери» [1:6 (СП 1:5); 3:4, 11; 6:9; 8:1, 2, 5] на нее указывают и косвенные обозначения: «зачавшая меня» (3:4), «выносившая ее» (6:9), «назидавшая меня», «носившая тебя» (8:5). Сулами-та приводит возлюбленного в дом матери, вслед за чем идет наслаждение любовью (8:2) или грезы о любви (3:4). Сексуальная близость приятным образом ассоциируется с местом, где Соломона носила во чреве его мать, Вирсавия (8:5). Мать обеспечивает «физическое преемство и в своей репродуктивной функции, и через передачу учения» (3:4; 6:9; 8:2, 5). Подчеркивается тесная связь матери с сыном (она увенчивает его венцом в день бракосочетания: 3:11) и с дочерью. В 6:9 последняя названа «единственной» у матери (*'ahad* в эмфатической позиции) и «безупречной» (*bārā*).

Мы уже отмечали многочисленные упоминания о «дочерях иерусалимских/сионских» [1:4-5, 11 (СП 1:3-4, 10); 2:7; 3:5, 10-11; 5:8-9, 16; 6:1, 8-9; 8:4]. Упоминаются и мужчины — товарищи (*ḥăbērīm*) Соломона [1:7 (СП 1:6); 8:13; ср. 3:7-8; 7:1)].

Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 159.

Ellens, *Sex in the Bible*, 158. Последняя глава книги озаглавлена «Секс и Шалом: что задумал Бог» (с. 157-162).

В Песни много раз упоминается о матерях главных героев [1:6 (СП 1:5); 3:4, 11; 6:9; 8:1-2, 5]. Это говорит о крепких узах между матерью и сыном

(3:11), матерью и дочерью (3:4; 8:2). Однако нигде нет ни намека на вмешательство родителей в свободу выбора возлюбленных. Тем самым сохраняют силу и пятая заповедь, и заповедь о покидании детьми родителей в Быт 2:24.

153 Sasson, "King Solomon and the Dark Lady," 409, прав: хотя в результате брака возник политический альянс, «из упоминания 3 Цар о любви Соломона к дочери фараона ясно, что Соломон женился на ней не из политических соображений». Сассон добавляет: «Конечно, нельзя исключать, что Соломон любил ее, но вдобавок его толкнули к браку и политические причины». Это даже весьма вероятно в свете 3 Цар 3:1; 11:1.

154 Для Соломона Суламита близка как сестра (4:9-10, 12; 5: 1-2). И она в свою очередь говорит о нем: «Вот кто возлюбленный мой, и вот кто друг мой» (5:16).

155 Относительно «шестидесяти цариц и восьмидесяти наложниц, и девиц без числа» (6:8) см. выше раздел о гетеросексуальной дуальности. Суламита явно была первой женой Соломона. Он хранил ей верность многие годы, доколе не стал впадать в отступничество.

156 Garrett, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, 379. В своем недавнем комментарии ("Song of Songs") Гарретт говорит схожие вещи. Например, относительно 2:16: «Это простое чувство... быть может, самая дивная строка во всей Песни... Подлинная любовь моногамна. Человек хранит верность, но и сам вправе ожидать верности». Относительно 6:3: «Женщина связана с возлюбленным узами любви. Она обладает им, как он обладает ею. Не может быть и сомнения в том, что описанная здесь любовь моногамна. Слова женщины здесь перекликаются со словами мужчины в Быт 2:23 («кость от костей моих и плоть от плоти моей»). Двое стали единой плотью» (с. 225).

157 Подробнее о мотиве исключительности в Песн 7:14 см. R.B.Laurin, *The Life of True Love: The Song of Songs and Its Modern Message*, "CbT 6 no. 22 (1962): 10-11.

158 Garrett, "Song of Songs", 256.

159 Согласно DBI 938, весь этот раздел представляет собой царскую эпитафаму: «Свадебная церемония находится в самом центре Песни Песней (3:6-5:1)». Относительно структурного положения данного раздела см. выше, а также: Davidson, "Literary Structure," 61-64. Cp. Hwang, "New Structure," 102, 105, 111; Shea, "Chiastic Structure," 387-395.

160 См. особенно Gordis, *Song of Songs*, 19-23, в пользу вывода: «Здесь воспевается вовсе не деревенская свадьба. Перед нами эпиталама для свадьбы чрезвычайно роскошной, даже национального значения. А все упоминаемые детали легко объясняются одним — это песнь, составленная по случаю брака Соломона с чужеземной принцессой, вероятнее всего египетской» (с. 20). См. также P.B.Dirksen, "Song of Songs III 6-7," VT 39 (1989): 219-225;

David A. Hubbard, *Ecclesiastes, Song of Solomon* (Communicator's Commentary 15; Dallas: Word Books, 1991), 301; L.D. Johnson, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Solomon* (Layman's Bible Book Commentary 9; Nashville: Broadman, 1982), 136; Webster, "Pattern," 82. Комментаторы, которые видят, что 3:6-11 описывает царскую свадебную процессию Соломона, расходятся во мнении о том, кто едет в Соломоновом паланкине (закрытых носилках на жердях): Соломон, Суламита или оба. J. Cheryl Exum, "Seeing Solomon's Palanquin (Song of Songs 3:6-11)," *BibInt* 11 (2003): 301-316, убедительно доказывает, что именно Соломон едет в паланкине в день своей свадьбы; сцена же описана — женщиной.

¹⁶¹ Доводы в пользу этого вывода см. в: Shea, «Chiastic Structure», 394. Pope, *Song of Songs*, 508, перечисляет других комментаторов, которые пришли к аналогичным выводам.

¹⁶² Относительно смысла слова *kallâ* здесь см. Delitzsch, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Solomon*, 3:81, 90-91. Ни из чего не видно, что на древнем Ближнем Востоке оно могло указывать не на «невесту», а в широком смысле на «подругу».

¹⁶³ См. Davidson, "Literary Structure," 61-64.

¹⁶⁴ Вчитываясь в эти два стиха (*ibid.*), я нашел удивительно красивые поэтические ходы: триплет из бикол, наложенный на куплет из трикол; плюс хиазм, совмещенный с блочным параллелизмом. Это воплощает в себе макроструктуру Песни с ее комбинацией хиазма (ABB'A') и блочного параллелизма (CDEFC'D'E'F'), а также совмещением хиазма и блочного параллелизма (EF и E'F').

¹⁶⁵ Shea, "Chiastic Structure," 394.

¹⁶⁶ Garrett, "Song of Songs," 201-202. Ср. *idem*, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, 376 (со ссылкой на Р. Эддена в понимании хиастической композиции Песни); Carr, "Song of Songs," 294; Hwang, «New Structure», 102; Wendland, "Seeking a Path," 42.

¹⁶⁷ Shea, "Chiastic Structure," 394, увязывает 5:1 с предыдущими отрывками (как часть бракосочетания). С другой стороны, Delitzsch, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Solomon*, 3:89, полагает, что «между 4:16 и 5:1а вклинивается брачная ночь». Ср. также Garrett, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, 407, который убежден, что 4:6 и 5:1 повествуют о «доведении брака до конца». Форма перфекта в 5:1 совместима с обоими толкованиями отрывка, ибо может быть понята и как настоящее (а то и будущее), и как прошедшее время. Быть может, перед нами сознательная двусмысленность: автор говорит и о публичном (юридическом) заключении брака, и о его осуществлении как единства сексуального, физического. Такая двусмысленность вообще характерна для Песни, особенно для намеков на сексуальную близость. Glickman, *Song for Lovers*, 84-85, говорит о «почти формальной просьбе» и о «тонкой формальности» 4:16-5:1. Гликман относит ее за счет некото-

рой стеснительности возлюбленных в брачную ночь. Однако речь может идти и о формальном обмене брачными «обетами». Возлюбленные дают согласие друг другу — и действуют соответственно. См. также следующий раздел данной главы.

Согласно одной гипотезе, 5:2 описывает вход пары в «сад», то есть в брачные покои для осуществления физического аспекта брака [Stephen C. Horine, *Interpretive Images in the Song of Songs: From Wedding Chariots to Bridal Chambers* (Studies in the Humanities: Literature-Politics-Society 55; New York: Peter Lang, 2001), 42]. Однако для этого Хорину приходится предположить перемену метафоры: в 4:16 сад обозначает сексуальную анатомию женщины, а в 5:1 — брачные покои. По-моему, это натяжка, как и попытка Хорина вычитать указание на «брачные покои» из многих других отрывков [особенно 1:4, 16–17 (СП 1:3, 15–16); 2:4; 3:4, 7, 9; 8:13], осмыслив данный образ как «центральную метафору» Песни (с. 3). Вообще, желание показать, что отношения героев заканчиваются браком, похвально — с учетом нынешних теорий об отсутствии брачных коннотаций, — но усмотреть здесь главную метафору Песни без натяжек не получится. См. далее о развитии событий в Песни: действие в первой части книги происходит до брака.

168 Песн 1:13–14, 16 (СП 1:12–13, 15); 2:3, 8, 9, 10, 16, 17; 4:10, 16; 5:2, 4, 5, 6 (дважды), 8, 9 (четырежды), 10, 16; 6:1, 2, 3; 7:10–14; 8:5, 14.

169 Dillow, *Solomon on Sex*, 86: «Судя по всему, это голос самого Бога. Лишь Господь может произнести эти слова. В конце концов Он был незримым очевидцем всего происшедшего. Он ниспослал им их любовь (Песн 8:7). Здесь же Он говорит, что все правильно, и призывает их вкусить дар любви сексуальной». Аналогично Glickman, *Song for Lovers*, 25: «Скорее всего, в этих словах звучит голос Творца, величайшего Поэта и лучшего гостя на свадьбе, — Того, кто и приготовил жениха и невесту к этой ночи».

170 Kinlaw, "Song of Songs," 1230, относительно Песн 5:1.

171 См. примеры в: Gordis, *Song of Songs*, 30; Fox, *Song of Songs*, 68–73.

172 Отметим также широкое использование притяжательных местоимений и констатации пылкой преданности. «В основе Песни Песней лежит верность женщины мужчине (Быт 2:23) и мужчины женщине (Быт 2:24), а также их радостная взаимозависимость (Быт 2:25)» (Bullock, *Introduction*, 207).

173 См. Phipps, *Genesis and Gender*, 94; также дискуссию и ссылки в: Pope, *Song of Songs*, 195.

174 Phipps, *Genesis and Gender*, 95, исследует наличие в Песни «темы нравственного выбора», который включает «постоянные и верные отношения»: «Эти моногамные узы сохраняются, «пока смерть не разлучит нас»».

175 На мой взгляд, в данном контексте, где есть синонимический параллелизм с предыдущей поэтической строкой, «пылая любовь» (или «пыл») —

более удачный перевод, чем «ревность», хотя и не просматривается намека на «святую» ревность и страстную любовь (мол, никому любимого не отдам). См. Ginsburg, *Song of Songs*, 188 (где перечислены многие другие комментаторы, придерживающиеся того же мнения); Murphy, *Song of Songs*, 191, 197. Garrett, “Song of Songs,” 256–57 замечает: «Люди, способные страстно любить, отличаются и страстным собственничеством. С любовью и любимым человеком не ведут себя легкомысленно. И сам Яхве есть Бог ревнитель (Исх 20:5)... Если ревность Яхве об Израиле является образцом, то в целостных отношениях можно говорить о возможности здорового собственничества».

¹⁷⁶ Прилагательное *qāṣeh* буквально означает «твердый», но может употребляться и в более широком смысле («трудный», «суровый», «лютый», «непреклонный», «упорный»). В контексте 8:6 больше всего подходят такие значения, как «упорный», «непреклонный». См. BDB 904.

¹⁷⁷ Carr, “Song of Songs,” 294.

¹⁷⁸ Высказывалась мысль, что вся Песнь есть «ода интимности» [Robert Alter, “The Song of Songs: An Ode to Intimacy,” BR 18, no. 4 (2002): 24–32, 52]. Альтер показывает, что интимность подчеркивается многочисленными способами, в частности, «переходом от третьего лица с его дистанцированностью ко второму лицу с его интимностью» (с. 26) в первых же словах Песни: «Да лобзает он меня лобзанием уст своих! Ибо ласки твои лучше вина» [1:2 (СП 1:1)].

¹⁷⁹ См., например, Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 162: «Темы брака и деторождения Песнь не касается». Ср. Foster R. McCurley, *Ancient Myths and Biblical Faith: Scriptural Transformations* (Philadelphia: Fortress, 1983), 101: «Далеко не факт, что главные герои женаты». A. LaCocque, *Romance She Wrote*, 8: «Вся Песнь говорит о «свободной любви», не признанной и не институционализированной». О других современных исследователях, которые отстаивают это мнение, см.: Horine, *Interpretative Images*, 5–6. Хорин отмечает: «На Песнь проецировали египетское мировоззрение, и египетским литературным параллелям отдавали первенство. Неудивительно, что социальный контекст Песни стал пониматься как весьма секулярный». Хорин показывает, что «в последнее время экзегеты оторвали любовные отношения в Песни от вероятного первоначального контекста, которым был древний ближневосточный социальный институт — брак» (с. 6). К сожалению, в своей попытке «исправить современные толкования, понимающие отношения данных партнеров в отрыве от темы брака» (с. 7), исследователь впал в противоположную крайность: мотив «брачных покоев» он видит едва ли не в каждой строке Песни! При взвешенном подходе заметно, что по ходу развития сюжета ситуация меняется (см. ниже).

¹⁸⁰ Pope, *Song of Songs*, 458. Например, Carr, *Song of Solomon*, 123, констатирует, что здесь сад эвфемистически обозначает женские половые органы,

а «заключенный колодезь и запечатанный источник» намекают на девство». Bullock, *Introduction*, 230: «Из описания невесты как «запертого сада» и «запечатанного источника» (стих 12) видно, что до свадьбы (т. е. до 4:16. — Р.Д.) любовные отношения не носят характер промискуитета». Delitzsch, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Solomon*, 3:84: «К запертому саду и колодезю не имеет доступа никто, кроме законного владельца, и источник закрыт от всякой нечистоты». Dillow, *Solomon on Sex*, 81: «Садом названо ее влагище. Называя сад запертым, Соломон имеет в виду, что в сад не входили, — женщина девственна». Glickman, *Song for Lovers*, 22, согласен: «Источник запечатан, а сад заперт (4:12). Так жених поэтически хвалит ее девство и в то же время мягко просит отдаться ему». Это толкование содержалось уже в targume Песни Песней и «Шир га-Ширим Рабба», не говоря уже о многочисленных христианских интерпретаторах разных веков, которые понимали Песнь в аллегорическом ключе.

¹⁸¹ Bloch & Bloch, *Song of Songs*, 176, пытаются доказать, что упоминания о «запертом саде» и «запечатанном источнике» подразумевают недоступность женщины для кого-либо, кроме любовника (ср. тему водоема, колодца и источника в Притч 5:15, 18). Однако они не замечают значительной разницы между этими отрывками: в Притчах речь идет о частном колодце/источнике, а в Песни акцент сделан на «запертый сад» и «запечатанный источник». Они также не учитывают, что в Песни есть и другие указания на чистоту и целомудрие женщины (см. ниже).

¹⁸² Другие образы в первой части Песни также намекают на девственность женщины. Их хорошо подытоживает Garrett, «Song of Songs», 164: «Песнь использует широкий круг образов, чтобы подчеркнуть девственность женщины. В 1:6 (СП 1:5) ее опекают и контролируют братья. В 1:7 (СП 1:6) она не желает быть возле мужчин. В 2:9 она находится за окном и решеткой. В 2:14 она — голубка, которую не достать, сидящая в ущелье скалы. В 3:3 она — под надзором стражей. В 3:7 она окружена группой воинов. В 4:4 ее шея подобна укрепленной башне. В 4:8 она находится в горном логовище».

¹⁸³ Ориген начинает толкование на Песнь Песней следующим образом: «Представляется мне, что эта маленькая книга — эпиталама, то есть брачная песнь, которую Соломон записал в форме драмы». По его словам, в драме «вводятся персонажи, которые говорят; время от времени кто-то из них появляется на сцене, а другие уходят или приходят, так что все действие состоит из взаимодействия между персонажами» [*Толкование на Песнь Песней*, пролог 1.1 (Lawson, 21, 38)]. В XVIII-XIX веках драматическая теория отстаивалась, в частности, в работах: Delitzsch, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Solomon*, vol. 3 (немецкий оригинал — 1885); S.R.Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament* (9th ed.; New York: Charles Scribner, 1913; repr., Cleveland: Meridian, 1957), 438-447; Heinrich G.A.Ewald, *Das Hohe*

Lied Salomos (Göttingen: R. Deuerlich, 1826); Johann Friedrich Jacobi, *Das durch eine leichte und ungekünstelte Erklärung van seinen Vorwürfen gerettete Hohe Lied* (Celle, 1772); Ernest Renan, *Le Cantique des cantiques* (Paris: Michel Lévy Frères, 1884). В XX веке драматическая интерпретация Песни предлагалась, например, в: Arvid Bruno, *Das Hohe Lied, das Buch Hiob* (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1956); Goulder, *Song of Fourteen Songs*; Andrew Harper, *The Song of Solomon* (Cambridge Bible; Cambridge: Cambridge University Press, 1907); Albert Hazan, *Le Cantique des cantiques enfin expliqué* (Paris: Lipszschatz, 1936); Guillaume Pouget & Jean Guitton, *Le Cantique des cantiques* (Paris: Gabalda, 1934), английский перевод: *The Canticle of Canticles* (trans. Joseph L. Lilly; Catholic Scripture Library; New York: Declan X. McMullen, 1948); Alberto Vaccari, "La Cantica," in *I libri poetici della Bibbia: Tradotti dai testi originali e annotati* (ed. Alberto Vaccari; La Sacra Bibbia 5/2; Rome: Pontifical Biblical Institute, 1925), 111–129; Waterman, *Song of Songs*; T. E. P. Woods, Shulamith (Grand Rapids: Eerdmans, 1940).

¹⁸⁴ Например, Murphy, *Song of Songs*, 58: «Подобно Книге Иова, Песнь во многих отношениях драматична, хотя ее нельзя считать драмой в строгом смысле слова». Ср. Provan, *Ecclesiastes, Song of Songs*, 244–245.

¹⁸⁵ Например, Munro, *Spikenard and Saffron*, 47: «Роль дочерей иерусалимских в диалоге возлюбленных, возможно, дает нам ключ к использованию Песни в античности — как драматической поэмы с несколькими голосами».

¹⁸⁶ Alter, *Art of Biblical Poetry*, 187. Например, анализируя сцену свадебной процессии (3:6–11), исследователь замечает, что она включает «повествовательное развитие»; в 3:1–4 и 5:1–8 «фигурация полностью вытеснена рассказом о последовательных действиях» (с. 187–188). Отмечались переключки между Песнью Песней и рассказом об Аврааме/Сарре — через использование фразы «иди себе», которая в еврейском тексте Ветхого Завета встречается лишь в Быт 12:1; 22:1 и Песн 2:10, 13, причем оба раза в контексте лицемерия «земли» [Klara Butting, "Go Your Way: Women Rewrite the Scriptures (Song of Songs 2:8–14)," in *The Song of Songs* (ed. Athalya Brenner and Carole R. Fontaine; FCB² 6; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 2000), 142–151]. Я не согласен с феминистской интерпретацией, которую дает Баттинг этой аллюзии (будто Песнь ниспровергает Книгу Бытия), а лишь вижу здесь указание на то, что в Песни, как и в повествовании об Аврааме, есть последовательность событий.

¹⁸⁷ Munro, *Spikenard and Saffron*, 144–146, подытоживает свои находки, касающиеся повествовательного развития поэтической образности Песни. В то же время Манро не усматривает в Песни «достаточной последовательности характера, обстановки и тональности, которая обеспечила бы ясную повествовательную линию» (с. 16).

¹⁸⁸ Fox, *Song of Songs*, 217–218. Эта канва включает весеннюю обстановку, тему ухода из города на природу, динамику отношений девушки с ее

братьями, переход от личных переживаний героев к кульминационным высказываниям о силе и ценности любви в конце Песни. Однако Фокс не находит в книге последовательности сюжета.

¹⁸⁹ Garrett, "Song of Songs," 193. Гарретт видит в Песни лишь «минимальный сюжет» (с. 81), но признает хронологическую последовательность событий в первых четырех главах (до 4:16) — до первой брачной ночи, и тот факт, что события во второй половине книги происходят либо в брачную ночь, либо после нее. См. также Sigrid Eder, "Ein Happy End im Hohelied? Eine Untersuchung zu Hld 2, 8-14; 3, 1-5 und 5, 2-8 und eine narrative Lesart," *PzB* 13 (2004): 3-24, который усматривает сюжет в нескольких отрывках Песни (2:8-14; 3:1-5 и 5:2-8).

¹⁹⁰ Goulder, *Song of Fourteen Songs*, 2. Воззрения Гулдера на развитие сюжета изложены на сс. 3-4. К сожалению, он усматривает сексуальные намеки едва ли не в каждом стихе и образе Песни, в результате Соломон выходит весьма распущенным: Суламита (которую Гуддер отождествляет с Ависагой) — лишь одна из женщин в гареме, которая пытается (и безуспешно) стать любимой царицей. См. филологический анализ в: Stoop-van Paridon, *The Song of Songs*, 476-477, где также говорится о последовательном сюжете в Песни: «Наше исследование позволяет заключить, что Песнь Песней представляет собой последовательный рассказ... События выстроены в определенной последовательности, эпизоды четко согласованы между собой».

¹⁹¹ Kinlaw, "Song of Songs," 1214 и *passim* в своем комментарии на Песнь Песней. Mitchell, *Song of Songs*, 137-154, предлагает сходную линейную последовательность: первая часть книги большей частью посвящена событиям до свадьбы, затем четыре цикла посвящены заключению брака, и вторая часть книги — супружеской жизни (два цикла плюс эпилог).

¹⁹² См., например, Jack S. Deere, "The Song of Solomon," in *The Bible Knowledge Commentary, Old Testament: An Exposition of the Scriptures* (ed. John F. Walvoord & Roy B. Zuck; Wheaton, Ill.: Victor, 1985), 1009-1025; Hubbard, *Ecclesiastes, Song of Solomon*, 257-258; Tommy Nelson, *The Book of Romance: What Solomon Says about Love, Sex, and Intimacy* (Nashville: Nelson, 1998).

¹⁹³ Глагол *yīššāqēni* в 1:2 (СП 1:1) обычно понимается как юссив породы каль (от глагола *pāšaq*), то есть речь идет именно о желании («пусть он целует меня», «ах, если бы он поцеловал меня»). Аналогичным образом в 2:6 можно усмотреть юссив породы пиэль (от глагола *hābaq*, «обнимать»), указывающий на желание («пусть его левая рука будет у меня под головой, а правая будет обнимать меня», «ах, если бы его левая рука была у меня под головой, а правая обнимала меня»). Это лучше соответствует контексту, где женщина томится от любви (см. Murphy, *Song of Songs*, 133). На всем протяжении Песни зачастую нелегко понять, описываются ли желания или реальные события. J. Cheryl Exum, "In the Eye of the Beholder:

Wishing, Dreaming, and *double entendre* in the Song of Songs,” in *The Labour of Reading: Desire, Alienation, and Biblical Interpretation* (ed. Fiona C. Black et al.; SemeiaSt 36; Atlanta: Society of Biblical Literature, 1999), 71-86, обсуждает это «скольжение между ожиданием и опытом» (с. 77), особенно в двусмысленных выражениях. Ср. *idem*, *Song of Songs*, 9-11.

- ¹⁹⁴ Некоторые толкователи усматривают намек на секс в 1:4 (СП 1:3): «Царь ввел меня в чертоги свои». Однако существительное «чертоги» (*hădārāyw*) представляет собой «множественное обобщения» (см. Murphy, *Song of Songs*, 125) и относится ко всему царскому дворцу, а не к спальне в нем. Отметим также, что женщина говорит об этом в разговоре с подругами, сопровождающими ее. Более того, точная интертекстуальная параллель содержится в Пс 45:14-16 (СП 44:14-16), где принцесса «в испещренной одежде ведется... к царю; за нею ведутся... девы, подруги ее, приводятся с весельем и ликованьем, входят в чертог царя». Судя по непосредственному контексту фразы и переключениям с Пс 45, нельзя полагать, что женщина провела интимную ночь с Соломоном в его спальне. Garrett, “Song of Songs,” 127-128, дает другое объяснение: имеются в виду брачные покои, но сказано о них лишь в порядке предвосхищения событий, которые произойдут дальше.

Еще один намек на генитальный контакт усматривают в 2:6 (также 8:3): «Левая рука у меня под голову, а правая обнимает меня» (СП). Однако, как мы уже сказали, это скорее желание, а не реальность. Так фраза переведена в RSV и NRSV: *O that his left hand were under my head, and that his right hand embraced me!* («о, если бы его левая рука была у меня под головой, а правая обнимала меня!») Еще один момент: в отличие от шумерской любовной песни с похожими выражениями [“Dumuzi-Inanna Songs,” translated by Yitschak Sefati (COS 1.169:541)], где женщина просит мужчину положить левую руку ей под голову, а правую — на ее наготу (т.е. половые органы), в библейской Песни упоминание о руках «предполагает лишь нежность и поддержку, а не стимуляцию гениталий» (Garrett, “Song of Songs,” 152).

- ¹⁹⁵ Относительно доводов в пользу того, что слово *’ar* (которое в ВЗ часто обозначает «нос») здесь указывает на женские соски, см. дискуссию и библиографию в главе 14.

- ¹⁹⁶ Bloch & Bloch, *Song of Songs*, 137, отмечают, что *dôdîm* — общее понятие, обозначающее занятие любовью, и что слово «любовь», которое содержится во многих английских переводах — «слишком общее и неконкретное». Показательные параллели за пределами Песни мы находим в Иез 16:8; 23:17 и Притч 7:18. Идет ли речь о сексуальной близости, надо определять, исходя из непосредственного контекста. Контекст в *dôdîm* Песн 1:2 (СП 1:1) — «поцелуи», а в седьмой главе отношения зашли уже значительно дальше.

- ¹⁹⁷ Garrett, "Song of Songs," 248, констатирует, что оптатив есть в 8:1 («о, если бы ты был мне брат... целовала бы тебя, и меня не осуждали бы»), но отсутствует в стихе 2: «Формы имперфекта... не продолжают оптативную конструкцию предыдущего стиха. Действия, описанные здесь... не являются недостижимыми желаниями. Речь идет о том, что женщина и впрямь может делать. Использование рядом двух глаголов указывает на решимость выполнить свое намерение по отношению к возлюбленному». Она не имеет в виду, что, будь он ее братом, она могла бы провести его в дом ее матери. Смысл фразы состоит в ином: поскольку она не может проявлять ласку на людях, она компенсирует это ласками наедине. Относительно доводов в пользу того, что образ «сока гранатовых яблок» намекает на сексуальную связь, см. главу 14.
- ¹⁹⁸ См. Garrett, "Song of Songs," 163.
- ¹⁹⁹ Goulder, *Song of Fourteen Songs*, 25. По мнению Гуддера, фраза «доколе день дышит, и убегают тени» (2:17) означает, что Соломон провел ночь с возлюбленной, «но без секса». В качестве параллели он ссылается на Руфь 3:6-9 (где, на мой взгляд, правильно не усматривает намеков на сексуальную близость).
- ²⁰⁰ Garrett, "Song of Songs," 163.
- ²⁰¹ Kinlaw, "Song of Songs," 1243.
- ²⁰² Далее в Песн 2:4 она желает ввести его в дом матери своей. По-моему, это не более намекает на секс, чем 1:4 (СП 1:3), где царь вводит ее в свои чертоги. Нигде в этих контекстах нет ни прямого, ни косвенного описания сексуальной близости. Подчеркнем, что, скорее всего, речь идет именно о сне («на ложе моем ночью искала я того, которого любит душа моя...», 3:1), а не о реальном событии.
- ²⁰³ Данный раздел Песни не только описывает, как муж приходит ночью, чтобы заняться любовью, но и, видимо, содержит эротические намеки, в которых «поэзия работает на двух уровнях: в мире сна главная героиня одновременно готовится заняться любовью и вступает в половой акт» [Gary A. Rendsburg, "Word Play in Biblical Hebrew: An Eclectic Collection," in *Puns and Pundits: Word Play in the Hebrew Bible and Ancient Near Eastern Literature* (ed. Scott B. Noegel; Bethesda, Md.: CDL, 2000), 153]. Подробнее см. главу 14.
- ²⁰⁴ Еврейское слово *mē'eh* (в ВЗ — только в двойственном или множественном числе) обычно обозначает «внутренности» (BDB 588), но здесь «явно описывает не внутренности и даже не эмоции, а либо живот в целом, либо гениталии» (Garrett, "Song of Songs," 222). Longman, *Song of Songs*, 173, считает образ недвусмысленным: «Описание женщиной физической красоты мужчины продолжается (в стихе 14. — Р.Д.) хвалой его рукам, а затем и половому органу (в стихе 15. — Р.Д.)». Лонгман отмечает три момента: (1) сказано о слоновой кости, что вполне может иметь сексуаль-

ные коннотации; (2) образ сапфира намекает на драгоценность (органа деторождения); (3) слово *te'eḥ* использовано в эротическом смысле применительно к женщине в 5:4.

205 Песн 7:3: «Живот (*šōr*) твой — круглая чаша, в которой не истощается ароматное вино. Чрево (*beṭen*) твое — ворох пшеницы, обставленный лилиями (лотосами? — Р.Д.)». Слово *šōr* используется в ВЗ два раза в значении «пупок», «пуповина» (Притч 3:8; Иез 16:4). Однако последовательность описания такова, что *šōr* идет между бедрами и чревом (*beṭen*), а потому, видимо, эвфемистически обозначает «влагалище» (см. главу 14).

206 Jack S. Deere, "The Meaning of the Song of Songs: An Historical and Exegetical Inquiry" (ThD diss., Dallas Theological Seminary, 1984), 253–255.

207 Glickman, *Song for Lovers*, 87.

208 Garrett, "Song of Songs," 230.

209 Ibid., 214–215.

210 Delitzsch, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Solomon*, 3:10–11; cp. Daniel Akin, *God on Sex: The Creator's Ideas about Love, Intimacy, and Marriage* (Nashville: Broadman & Holman, 2003); Dillow, *Solomon on Sex*, passim; Glickman, *Song for Lovers*, passim.

211 В связи со свадебными размышлениями невесты в Песн 1:1–14 (СП 1:1–13), Dillow, *Solomon on Sex*, отмечает ее здоровое отношение к сексуальности в ожидании брачной ночи [1:2–4 (СП 1:1–3)]; признание важности естественной (а не искусственной) красоты и особой ценности физических несовершенств [стихи 5–6 (стихи 4–5)]; необходимость понять цену верности отношениям [стихи 7–8 (СП стихи 6–7)]; добродетель скромности [стих 76 (СП стих 66)]. Диллоу следует за Деличем, считая следующий раздел [1:17 (СП 1:16)–2:7] описанием брачной ночи: это «флэшбэк» в мыслях Суламиты, которая вспоминает об этой ночи годы спустя (сс. 26–31). А по-моему, Песнь просто и без всяких «флэшбэков» описывает последовательные события: события в данном разделе вполне могли происходить на стадии ухаживания.

212 См., например, Nelson, *Book of Romance*, passim; Akin, *God on Sex*, passim. Greg W. Parsons, "Guidelines for Understanding and Utilizing the Song of Songs," BSac 156 (1999): 421–422, предлагает (и ссылается на тех, кто с ним согласен) использовать Песнь Песней в добрачном консультировании в качестве «противоядия от искажений сексуальности и от аскетизма» (с. 421), хотя и не усматривает в Песни исторической последовательности событий.

213 Howard J. Clinebell Jr. & Charlotte H. Clinebell, *The Intimate Marriage* (New York: Harper & Row, 1970), 23–40, и passim. Cp. Alberta Mazat, *The Intimate Marriage: Connecting with the One You Love* (Hagerstown, Md.: Review and Herald, 2001).

214 BDB 946.

- 215 Exum, *Song of Songs*, 3–6.
- 216 Michael V. Fox, “Love, Passion, and Perception in Israelite and Egyptian Love Poetry,” *JBL* 102 (1983): 219–228; idem, *Song of Songs*, 315–318.
- 217 Fox, “Love, Passion, and Perception,” 222, 228.
- 218 Ученые, которые не считают главного героя Соломоном, добавляют еще два эпитета: «Соломон» [1:5 (СП 1:4); 3:7, 9, 11; 8:11, 12] и «царь» [1:4, 12 (СП 1:3, 11); 7:6]. Дескать, мужчина и женщина из Песни были простыми людьми, но в «романтических фантазиях» прибегали к таким сравнениям (см., например, Murphy, *Song of Songs*, 83). Свою позицию я уже высказал: царская терминология не является литературным вымыслом. «Соломон» и «царь» — не ласковые слова, а имя и титул реального исторического лица, который является возлюбленным в Песни и который написал Песнь.
- 219 Payne, “Song of Songs,” 333.
- 220 См. главу 3. См. также Samuel Noah Kramer, *The Sacred Marriage Drama* (Bloomington: Indiana University Press, 1969); Tikva Frymer-Kensky, *In the Wake of the Goddesses: Women, Culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth* (New York: Free Press/Maxwell Macmillan, 1992), 7–80; Pope, *Song of Songs*, passim.
- 221 Whitesell, “Behold, Thou Art Fair, My Beloved,” 98.
- 222 LaCocque, *Romance She Wrote*, 49.
- 223 Whitesell, “Behold, Thou Art Fair, My Beloved,” 99.
- 224 Fox, *Song of Songs*, 309.

Глава 14. Сексуальность в Песни Песней: пламя Яхве

- ¹ K&D, 6:500, цитируя немецкого философа и поэта Иоганна Готфрида Гердера.
- ² Я благодарен участникам своего аспирантского семинара по Песни Песней в богословской семинарии Университета Эндрюс, которые помогли сформулировать многие тезисы данного раздела, а также порадовали оживленной дискуссией и тщательным анализом еврейского оригинала.
- ³ Nicholas Ayo, *Sacred Marriage: The Wisdom of the Song of Songs* (illustrated by Meinrad Craighead; New York: Continuum, 1997), 49.
- ⁴ В разном ключе о данной теме см. Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (OBT; Philadelphia: Fortress, 1978), 155–157; Marcia Falk, *Love Lyrics from the Bible: A Translation and Literary Study of the Song of Songs* (Sheffield, Eng.: Almond, 1982), 88–106; Roland E. Murphy, “A Biblical Model of Human Intimacy: The Song of Songs,” in *The Family in Crisis or in Transition: A Sociological and Theological Perspective* (ed. Andrew Greeley; Concilium 121; New York: Seabury, 1979), 64; idem, *The Song of Songs: A Commentary on the Book of Canticles or the Song of Songs* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 1990), 68–70; Robert Alter, *The Art of Biblical Poetry* (New York: Basic Books, 1985), 185–203.

- ⁵ Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 154–155. Ср. William E. Phipps, *Genesis and Gender: Biblical Myths of Sexuality and Their Cultural Impact* (New York: Praeger, 1989), относительно анализа Песни Песней как «продолженного рая».
- ⁶ Alter, *Art of Biblical Poetry*, 185.
- ⁷ J. William Whedbee, “Paradox and Parody in the Song of Solomon: Towards a Comic Reading of the Most Sublime Song,” in *A Feminist Companion to the Song of Songs* (ed. Athalya Brenner; FCB 1; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 1993), 275.
- ⁸ Ariel Bloch & Chana Bloch, *The Song of Songs: A New Translation with an Introduction and Commentary* (New York: Random House, 1995), 150.
- ⁹ Michael V. Fox, *The Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs* (Madison: University of Wisconsin Press, 1985), 298. См. также Jonneke Bekkenkamp, “Into Another Scene of Choices: The Theological Value of the Song of Songs,” in *The Song of Songs* (ed. Athalya Brenner and Carole R. Fontaine; FCB² 6; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 2000), 86: «Эта песня — не «об» эротике и чувственности; она сама эротична и чувственна». Ср. Fiona C. Black, “What Is My Beloved? On Erotic Reading and the Song of Songs,” in *The Labour of Reading: Desire, Alienation, and Biblical Interpretation* (ed. Fiona C. Black et al.; SemeiaSt 36; Atlanta: Society of Biblical Literature, 1999), 35–52; Othmar Keel, “Erotik als Amulett gegen den allgegenwärtigen Tod: Die Lebensmetaphorik des Hohenlieds im Spiegel israelitischer Siegelkunst,” *JBT* 19 (2004) : 49–62; Frederic Raurell, “Erotic Pleasure in the “Song of Songs,”” *Laur* 24 (1983): 5–45.
- ¹⁰ Сопоставление с египетской любовной лирикой см. особенно в: John B. White, *The Study of the Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry* (SBLDS 38; Missoula, Mont.: Scholars Press, 1978); Fox, *Song of Songs*, *passim*.
- ¹¹ Анализ двусмысленных выражений в Песни, особенно связанных с эротикой, включая секс, см. в: Cosby, *Sex in the Bible*, 53–81; Joseph C. Dillow, *Solomon on Sex: The Biblical Guide to Married Love* (New York: Thomas Nelson, 1977), 28–32, 72–86; J. Cheryl Exum, “A Literary and Structural Analysis of the Song of Songs,” *ZAW* 85 (1973): 57–58, 71; idem, “In the Eye of the Beholder: Wishing, Dreaming, and double entendre in the Song of Songs,” in *The Labour of Reading: Desire, Alienation, and Biblical Interpretation* (ed. Fiona C. Black et al.; SemeiaSt 36; Atlanta: Society of Biblical Literature, 1999), 71–86; Benjamin J. Segal, “Double Meanings in the Song of Songs,” *Dor le-dor* 16 (1987–1988): 249–255; Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, 152–153, 157; Carey Ellen Walsh, “A Startling Voice: Woman’s Desire in the Song of Songs,” *BTB* 28 (1998): 129–134.
- ¹² Аналогично Garrett, “Song of Songs,” 191: «Наиболее сексуальными мужчина находит ее груди».

- ¹³ Alter, *Art of Biblical Poetry*, 199.
- ¹⁴ Garrett, "Song of Songs," 192: «гора Мирра» и «холм Фимиам». По мнению исследователя, это «очевидная метафора, обозначающая груди».
- ¹⁵ Alter, *Art of Biblical Poetry*, 199.
- ¹⁶ Ibid., 198. Иную версию высказывает Майкл Гулдер: имеется в виду форма. У олененка «выпуклый лоб, линия которого круто спускается к нежному и выпуклому носу. Это и в самом деле напоминает изгиб женской груди с соском» [*The Song of Fourteen Songs* ([Sheffield, Eng.: JSOT Press, 1986), 34]. Аналогично Judith Ernst, *Song of Songs: Erotic Love Poetry* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 44: «Представьте двух пасущихся олененков. Их головы склонены к земле. Внезапно что-то привлекло их внимание, и они вострепились. Если смотреть в профиль, линия лба, переходящая во вздернутый носик — замечательный образ для верхней линии груди, переходящей в сосок».
- ¹⁷ Alter, *Art of Biblical Poetry*, 202.
- ¹⁸ Gary A. Rendsburg, "Word Play in Biblical Hebrew: An Eclectic Collection," in *Puns and Pundits: Word Play in the Hebrew Bible and Ancient Near Eastern Literature* (ed. Scott B. Noegel; Bethesda, Md.: CDL, 2000), 153. В данном разделе я почерпнул ряд мыслей у Рендсбурга, особенно сс. 153–154.
- ¹⁹ Высказывалась гипотеза, что «сады» во множественном числе предполагают, что Соломон пошел заниматься сексом с другими женщинами гарема: Goulder, *Song of Fourteen Songs*, 46. Однако это крайне маловероятно, поскольку в том же стихе имеется поэтический параллелизм с «садом» в единственном числе. Bloch & Bloch, *Song of Songs*, 188: «По-видимому, множественное число (*gannim*) подразумевает не множество садов, а один сад или садовую территорию (так называемое множественное локального расширения)».
- ²⁰ См. J.A. Loader, "Exegetical Erotica to Canticles 7:2–6," JS 10 (1998–2001): 99, 105–106; Murphy, *Song of Songs*, 182; Marvin H. Pope, *Song of Songs* (AB 7C; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1977), 617–621.
- ²¹ Мерфи отмечает, что данная интерпретация подтверждается родственными словами в арабском языке: *sirr* («тайное», «пуденда», «вульва») и *surr* («пуповина», «пупок» или «долина»). Сам он дает перевод «долина», чтобы сохранить «метафору, эвфемизм и двойной смысл» (Murphy, *Song of Songs*, 182).
- ²² См. Goulder, *Song of Fourteen Songs*, 56.
- ²³ См. Duane A. Garrett, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs* (NAC 14; Nashville: Broadman, 1993), 422; idem, "Song of Songs," in Duane A. Garrett & Paul R. House, *Song of Songs, Lamentations* (WBC 23B; Nashville: Nelson, 2004), 237; Murphy, *Song of Songs*, 422; Pope, *Song of Songs*, 636–637.
- ²⁴ Подробнее см. Murphy, *Song of Songs*, 184. Гулдер, следуя огласовке, предполагаемой в LXX, переводит 7:106 следующим образом: «Касаться эреги-

рованности (erectness) любимого и целовать его спальные места (sleepers)!» (Goulder, *Song of Fourteen Songs*, 56). С его точки зрения, имеется в виду оральный секс.

²⁵ Я даю цитату по масоретскому тексту, а не по LXX и греческому переводу, где говорится о «родившей меня». Для исправления масоретского текста здесь нет оснований. См. Garrett, "Song of Songs," 249. Я также следую Garrett (ibid., 248) в том, что Песн 8:2 не продолжает оптатив в стихе 1.

²⁶ Об этом образе стены и двери см. R. Lansing Hicks, "The Door of Love," in *Love and Death in the Ancient Near East: Essays in Honor of Marvin H. Pope* (ed. John H. Marks & Robert M. Good; Guilford, Conn.: Four Quarters, 1987), 153-158.

²⁷ G. Lloyd Carr, *The Song of Solomon: An Introduction and Commentary* (TOTC 17; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1984), 175.

²⁸ В Песни «описания тела и то, что с телом происходит, пронизаны великой райской свободой... В том, что рассказывается о теле, мы видим мир беспрепятственной свободы. Открыто и свободно сказано о наготы, сексуальности и равенстве полов. Эротический дискурс Песни показывает, как мужчина и женщина могут вкушать телесное наслаждение». [Hendrik Viviers, «The Rhetoricity of the "Body" in the Song of Songs», in *Rhetorical Criticism and the Bible* (ed. Stanley E. Porter & Dennis L. Stamps; JSOTSup 195; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 2002), 245, 252].

²⁹ Один из ярких представителей тенденции «гиперсексуализировать» Песнь — Майкл Гулдер: Goulder, *Song of Fourteen Songs*. Он прямо говорит: «Понимать эти постоянные намеки в каком-то смысле и значит понимать Песнь» (с. 18-19). Затем он последовательно, сцена за сценой, отыскивает намеки на гениталии. Приведем лишь несколько примеров. «Виноградник» женщины в 1:6 (СП 1:5) — это ее вульва, покрытая лонными волосами; женщина «не обрабатывала» виноградник — т.е. сохранила девственность (с. 13); «нард» — это «не просто аромат», но «в ней струится страсть» (опять имеется в виду влажная вульва) (с. 17). В 2:1 женщина названа «лилией» не только за красоту и аромат, но и за сходство между лилией и вульвой с ее «глубокой чашей» (с. 18). В 2:3 (и 8:5) «яблоня» создает образ «двух плодов, свисающих с ветки» (читай, пениса), а место «под» деревом подразумевает то место на пенисе, где сосредоточены нервные окончания, способствующие половому возбуждению (с. 7-8). Его «знамя» над ней (2:4) — эрегированный пенис в ситуации, когда мужчина лежит на женщине, давая ей познать свою «любовь» (с. 19). Хлеба, «подкрепляющие» женщину (2:5), с точки зрения Гулдера, имели форму французского батона и были окружены двумя яблоками, что опять-таки напоминает о форме пениса (с. 20). Образ «голубицы... в ущелье скалы» (2:14) подразумевает птицу, которая хочет улететь к отдаленным скалам для спаривания,

причем ущелье выступает в качестве сексуального символа (подобно «лилии» и «долине», намекает на вульву). «Лисенята» (2:15) — с их «длинными узкими заостренными мордочками» — символизируют пенис: мордочки «тыкаются в виноградные лозы», т.е. пенис входит в вульву (с. 24). Соломон пасется среди лилий и «садов» (2:16; 6:2): сексуальная близость с другими женщинами гарема (с. 24, 46). Женщина думает о том, чтобы ввести Соломона в дом матери своей (3:4): «эвфемизм, обозначающий приглашение войти в ее лоно» (с. 27). «Каналы» сада женщины (4:13) — цервикальный канал; «конец граната» наводит на мысль о шейке матки, «изогнутой, твердой и с углублением» (с. 38). «Колодезь живых вод» (4:15) — сексуально возбужденная женщина, «переполненная желанием» (с. 39). В 6:12 Гуддер решает знаменитую экзегетическую проблему, усматривая здесь новую сексуальную позу: в отличие от 1:9 (СП 1:8), женщина уже не кобылица, а колесница (мужчина же — колесничий). «Евреи обнаружили, что при сексе возможны разные позы» (с. 51). Стих 7:106 Гуддер переводит следующим образом: «Касаться эрегированности (пениса. — Р.Д.) любимого и целовать его спальные места!» По мнению исследователя, здесь, как и в 8:2, имеется в виду оральный секс (с. 58–59, 62). Опять-таки распустившиеся виноградные лозы (7:13) намекают на эрегированный пенис, а «врата» в запретный плод (7:14) — на вульву (с. 61). В последней строке Песни (8:14) женщины призывает Соломона оставить буквальный сад и вкусить ее «женских радостей» (с. 69–70).

³⁰ См., например, David M. Carr, *The Erotic Word: Sexuality, Spirituality, and the Bible* (New York: Oxford University Press, 2003), 115: Песнь «описывает желание и радость любовной близости без описания самой любовной близости». Карр также интересно объясняет, с чем это связано: «Песнь Песней иногда очень откровенно говорит о мужском и женском теле, но никогда не пытается словами ослабить сексуальный союз (или наше воображаемое представление о нем). Песнь снова и снова приближается к их любовной игре — и затихает или играет намеками. Она поддерживает огонь эротического воображения, будучи достаточно откровенна, чтобы пламя похлало, но не тушит его водой описаний» (с. 116). J. Cheryl Exum, *Song of Songs* (OTL; Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 2005), 24: даже, когда возлюбленные описывают тела друг друга, поэт «делает наше удовольствие более эстетическим, чем эротическим, вуалируя тела метафорами, которые никогда не дают доступа к описываемому телу».

³¹ Например, богиня Инанна сочиняет песню о своей вульве, уподобляя ее рогу, полумесяцу, земле под паром, полю и пригорку, а под конец призывает бога Думузи: «Борозди мою вульву, милый» [“Prosperity in the Palace,” translated by Samuel Noah Kramer (ANET 643)]. Опять-таки в шумерском гимне Инанне содержится ясное упоминание о мужской эрекции — «поднимающийся кедр» у царя (Whitesell, “Behold, Thou Art

Fair, My Beloved”,» 98). Ср. угаритский текст KTU 1.23, описывающий эрекцию у бога Эля в ритуале ханаанейского культа плодородия: «Орган Эля делается длинным как море; да, орган Эля — как потоп. Орган Эля — длинный как море; да, орган Эля — как потоп» [John Gray, *Legacy of Canaan* (2d rev. ed.; VTSup 5; Leiden: E.J.Brill, 1965), 98]. Фокс цитирует рамессидский порнографический папирус, «в котором женщина требует у итифаллического (т.е. изображенного с эрегированным penisом) мужчины: «Встань сзади меня со своей любовью (фаллосом. — Р.Д.); твой penis принадлежит мне» (Fox, *Song of Songs*, 21). Отметим также многочисленные изображения увеличенных гениталий в древней ближневосточной иконографии (см. главу 3). Относительно египетской эротики см. особенно репродукцию и анализ «туринского эротического папируса», P. Cair. Zen. 55001 [David O'Connor, “Eros in Egypt,” *Archaeology Odyssey* 4, no. 5 (2001): 43–51].

³² Michael V. Fox, “Love, Passion, and Perception in Israelite and Egyptian Love Poetry,” *JBL* 102 (1983): 228.

³³ David J. A. Clines, “Why Is There a Song of Songs and What Does It Do to You If You Read It?” *Jian Dao* 1 (1994): 19. Клайнз делает далеко идущее предположение, что Песнь Песней — мужские порнографические «мечты... Это определенного рода мужчина, который хочет определенного рода женщину — такую, какую в обществе его времени практически не найти. Он фантазирует о ней, записывает свои мечты, его читают мужчины с аналогичными мечтами, — и поэма становится бестселлером» (с. 14).

³⁴ См. Roland Boer, “The Second Coming: Repetition and Insatiable Desire in the Song of Songs,” *BibInt* 8 (2000): 276–301. Используя психоаналитическую теорию, он читает всю Песнь как жесткое порно, выражающее извращенные желания. Он усматривает в тексте намеки на интергенерационный секс, инцест, педофилию, групповой секс, скотоложство и прочие извращения, — и все это в контексте фетишизма [Roland Boer, *Knockin’ on Heaven’s Door: The Bible and Popular Culture* (London: Routledge, 1999), 53–70]. Это отвратительное толкование противоречит прямому смыслу Песни.

³⁵ В гимне Инанне почти не завуалированная метафора с мужской эрекцией («поднимающийся кедр» у царя) сменяется «потоком откровенной порнографии с явной целью стимулировать сексуальное желание и тем самым облегчить исполнение священных обрядов» (Whitesell, “Behold, Thou Art Fair, My Beloved”,» 98). Полный текст см. в: Diane Wolkstein & Samuel N. Kramer, *Inanna, Queen of Heaven and Earth: Her Stories and Hymns for Sumer* (New York: Harper & Row, 1983), 30–49 (особенно 35, 37). См. также Wilfried G. Lambert, “The Problem of the Love Lyrics,” in *Unity and Diversity: Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East* (ed. H. Goedicke & J. J. M. Roberts; Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1975), 98–135, который дает переводы позднеассирийской и позднеавилонской любовной

лирики первого тысячелетия до н.э., где фигурируют бог Мардук и его любовница Иштар. Отметим, в частности, табличку BM 41005: «В твои гениталии, на которые ты уповаешь, я введу пса и закрою дверь. В твои гениталии, на которые ты уповаешь, подобно твоему драгоценному камню пред тобою. Гениталии моей подруги, почему вы постоянно так поступаете? Гениталии моей подруги, область вавилонская, ищут лоскута. Гениталии с двумя пальцами (?), почему вы постоянно вызываете ссоры?» (с. 104-105). Ср. аналогичную табличку LKA 92 (фотография K212a): строки 1-23; 81-2-4, 294; строки 12-23: «[Гениталии] моей подруги, область вавилонская, ищут лоскута, чтобы отереть вульву, отереть вагину. Пусть скажет женщинам вавилонским: «Женщины не дадут ей лоскут, чтобы отереть вульву, отереть вагину»... В твои гениталии, на которые ты уповаешь, я введу пса и закрою дверь; я введу пса и закрою дверь; я введу птицу-хаххуру и она будет гнездиться» (с. 123). Ценное обсуждение разницы между «эротикой» и «порнографией» см. в: Carey Ellen Walsh, *Exquisite Desire: Religion, the Erotic, and the Song of Songs* (Minneapolis: Fortress, 2000), 41-45. К сожалению, Уолш полагает, что «Песнь отвергает наказания и не настаивает на моногамии» (с. 34). На самом деле Песнь Песней помещает эротику в контекст целомудренных и моногамных сексуальных отношений.

³⁶ Скоро должна выйти в свет монография Гренвилла Кента (Grenville Kent), в которой будет показан разительный контраст между Песнью Песней и современной порнографией.

³⁷ О том, что фраза «доколе ей угодно» означает «пока она не готова» или «пока не настало должное время», см., например, Murphy, *Song of Songs* 137; Garrett, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs*, 392-393. Garrett, "Song of Songs," 154-155, правильно уловил основной пафос этих слов Песни: «В данном контексте речь может идти лишь о том, что следует избегать промискуитета и сберечь девственность для брака... Женщина объясняет более молодой девушке, что надо ждать, доколе она не найдет любимого мужчину и не выйдет за него замуж». Подробно об этом стихе см., например, Michael A. Eschelbach, "Song of Songs: Increasing Appreciation of and Restraint in Matters of Love," *AUSS* 42 (2004): 305-324.

³⁸ Лишь один раз женщина описывает публичные объятия с мужем (3:4), но это — объятия во сне (3:1). Упоминание же о дочерях иерусалимских во время сексуальной близости возлюбленных, скорее всего, является лишь литературным приемом или отражает внутренние размышления женщины. О сексе в присутствии посторонних речь не идет.

³⁹ Подробнее о различии с публичностью обрядов в культах плодородия см. Whitesell, "Behold, Thou Art Fair, My Beloved," 92, 98.

⁴⁰ См., например, André LaCocque, *Romance She Wrote: A Hermeneutical Essay on Song of Songs* (Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1998), 6-11, 16-21.

См. также Keel, *The Song of Songs: A Continental Commentary* (trans. Frederick J. Gaiser; Minneapolis: Fortress, 1994), 32: Песнь «игнорирует требования общества, которые зачастую противоречат спонтанному выражению любви», и в частности, не имеет отношения к «институту брака». Вместе с тем, Fox, *Song of Songs*, 307–308, справедливо отмечает, что эгалитарная концепция любви в Песни «не отрицает predetermined сексуальных ролей, а уверенность девушки и ее равенство с возлюбленным не являются социальным заявлением».

⁴¹ Alter, *Art of Biblical Poetry*, 199.

⁴² Tom Gledhill, *The Message of the Song of Songs* (Bible Speaks Today; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1994), 249.

⁴³ Bloch & Bloch, *Song of Songs*, 206.

⁴⁴ Goulder, *Song of Fourteen Songs*, 58.

⁴⁵ Alter, *Art of Biblical Poetry*, 203.

⁴⁶ Whedbee, “Paradox and Parody,” 266–273. Автор приводит и список других исследователей, которые усматривали комические элементы в Песни Песней (с. 267).

⁴⁷ Athalya Brenner, “Come Back, Come Back the Shulammitte” (Song of Songs 7:1–10): A Parody of the *wasf* Genre,” in *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible* (ed. Yehuda T. Radday & Athalya Brenner; JSOTSup 92; Sheffield, Eng.: Almond, 1990), 251–275. Ее толкование 7:1–10 Уидби не без оснований называет «смелым и весьма неожиданным» (Whedbee, “Paradox and Parody,” 273). Мол, перед нами сексуальный юмор: мы видим плясунью с неоднозначной внешностью, вызывающей одновременно веселье и смех. А именно, танцевать она умеет и по-своему хорошенькая, но «ее полный живот подпрыгивает в такт грудям (7:3, 4), шея (непропорционально?) длинная, глаза в данный момент затуманены, а нос слишком большой (7:5)» (с. 267). Однако если видеть в Песни единство и учесть слова возлюбленного женщины о ее совершенной красоте (например, 4:7; 6:9), тезис Бреннер теряет убедительность.

⁴⁸ Whedbee, “Paradox and Parody,” 277.

⁴⁹ Gledhill, *Song of Songs*, 169–171, довольно подробно обсуждает этот вопрос.

⁵⁰ Одно из ярких исключений — Лакок, причем показательно даже название его книги: LacCocque, *Romance She Wrote*. Kinlaw, “Song of Songs,” 1216, называет Песнь «царским романом». Ehim, *Song of Songs*, 13: в основе Песни лежит «романтическое представление о любви». Эксам красноречиво объясняет: «Это не просто сексуальное удовлетворение. Роман меняет взгляд на окружающий мир; внезапно мир делается краше, ярче и привлекательнее. Это — то, что происходит с главными героями Песни». На популярном уровне см. Tommy Nelson, *The Book of Romance: What Solomon Says about Love, Sex, and Intimacy* (Nashville: Nelson, 1998).

⁵¹ Bloch & Bloch, *Song of Songs*, 151.

- ⁵² 6:12 — пожалуй, самая загадочная фраза в Песни, которую экзегеты долго и безуспешно пытались расшифровать. Обзор толкований см. в: Martin J. Mulder, “Does Canticles 6:12 Make Sense?” in *The Scriptures and the Scrolls: Studies in Honour of A.S. van der Woude on the Occasion of His 65th Birthday* (ed. Florentino García Martínez, A. Hilhorst & C.J. Labuschagne; VTSup 49; Leiden: E.J. Brill, 1992), 104–113. По мнению Муддера, точное значение данной идиомы неизвестно, но судя по контексту, перед нами примерный эквивалент современных выражений «быть на седьмом небе от счастья», «быть в полном экстазе» (ср. 110–111).
- ⁵³ Подробнее о любви как стихийной силе см. особенно: Keel, *Song of Songs*, 30–37.
- ⁵⁴ Alter, *Art of Biblical Poetry*, 103. Подробнее об этой женской сексуальной силе см. главу 13 (об эгалитаризме).
- ⁵⁵ По-видимому, в 6:4 *nidgālôt* («снабженная знаменем»), пассивное причастие породы нифаль, имеет в виду воинство (в контексте говорится о могучих городах), а в 6:10 — созвездия (в контексте говорится о луне и солнце!) Аргументы в пользу такого понимания 6:10 см. в: Bloch & Bloch, *Song of Songs*, 95, 193–194. Исследователи дают следующий перевод: «...устрашающая как звезды на путях своих» (с. 95).
- ⁵⁶ Два из трех случаев употребления слова *’āwōt* в ВЗ приходятся на Песнь Песней (6:4, 10) со смыслом «внушающий трепет» (т.е. страшный + величественный). В третьем случае (Авв 1:7) речь идет о «страшной и грозной» вавилонской армии. См. BDB 33; HALOT 41.
- ⁵⁷ О мотиве «загадки» в Песни см. Grace I. Emmerson, “The Song of Songs: Mystification, Ambiguity, and Humour,” in *Crossing the Boundaries: Essays in Biblical Interpretation in Honour of Michael D. Goulder* (ed. Stanley E. Porter, Paul Joyce & David E. Orton; New York: E.J. Brill, 1994), 97, 104, 111 (цитата на с. 111).
- ⁵⁸ Перевод мой. Ниже в подразделе, который составляет оставшуюся часть данной главы, я во многом даю собственные переводы.
- ⁵⁹ Даже большинство современных ученых, которые принимают простой и буквальный смысл Песни, не видят в ней какой-либо богословской значимости. Murphy, *Song of Songs*, 100, отмечает «поразительный факт, что Песней, в основном, пренебрегают в исследовании библейского богословия». С точки зрения Мерфи, дело в том, что «основные участники нынешней дискуссии придерживаются таких воззрений на первоначальный смысл Песни, которые практически не оставляют места богословствованию», и «наличие в Песни эротической поэзии означает для некоторых отсутствие религиозного и богословского смысла».
- ⁶⁰ Sapp, *Sexuality, the Bible, and Science*, 26. См. также разработку данной темы в: Camilla Burns, “Human Love: The Silent Voice of God,” *TBT* 36 (1998): 159–163, хотя я не согласен с ней, что в Песни не звучит голос Божий.

- ⁶¹ См., например, Robert Gordis, *The Song of Songs and Lamentations: A Study, Modern Translation, and Commentary* (New York: Ktav, 1974), 28; Murphy, *Song of Songs*, 133; Bloch & Bloch, *Song of Songs*, 152.
- ⁶² Подробнее о любовной символике, связанной с этими животными в Песни, другой библейской литературе Премудрости и древних ближневосточных параллелях, см., например, George M. Schwab, *The Song of Songs' Cautionary Message concerning Human Love* (New York: Peter Lang, 2002), 43, 47–48.
- ⁶³ См., например, Быт 24:3; ср. Быт 14:22–23; Нав 9:19; Суд 21:7; 1 Цар 24:22; 28:10; 2 Цар 19:8 (СП 19:7); 3 Цар 1:30; 2:8, 23, 42; 2 Пар 36:13; Неем 13:25; Ис 48:1; 65:16; Иер 12:16; Соф 1:5.
- ⁶⁴ Древние переводчики понимали, что в данном стихе есть намек на Всевышнего. LXX: «...силами и могуществами поля». Таргум: «...Господом воинств и Силой земли Израилевой».
- ⁶⁵ Schwab, *Song of Songs' Cautionary Message*, 43, 47–48.
- ⁶⁶ Francis Landy, *Paradoxes of Paradise: Identity and Difference in the Song of Songs* (Sheffield, Eng.: Almond, 1983), 51.
- ⁶⁷ Ernst R. Wendland, “Seeking a Path through a Forest of Symbols: A Figurative and Structural Survey of the Song of Songs,” *JTT* 7, no. 2 (1995): 41–46, цитата на с. 41.
- ⁶⁸ Обоснование данного перевода см. ниже.
- ⁶⁹ Wendland, “Seeking a Path,” 43–44. Среди литературных приемов можно назвать следующие: «...строгий параллелизм (первых двух строк), синтаксическое расположение (речение — финальные ключевые термины, «любовь» и «пыл»); образность (сравнение и метафора); символика (смерть и огонь); парадокс [побеждающая сила смерти (разрушительная) vs сила любви (творческая)]; конденсация (особенно последняя строка); ритмическая закономерность (3+3+3) с вариацией [последнее слово/полустрока (?)]; аллитерация [повторяющееся (s) строк 2–3] с возможной ономотопеей (звукоподражание шипению огня); апокопированное упоминание божественного имени (-уа) в высшей, кульминационной позиции».
- Schwab, *Song of Songs' Cautionary Message*, 61, приходит к сходному выводу: «Сквозь увеличительное стекло 8:6–7 можно яснее увидеть концепцию любви в Песни Песней».
- ⁷⁰ Wendland, “Seeking a Path,” 44. Mitchell, *The Song of Songs*, 1188, согласен: «Это важнейшая фраза в Песни, которую, к сожалению, большинство толкователей недооценивают и неверно переводят. Это богословская кульминация книги (8:6–7). Это единственное прямое упоминание Песни о Боге, который назван здесь именем «Ях» (краткая форма имени Яхве)».
- ⁷¹ Например, Pore, *Song of Songs*, 670, который перечисляет различные предлагавшиеся эмендации.
- ⁷² См. Murphy, *Song of Songs*, 192.

- ⁷³ См. Fox, *Song of Songs*, 170.
- ⁷⁴ См. ремарку Турне в: Andre Robert & Raymond J. Tournay, eds., *Le Cantique des cantiques* (Paris: Gabalda, 1963), 453; Raymond J. Tournay, "Les chariots d'Aminadab (Cant. vi 12): Israël, peuple théophore," VT 9 (1959): 307; ср. Murphy, *Song of Songs*, 192.
- ⁷⁵ К этому выводу явно склоняет огласовка масоретского текста. Она соответствует образцу других слов с апокопированным элементом -yâ [«Ях(ве)»]. Апокопированная форма слова Яхве (Ях) часто содержит мап-пик внутри последнего согласного hê, особенно когда встречается сама по себе [например, Пс 118:5 (СП 117:5)] или присоединяется маккэфом [например, Пс 117:2 (СП 116:2)], но необязательно, когда это часть более длинного слова. См., например, Иер 2:31, *ma'rēlyâ* [«тьма Ях(ве)»], а также многие теофорные имена: например, *yēdīdyāh* (Йедидиа, 2 Цар 12:25), *yēkōnyâ* (Иехония, 1 Пар 3:16), *hizqīyâ* (Езекия, 4 Цар 18:1). Переводчики LXX, видимо, поняли -yâ как местоименный суффикс единственного числа женского рода. Однако нет веских причин отказываться от масоретской огласовки в пользу трактовки LXX, тем более что арамейские таргумы, судя по всему, понимали текст в том же русле, что и МТ (как упоминание божественного имени).
- ⁷⁶ См., например, Bloch & Bloch, *Song of Songs*, 213; Gordis, *Song of Songs*, 26, прим. 90; плюс ряд других комментаторов и современных переводов [например, RSV, NRSV, KJV, NKJV, NIV (хотя со сноской на полях: «...подобно самому пламени Господа»)]. В пользу этой гипотезы чаще всего ссылаются на следующие тексты: Иер 2:31 (*ma'rēlyâ*, «тьма Яха» = «глубокий мрак»); Пс 118:5 (СП 117:5) (*bammerhāb yāh*, «пространное место Яха» = «простор»); 1 Цар 11:7 (*paḥad yḥwh*, «страх Господень» = «великий страх»); Быт 10:9 (*gibbōr-ṣayid lipnē yḥwh*, «могучий охотник пред Господом» = «очень могучий охотник»). Ср. несколько выражений с именем «Элохим»: Быт 35:5 (*hittat 'ēlōhīm*, «ужас Божий» = «сильный ужас»); Пс 36:7 (СП 35:7) (*kēharrē-ʾēl*, «как горы Божии» = «великие горы»); Пс 80:11 (СП 79:11) (*'arzē-ʾēl*, «кедры Божии» = «могучие кедры»); Иона 3:3 (*'ir-gēdōlā lē'īlōhīm*, «город великий пред Богом» = «необычайно великий город»). Однако лишь первый пример (Иер 2:31) представляет собой точную параллель с Песн 8:6 (составное понятие с апокопированным суффиксом -yâ).
- ⁷⁷ Я согласен с Лэнди: «Допустим, что имя Божье могло иногда использоваться идиоматически, для указания на величие. Однако отрывки, которые часто приводят в доказательство, не всегда убедительны. Например, Ниневия была великим городом пред Богом (Иона 3:3), — смысл-то притчи состоит в заботе Божьей об этом великом городе» (Landy, *Paradoxes of Paradise*, 315, прим. 114). Лэнди дальше касается других отрывков [Пс 36:7 (СП 35:7) и Пс 80:11 (СП 79:11)], в которых усматривает не суперлатив, а указание на «сферу божественного».

⁷⁸ Например, А.М. Харман, "Modern Discussion on the Song of Songs," RTR 37 (1978): 71: «Многие современные ученые полагают, что «пламя Яха» — еще один случай использования божественного имени в качестве суперлатива. Действительно, имя Элохим может использоваться подобным образом, — но не связанное с Заветом имя Ях, которое здесь употреблено. Аналогичным образом, в Быт 35:5 и 1 Цар 26:12 использование имени Яхве необязательно должно объясняться как суперлатив». Обсуждение данного вопроса см. ниже.

⁷⁹ Walsh, *Exquisite Desire*, 205.

⁸⁰ Например, «пламенение Бора (Ях)» (Ayo, *Sacred Marriage*, 246); «пламя Яхве» [Walter Bühlmann, *Das Hohelied* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1997), 87]; «пламя Яха» (Delitzsch, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Solomon*, 3:144); «само пламя Яха!» [M. Timothea Elliott, *The Literary Unity of the Canticle* (European University Studies, Series 23, 371; New York: Peter Lang, 1989), 266]; «пламена Яха» [Carole R. Fontaine, «Go Forth into the Fields»: An Earth-Centered Reading of the Song of Songs,» in *The Earth Story in Wisdom Traditions* (ed. Norman C. Habel & Shirley Wurst; Earth Bible 3; Cleveland: Pilgrim, 2001), 138]; «пламена Предвечного» [H. L. Ginsberg, "Introduction to the Song of Songs,» in *The Five Megilloth and Jonah: A New Translation* (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1969), 188; Christian David Ginsburg, *The Song of Songs and Cobelet (Commonly Called Ecclesiastes): Translated from the Original Hebrew, with a Commentary, Historical and Critical* (2 vols., 1857–1861; repr., 2 vols. in 1; Library of Biblical Studies; New York: Ktav, 1970), 188]; «пламя Яхве» [S. Craig Glickman, *A Song for Lovers* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1976), 169]; «пламя Божие» (Gordis, *Song of Songs*, 74); «само пламя Господа» [A. F. Harper, *Beacon Bible Commentary* (Kansas City, Mo.: Beacon Hill, 1967), 633]; «само пламя Господа» [Walter C. Kaiser Jr., *Toward Old Testament Ethics* (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 195]; «пламя Божие» (Landy, *Paradoxes of Paradise*, 121); «пламя Яха» (Mitchell, *The Song of Songs*, 1170, и дискуссия на сс. 1185–1192); «пламя Яха» (Murphy, *Song of Songs*, 117); «пламя Господа» [Iain W. Provan, *Ecclesiastes, Song of Songs* (NIVAC; Grand Rapids: Zondervan, 2001), 368]; «пламя Яхве» (Robert & Tournay, *Le Cantique des cantiques*, 301); «пламя дочери Яха» [Carlo Suarès, *Le Cantique des cantiques* (Geneva: Mont-Blanc, 1969), 244]; «пламя ГОСПОДА» [Tournay, *Word of God, Song of Love: A Commentary on the Song of Songs* (trans. J. Edward Crowley; New York: Paulist, 1988), 28, 80]; «пламя Яха» (Walsh, *Exquisite Desire*, 205–206); «пламя Ях(ве)!» (Wendland, "Seeking a Path," 43); «огонь Иеровы» [Otto Zöckler, "Song of Songs,» in *A Commentary on the Holy Scriptures: Critical, Doctrinal, and Homiletical* (ed., Johann P. Lange; trans., W. Henry Green; 12 vols.; repr., Grand Rapids: Zondervan, 1960), vol. 5. sect. 3, p. 129]. См. также D. Buzy, *Le Cantique des cantiques* (Paris: Létouzey & Ané, 1946), 358; G. Krinetzki, *Hohelied* (Stuttgart: Echter, 1980), 243; D. Lys, *Le plus beau chant de la création: Commentaire*

du Cantique des cantiques (Paris: Cerf, 1968), 290; Tommaso Piatti, *Il Cantico dei cantici* (Rome: Edizioni Paoline, 1958), 184; G. Ravasi, *Cântico dos cânticos* (São Paulo: Edições Paulinas, 1988), 135; V. Zapeltal, *Das Hohelied* (2d ed.; Freiburg, Switz.: Universitäts Buchhandlung, 1907), 146.

⁸¹ Среди современных переводов, которые видят в *šalhebet* указание на Бога: ASV («само пламя Иеговы»), BVME («само пламя Господа»), ESV («само пламя Господа»), NASB («само пламя Господа»), JB и NJB («пламя самого Яхве»), HCSB («огонь Господа»), NIV («подобно самому пламени Господа»; на полях), RV («само пламя Господа»), EBR («вспышка Яха»), Nouvelle Edition de Geneve («пламя Предвечного»), Bible de Jérusalem («пламя Яхве»), Nácar-Colunga («пламя Яхве»), Lutherbibel («пламя Господа»).

⁸² See Delitzsch, *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Solomon*, 3:147.

⁸³ Ginsburg, *Song of Songs and Coheleth*, 188.

⁸⁴ Этой мыслью я обязан одному из своих студентов: см. Ronaldo D. Marsollier, "Cant 8:6-7-Love as a Divine Gift: The Crown and Climax of the Song of Songs" (paper presented for the class OTST668 Psalms/Wisdom Literature: Song of Songs, Andrews University Theological Seminary, winter 1999). В ВЗ слово *ma'ārēl* («тьма») используется еще только в Нав 24:7 (но без суффикса -*yā*), где Яхве напоминает народу своему, что Он «положил тьму (*ma'ārēl*) между вами и египтянами» во время исхода у Чермного моря. Коротко рассказав о том, как море покрыло египтян, стих заключает: «Глаза ваши видели, что Я (Яхве. — Р.Д.) сделал в Египте. Потом много времени пробыли вы в пустыне». Отрывок в Иер 2:31, используя термин лишь еще один раз в ВЗ, вероятно, содержит аллюзию на Нав 24:7: в контексте есть тема Исхода (ср. Иер 2:2, 6, 18), и Иер 2:31 отражает те же понятия/мотивы, что и Нав 24:7 (*midbār*, «пустыня»; *ma'ārēl*; и «Израиль/народ мой»). Оба отрывка отсылают к эпизоду, упомянутому в Исх 14:19-20, где сам Бог был столпом тьмы для египтян и столпом света для Израиля. Отрывок из Книги Иисуса Навина касается именно божественного источника мрака: «Глаза ваши видели, что Я сделал в Египте». Аналогичным образом сжатая аллюзия у Иеремии касается божественных коннотаций мрака, добавляя к *ma'ārēl* суффикс -*yā*. Поэтому составное слово *ma'rēlyā* не является суперлативом («великая тьма»), а имеет в виду «тьму Яха», то есть тьму, посланную Яхве.

⁸⁵ Mark W. Elliott, "Ethics and Aesthetics in the Song of Songs," *TynBul* 45 (1994): 147.

⁸⁶ Landy, *Paradoxes of Paradise*, 127. Лэнди также отмечает (цитируя Лиса), что поскольку молния считалась божественным огнем, говорить о «божественном огне божественного» было бы тавтологией. Он далее замечает, что слово *šalhebet* появляется еще два раза в ВЗ (без божественного имени): в Иов 15:30 и Иез 21:3 (СП 20:47), где оно может относиться к молнии или лесному пожару (с. 316, прим. 118).

- ⁸⁷ См. Wendland, "Seeking a Path," 44; ср. John G. Snaith, *The Song of Songs* (NCB; Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 121-122.
- ⁸⁸ Wendland, "Seeking a Path," 43-44.
- ⁸⁹ Landy, *Paradoxes of Paradise*, 129.
- ⁹⁰ Ibid., 127.
- ⁹¹ Например, в Быт 3:24 использование глагола *šākan* для описания херувимов с «пламенным мечом обращающимся» может быть аллюзией на присутствие Шехины среди них. «Дымящаяся жаровня» и «пламенеющий факел», прошедшие между частями жертвы при заключении завета в Быт 15, явно намекают на божественное присутствие (Быт 15:17). К Моисею Всевышний воззвал из неопалимой купины (Исх 3:2). Столп огненный символизировал присутствие Яхве (Исх 13:21; 40:38; Числ 9:15).
- ⁹² Schwab, *Song of Songs' Cautionary Message*, 63.
- ⁹³ Landy, *Paradoxes of Paradise*, 127.
- ⁹⁴ C. S. Lewis, *The Last Battle* (New York: MacMillan, 1956), 161-177. [Цит по пер. Е. Доброхотовой-Майковой в издании: Клайв Льюис, *Последняя битва / Серебряное кресло. Племянник чародея. Последняя битва. Письма детям. Статьи о Нарнии: Собрание сочинений в восьми томах*. Том 6 (Фонд о. Александра Меня, 2000). — Прим. пер.]
- ⁹⁵ Вспомним слова рабби Акивы в Явне, которые мы цитировали в начале главы 13: «Все книги — святое, а Песнь Песней — святое святых». Верно замечено! «Быть может Акива, глубокий мистик, имел в виду именно то, что сказал. Зримый Храм разрушен, но через посредство Песни молящиеся все еще могут войти в присутствие «Царя»» [Ellen F. Davis, *Proverbs, Ecclesiastes, and the Song of Songs* (Westminster Bible Companion; Louisville: Westminster John Knox, 2000), 241].
- ⁹⁶ Landy, *Paradoxes of Paradise*, 127, 315-316.
- ⁹⁷ Ibid., 129.
- ⁹⁸ LaCocque, *Romance She Wrote*, 172.
- ⁹⁹ Wendland, "Seeking a Path," 44. Аю, *Sacred Marriage*, 246, высказывается аналогично: «Этот стих Песни становится единственным упоминанием о Боге и кульминационной декларацией о том, что неиссякающая сила человеческой любви, могучей как сама смерть, обязана своей стойкостью безграничной и вечной любви Божьей».
- ¹⁰⁰ «Конечно, Песнь Песней славит и одобряет человеческую эротику, но в каком-то смысле она и делает ее святой» [John Richardson, "Preaching from the Song of Songs: Allegory Revisited," ERT 21 (1997): 256]. Однако эту «святость» понимать следует не в культовом смысле (в русле сакрализации секса в культах плодородия), а в смысле «отделенности» (как и Бог «свят»): любовь «отделена» от секулярного и направлена на отношения.
- ¹⁰¹ Robin Payne, "The Song of Songs: Song of Woman, Song of Man, Song of God," *ExpTim* 107 (1996): 331.

- ¹⁰² Я говорил уже об этом неоднократно, но сделаю еще одну оговорку, чтобы мои рассуждения в последнем разделе книги не были поняты превратно. Человеческая сексуальная любовь — от Бога и создана Богом. Однако это не означает, что сексуальность присуща самому Богу или что человеческая сексуальная активность выполняет некую ритуальную функцию (как было в ханаанейских культах плодородия). Сексуальность есть пламя Яхве, поскольку Яхве создал сексуальность, а не поскольку Яхве есть существо сексуальное. Отношения между возлюбленными могут отражать отношения «Я — Ты» между Лицами Троицы, но не предполагают сексуальности отношений между Лицами Троицы.
- ¹⁰³ В последнее время целый ряд исследователей — критических, феминистских и евангельских — ощутили потребность в таком прочтении, которое наводит мосты между сексуальностью и духовностью. Например, Alicia Ostriker, "A Holy of Holies: The Song of Songs as Countertext, in *The Song of Songs* (ed. Athalya Brenner & Carole R. Fontaine; FCB² 6; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 2000), 36–54, изучает с феминистской точки зрения одну из траекторий этого божественно-человеческого взаимодействия, и полагает, что Песнь предполагает «взаимно радостные отношения любви с Богом» (с. 37). Острайкер задается вопросом, не говорит ли Песнь о Боге как Возлюбленном: «Что, если Бог стремится к нам, как мы стремимся к нему, безусловно? Уникальна Песнь среди текстов — Святое Святых!» (с. 50). Ларри Лайк пытается показать, что «метафоры, обозначающие в Песни человеческую любовь, могут быть отчасти поняты как часть гораздо более широкого феномена в Еврейской Библии, когда любовь Божья последовательно описывается через сексуальные метафоры» [Larry L. Lyke, "The Song of Songs, Proverbs, and the Theology of Love," in *Theological Exegesis: Essays in Honor of Brevard S. Childs* (ed. Christopher Seitz & Kathryn Greene-McCreight; Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 208; см. его полный аргумент на сс. 208–223]. Лайк рассматривает образ источников и колодцев в ВЗ и приходит к выводу, что «богословский и человеческий регистры этих метафор по сути неразделимы» (с. 222). Таким образом, поэзия Песни Песней, «оставаясь всегда поэзией человеческой любви... одновременно может быть понята в рамках древней идиомы, которая осмысливает отношения людей с Богом через ту же метафору». «Синхронность богословского и человеческого регистров» языка любви в Песни также обеспечивает одно из главных средств освящения человеческой сексуальности» (с. 223). С точки зрения Роберта Дженсона, «канонический текст Песни проводит аналогию между взаимоотношениями человеческих возлюбленных и взаимоотношениями Бога со своим народом — и в тех, и в других есть эротический план» [Robert W. Jenson, "Male and Female He Created Them," in *I Am the Lord Your God: Christian Reflections on the Ten Commandments* (ed. Carl E. Braaten & Christopher R. Seitz; Grand Rapids: Eerdmans, 2005),

184]. Дэвид Карр считает, что в Песни говорится и о человеческой эротической любви, и об эротической любви Божьей [David M. Carr, "Rethinking Sex and Spirituality: The Song of Songs and Its Readings," *Soundings* 81 (1998): 413-435 (цитата на с. 432); ср. idem, "Gender and the Shaping of Desire in the Song of Songs and Its Interpretations," *JBL* 119 (2000): 233-248; idem, *Erotic Word*, 109-151]. Carr, *Erotic Word*, 136, рассматривает аллюзии Песни на мотивы из различных библейских повествований о Боге и Израиле, справедливо замечая, что перед нами не аллегория, не «шифрованное описание отношений Бога с Израилем... Более вероятно, что Песнь использует мотивы из священной истории Израиля, чтобы обогатить картину эротических отношений между людьми. На пути к возлюбленному женщина как бы воспроизводит путь Израиля». Солидаризируясь с желанием Карра соединить сексуальность и духовность в интерпретации Песни, я не согласен с его тезисом, что Песнь пытается подорвать (оскорбительную) весть Пророков. На мой взгляд, Карр упустил из виду ключевую экзегетическую основу в Песни для соединения сексуальности с духовностью: а именно фразу «пламя Яхве» (8:6).

- ¹⁰⁴ Относительно различия между аллегорией и типологией см. Richard M. Davidson, *Typology in Scripture: A Study of Hermeneutical τύπος Structures* (Andrews University Dissertation Series 2; Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1981), 20, 81, 100-101. После публикации моей первой статьи по теологии сексуальности в Песни Песней [Richard M. Davidson, "Theology of Sexuality in the Song of Songs: Return to Eden," *AUSS* 27 (1989): 1-19], другие исследователи (видимо, независимо от меня) также указывали на необходимость типологического (не аллегорического) подхода к Песни, основываясь на слове *šalhebetyā* («пламя Яхве») в 8:6. См. особенно Mitchell, *Song of Songs*, passim; Murphy, *Song of Songs*, 104; Wendland, "Seeking a Path," 51, 53.

Послесловие. Замечания о новозаветной теологии сексуальности

- ¹ Ulrich W. Mauser, "Creation and Human Sexuality in the New Testament," in: *Biblical Ethics and Homosexuality: Listening to Scripture* (ed. Robert L. Brawley; Louisville: Westminster John Knox, 1996), 3, 13.
- ² См., например, Sharon Hodgin Gritz, *Paul, Women Teachers, and the Mother Goddess at Ephesus: A Study of 1 Timothy 2:9-15 in Light of the Religious and Cultural Milieu of the First Century* (Lanham, Md.: University Press of America, 1991); Richard Clark Kroeger & Catherine Clark Kroeger, *I Suffer Not a Woman: Rethinking 1 Timothy 2:11-15 in Light of Ancient Evidence* (Grand Rapids: Baker, 1992).
- ³ Греческое прилагательное *pniktos*, обычно переводимое как «удавленина», обозначает ситуацию, описанную в Лев 17:13-16. Н. Bietenhard, «πνικτός»

NIDNTT 1:226: «Эта заповедь (Деян 15:20, 29. — Р.Д.) восходит к Лев 17:13сл. и Втор 12:16, 23. Животное следует умертвить таким образом, чтобы полностью вылилась кровь, в которой жизнь животного. Если оно убито каким-либо иным способом, оно считается «удавленным». Смысл этого понятия еще яснее обозначен в: Н. Bietenhard, «πνίγω, ἀποπνίγω, στυπνίγω, πνίκτης», TDNT 6:457: «Согласно установлениям в Лев 17:13сл. и Втор 12:16, 23, животное должно быть умерщвлено таким образом, чтобы из тела вытекла вся кровь. Если оно убито каким-либо иным способом, оно «задыхается», ибо жизнь, пребывающая в крови, остается в теле».

⁴ Дальнейшее обоснование этого понимания параллели между Деян 15 и Лев 17-18, а также смысла понятия πορνεία см. особенно в: Н. Reisser, «πορνείω», NIDNTT 1:497-501; F. Hauck & S. Schulz, «πόρνη, πόρνος, πορνεία, πορνείω, ἐκπορνείω», TDNT 6:579-595; James B. Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective* (Grand Rapids: Zondervan, 1981), 95-106, 129-137; Timothy L. Wilt, «Acts 15:19-21: Some Further Discussion», BT 42 (1991): 234-236. Это вопреки тем, кто ограничивает смысл πορνεία в Деян 15 (а также Мф 5:32 и 19:9) лишь инцестом из Лев 18:6-18. Последняя интерпретация не учитывает, что глава Лев 18 представляет собой единство, описывающее сексуальное нечестие ханаанеев (см. *inclusio* в 18:3 и 30). Среди сторонников данной интерпретации, например: Samuele Bacchiocchi, *The Marriage Covenant: A Biblical Study on Marriage, Divorce, and Remarriage* (Berrien Springs, Mich.: Biblical Perspectives, 1991), 182-189; Joseph A. Fitzmyer, «The Matthean Divorce Texts and Some New Palestinian Evidence», TS 37 (1976): 197-226; Roger L. Omanson, «How Does It All Fit Together? Thoughts on Translating Acts 1.15-22 and 15.19-21», BT 41 (1990): 419-421; idem, «On Appealing to Context: A Reply», BT 42 (1991): 236-241; Ben Witherington III, «Matthew 5:32 and 19:9 — Exception or Exceptional Situation?» NTS 31 (1985): 571-576. Убедительную критику такого подхода (особенно к отрывкам из Мф) см., например, в: Craig L. Blomberg, «Marriage, Divorce, Remarriage, and Celibacy: An Exegesis of Matthew 19:3-12», TJ 11 (1990): 176-178.

⁵ Robert A. J. Gagnon, «The Bible and Homosexual Practice: Key Issues», in Dan O. Via & Robert A. J. Gagnon, *Homosexuality and the Bible: Two Views* (Minneapolis: Fortress, 2003), 72.

⁶ Ibid., 73: «Речение Иисуса (Мф 7:6. — Р.Д.) было бы логическим продолжением запрета (Втор 23:17-18) «псам» отдавать в святое место деньги, полученные от нечестивых обычаев: если Храм слишком свят, чтобы получать деньги от гомосексуальных культовых проституток, то весть о Царстве (еще более святая) не должна вверяться людям, которые издеваются над святостью, участвуя в нечестивом обычае».

⁷ See David E. Aune, *Revelation 17-22* (WBC 52C; Nashville: Nelson, 1998), 1222-1223. Дальнейший тщательный анализ отношения Иисуса к гомо-

- сексуальной практике см. особенно в: Robert A.J. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice: Texts and Hermeneutics* (Nashville: Abingdon, 2001), 185–228.
- ⁸ Christopher Seitz, “Sexuality and Scripture’s Plain Sense: The Christian Community and the Law of God,” in *Homosexuality, Science, and the “Plain Sense” of Scripture* (ed. David L. Balch; Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 195.
- ⁹ См. обобщение, но не защиту этой позиции в: Gagnon, “Bible and Homosexual Practice,” 74. Среди сторонников этой гипотезы, например: Robin Scroggs, *The New Testament and Homosexuality: Contextual Background for Contemporary Debate* (Philadelphia: Fortress, 1983), *passim*; Dale B. Martin, “*Arsenokoitēs* and *malakos*: Meanings and Consequences,” in *Biblical Ethics and Homosexuality: Listening to Scripture* (ed. Robert Brawley; Louisville: Westminster John Knox), 117–136. Более подробное обсуждение данного вопроса см. в: Gagnon, *Bible and Homosexual Practice*, 347–361.
- ¹⁰ Такова точка зрения, например: Martti Nissinen, *Homoeroticism in the Biblical World: A Historical Perspective* (trans. Kirsi Stjerna; Minneapolis: Fortress, 1998), 103–113; Walter Wink, “Homosexuality and the Bible,” in *Homosexuality and Christian Faith: Questions of Conscience for the Churches* (ed. Walter Wink; Minneapolis: Fortress, 1999), 35–37, как резюмировано в: Gagnon, “Bible and Homosexual Practice,” 74. Более обстоятельную критику см. в: Gagnon, *Bible and Homosexual Practice*, 380–395.
- ¹¹ Такова точка зрения, например: Bernadette J. Broonen, *Love between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism* (Chicago Series on Sexuality, History, and Society; Chicago: University of Chicago Press, 1996), *passim*; David E. Fredrickson, “Natural and Unnatural Use in Romans 1:24–27: Paul and the Philosophic Critique of Eros,” in *Homosexuality, Science, and the “Plain Sense” of Scripture* (ed. David Balch; Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 197–241, как резюмировано в: Gagnon, “Bible and Homosexual Practice,” 75. Обстоятельную критику см. в: Gagnon, *Bible and Homosexual Practice*, 361–380.
- ¹² См. Gagnon, *Bible and Homosexual Practice*, 236, 289–293; *idem*, “Bible and Homosexual Practice,” 77–78; Mauser, “Creation and Human Sexuality,” 10–14. Возможно, Рим 1:18–32 содержит также аллюзии на ветхозаветные сказания о Содоме. См. особенно Philip F. Esler, “The Sodom Tradition in Romans 1:18–32,” *ВТБ* 34 (2004): 4–16.
- ¹³ Gagnon, “Bible and Homosexual Practice,” 78. Ср. Mauser, “Creation and Human Sexuality,” 13: «Гомосексуальная практика не способна почтить сотворение человеческой жизни в ее дифференциации между мужским и женским началом. Гомосексуальное поведение есть практическое (а в наши дни и теоретическое) отрицание того, что человек благ как творение Божье в своем существовании как мужчины или женщины. В любой своей форме гомосексуальное поведение отрицает, презирает или высмеивает благость сотворения Богом человека как мужчины и женщины (или боится этой благости)».

- ¹⁴ Более детальное обсуждение Рим 1:24–27 см. особенно в: Gagnon, *Bible and Homosexual Practice*, 229–303; ср. James B. DeYoung, *Homosexuality: Contemporary Claims Examined in Light of the Bible and Other Ancient Literature and Law* (Grand Rapids: Kregel, 2000), 139–173; Richard B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics* (San Francisco: Harper, 1996), 383–389; Ronald M. Springett, *Homosexuality in History and the Scriptures: Some Historical and Biblical Perspectives on Homosexuality* (Washington, D.C.: Biblical Research Institute, 1988), 120–131.
- ¹⁵ Обоснование данной интерпретации и критику альтернативных точек зрения см. особенно в: Gagnon, *Bible and Homosexual Practice*, 306–312.
- ¹⁶ Дальнейшее обсуждение 1 Кор 6:9 и 1 Тим 1:10, а также ключевых греческих терминов *malakoi* и *arsenokoitai*, см. особенно в: *ibid.*, 303–313. Гэгнон справедливо заключает: «Иудей или христианин I века считал бы запреты Лев 18:22 и 20:13 абсолютными и касающимися любой сексуальной связи между мужчинами, несмотря на то что основные примеры такой практики ограничивались педерастией» (с. 330). Ср. DeYoung, *Homosexuality*, 175–203; Hays, *Moral Vision*, 382–383.
- ¹⁷ См. Ronald A. G. du Preez, *Polygamy in the Bible* (Adventist Theological Society Dissertation Series 3; Berrien Springs, Mich.: ATS, 1993), 246–250.
- ¹⁸ См., например, F. W. Grosheide, *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1953), 155: «Слова «каждый... свою» предполагают моногамный брак... слово «имей» показывает, что моногамный брак — это заповедь. Затем то же самое повторяется применительно к каждой женщине».
- ¹⁹ См., например, Grosheide, *ibid.*, 167–172, который пытается доказать, что эти стихи относятся не к внешним обстоятельствам, а к «внутренним обстоятельствам, связанным с христианским призванием».
- ²⁰ См., например, Ralph Earle, “1 Timothy,” EBC 11:364: «Большинство комментаторов согласны, что (эта фраза в Посланиях к Титу и Тимофею. — Р.Д.) означает моногамию (единобрачие) и необходимость полной верности блюстителю своей жене». Ср. Ed Glasscock, “The Husband of One Wife Requirement in 1 Timothy 3:2,” *BSac* 140 (1983): 244–258. Подробнее об этих отрывках (1 Кор 7:1–4; 1 Тим 3:2, 12; Тит 1:6) см. особенно: du Preez, *Polygamy in the Bible*, 256–268.
- ²¹ По этому вопросу см. особенно синтез в: John Temple Bristow, *What Paul Really Said about Women* (San Francisco: Harper & Row, 1988), 1–30; Randall D. Chesnutt, “Jewish Women in the Greco-Roman Era,” in *Essays on Women in Earliest Christianity* (ed. Carroll D. Osburn; 2 vols.; Joplin: Mo.: College Press, 1993), 1:93–130; Hurley, *Man and Woman*, 58–78; Ben Witherington III, *Women in the Earliest Churches* (SNTSMS 59; New York: Cambridge University Press, 1988), 5–23. Ср. Tat Ilan, *Integrating Women into Second Temple History* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999; repr., Peabody, Mass.: Hendrickson, 2001);

idem, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1995); Amy-Jill Levine, ed., "Women Like This": *New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World* (Williston, Vt.: Society of Biblical Literature, 1991); Deborah F. Sawyer, *Women and Religion in the First Christian Centuries* (New York: Routledge, 1996); Gregory E. Sterling, "Women in the Hellenistic and Roman Worlds (323 B.C.E.-138 C.E.)," in *Essays on Women in Earliest Christianity* (ed. Carroll D. Osburn; 2 vols.; Joplin, Mo.: College Press, 1993), 1:41-92; Chesnutt, "Jewish Women."

- ²² Общий обзор см. особенно в: Witherington, *Women in the Earliest Churches*, 128-182. Ср. обобщения в: Clarence Boomsma, *Male and Female, One in Christ: New Testament Teaching on Women in Office* (Grand Rapids: Baker, 1993), 21-26; Jo Ann Davidson, "Women in Scripture: A Survey and Evaluation," in *Women in Ministry: Biblical and Historical Perspectives* (ed. Nancy Vyhmeister; Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1998), 172-186; Mary Ann Getty-Sullivan, *Women in the New Testament* (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2001); Margaret Y. MacDonald, "Was Celsus Right? The Role of Women in the Expansion of Early Christianity," in *Early Christian Families in Context: An Interdisciplinary Dialogue* (ed. David L. Balch & Carolyn Osiek; Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 157-184; Mary T. Malone, *The First Thousand Years* (vol. 1 of *Women & Christianity*; Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2000), 43-85. Об отдельных женщинах в НЗ (с библиографией) см. особенно: Carol Meyers, Toni Craven & Ross S. Kraemer, eds., *Women in Scripture: A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible, the Apocryphal/Deuterocanonical Books, and the New Testament* (Boston: Houghton Mifflin, 2000), passim. Я подчеркиваю факты, свидетельствующие в пользу возвышения женщин в НЗ, но не хочу сказать, что тенденция к возвышению женщин была единственно лишь христианским феноменом. Как было отмечено в конце главы 6, попытки повысить статус женщин делались и в иудаизме приблизительно во времена зарождения христианства. См. предупреждение против «христианского антииудаизма» в изображении Иисуса как «феминиста I века», боровшегося с тогдашним иудаизмом: например, Glenna Jackson, "Jesus as First-Century Feminist: Christian Anti-Judaism?" *FemT* 19 (1998): 85-98.

- ²³ Об отношении Иисуса к женщинам и о женщинах в Евангелиях и Деяниях см. особенно: Ben Witherington III, *Women and the Genesis of Christianity* (ed. Ann Witherington; Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 29-120, 201-236; idem, *Women in the Ministry of Jesus: A Study of Jesus' Attitudes to Women and Their Roles as Reflected in His Earthly Life* (SNTSMS 51; Cambridge: Cambridge University Press, 1984). Ср. Judy L. Brown, *Women Ministers according to Scripture* (Minneapolis: Christians for Biblical Equality, 1996), 119-150; Colleen M. Conway, *Men and Women in the Fourth Gospel: Gender and Johannine Characterization* (SBLDS 167; Atlanta: Society of Biblical Literature, 1999); Kathleen E. Corley, *Private Women, Public Meals: Social Conflict*

in the Synoptic Tradition (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1993); Davidson, "The Well Women of Scripture Revisited," 220-228; Janeth Norfleete Day, *The Woman at the Well: Interpretation of John 4:1-42 in Retrospect and Prospect* (Boston: E.J.Brill, 2002); David J.Hamilton, "Jesus Broke Down the Walls," in Loren Cunningham & David J.Hamilton with Janice Rogers, *Why Not Women? A Fresh Look at Women in Missions, Ministry, and Leadership* (Seattle: YWAM, 2001), 111-128; Andreas J.Köstenberger, *Studies on John and Gender: A Decade of Scholarship* (StBL 38; New York: Peter Lang, 2001); William E.Phipps, *Assertive Biblical Women* (CWS 128; Westport, Conn.: Greenwood, 1992), 105-118; Walter F.Specht, "Jesus and Women," in *Symposium on the Role of Women in the Church* (ed. Julia Neuffer; Washington, D.C.: General Conference of Seventh-day Adventists, 1984), 78-96; Aída Besançon Spencer, "Jesus' Treatment of Women in the Gospels," in *Discovering Biblical Equality: Complementarity without Hierarchy* (ed. Ronald W.Pierce & Rebecca Merrill Groothuis; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2004), 126-141; Bonnie Thurston, *Women in the New Testament: Questions and Commentary* (New York: Crossroad, 1998), 62-128; Ruth A.Tucker & Walter Liefeld, *Daughters of the Church: Women and Ministry from New Testament Times to the Present* (Grand Rapids: Zondervan, 1987), 19-51; Satoko Yamaguchi, *Mary and Martha: Women in the World of Jesus* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2002). Относительно феминистской точки зрения см., например, Amy-Jill Levine & Marianne Blickenstaff, eds., *A Feminist Companion to Luke* (FCNTECW 3; London: Sheffield Academic Press, 2002); idem, *A Feminist Companion to John* (2 vols.; FCNTECW 4; New York: Sheffield Academic Press, 2003); idem, *A Feminist Companion to Matthew* (FCNTECW 1; Sheffield, Eng.: Sheffield Academic Press, 2001); Ivoni Richter Reimer, *Women in the Acts of the Apostles: A Feminist Liberation Perspective* (trans. Linda M.Maloney; Minneapolis: Fortress, 1995; Turid Karlsen Seim, *The Double Message: Patterns of Gender in Luke and Acts* (Nashville: Abingdon, 1994).

²⁴ См., например, James Malcolm Arlandson, *Women, Class, and Society in Early Christianity: Models from Luke-Acts* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1997); Bristow, *What Paul Really Said about Women*, passim; Brown, *Women Ministers*, 151-185; David J.Hamilton, "Paul Turned His World Upside Down," in Cunningham & Hamilton with Rogers, *Why Not Women?* 139-140; Andrew C.Perriman, *Speaking of Women: Interpreting Paul* (Leicester, Eng.: Apollos/InterVarsity, 1998); Phipps, *Assertive Biblical Women*, 11:9-31; Thurston, *Women in the New Testament*, 30-61, 129-155; Tucker & Liefeld, *Daughters of the Church*, 53-87. Относительно феминистской точки зрения см.: Seim, *Double Message*, passim; Amy-Jill Levine & Marianne Blickenstaff, eds., *A Feminist Companion to Paul* (FCNTECW 6; London: T&T Clark, 2004); idem, *A Feminist Companion to Paul: Deutero-Pauline Writings* (JSNTSup 7; New York: Continuum, 2003).

²⁵ См. Ute E.Eisen, *Women Officeholders in Early Christianity: Epigraphical and Literary Studies* (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2000); Karen Jo Torjesen,

When Women Were Priests: Women's Leadership in the Early Church and the Scandal of Their Subordination in the Rise of Christianity (San Francisco: Harper, 1993).

- 26 Подробную библиографию книг и статей, написанных представителями обоих направлений (а также исследователями, которые не принадлежат ни к одному из этих направлений) см. особенно в: Wayne A. Grudem, *Evangelical Feminism and Biblical Truth: An Analysis of More Than One Hundred Disputed Questions* (Sisters, Ore.: Multnomah, 2004), 767-781. В этом списке особым образом выделены работы, которые четко принадлежат к «эгалитарному» или «комплементарному» (иерархическому) направлениям в евангельском христианстве.
- 27 См. Richard M. Davidson, "Headship, Submission, and Equality in Scripture," in *Women in Ministry: Biblical and Historical Perspectives* (ed. Nancy Vyhmeister; Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1998), 273-295.
- 28 1 Кор 11:3; Еф 1:22; 4:15; 5:23; Кол 1:18; 2:10, 14.
- 29 См. особенно Berkeley Mickelsen & Alvera Mickelsen, "What does *kephalē* Mean in the New Testament?" in *Women, Authority and the Bible* (ed. Alvera Mickelsen; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1986), 97-110; Gilbert G. Bilezikian, *Beyond Sex Roles: What the Bible Says about a Woman's Place in Church and Family* (Grand Rapids: Baker, 1985), 215-252; Catherine Clark Kroeger, "The Classical Concept of Head as "Source,"" in *Equal to Serve: Women and Men in the Church and Home* (ed. Gretchen G. Hull; Old Tappan, N.J.: Fleming H. Revell, 1987), 267-283; Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 502-503. По-видимому, толчок к исследованиям в этом направлении дала статья: Stephen F. B. Bedale, "The Meaning of κεφαλή in the Pauline Epistles," *JTS* 5 (1954): 211-215.
- 30 См. Wayne A. Grudem, "Does ΚΕΦΑΛΗ ("Head") Mean "Source" or "Authority over" in Greek Literature? A Survey of 2,336 Examples," *TJ* 6 (1985): 38-59; idem, "The Meaning of Κεφαλή ("Head"): A Response to Recent Studies," *TJ* 11 (1990): 3-72; repr. in *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism* (ed. John Piper & Wayne A. Grudem; Wheaton, Ill.: Crossway, 1991), 425-468; Joseph A. Fitzmyer, "Another Look at ΚΕΦΑΛΗ in 1 Corinthians 11:3," *NTS* 35 (1989): 503-511. Ср. BDAG 431, где дано следующее значение слова *kephalē*: «применительно к живым существам обозначает более высокий ранг».
- 31 См. David M. Scholer, "The Evangelical Debate over Biblical "Headship,"" in *Women, Abuse, and the Bible: How Scripture Can Be Used to Hurt or to Heal* (ed. Catherine Clark Kroeger & James R. Beck; Grand Rapids: Baker, 1996), 28-57; Kenneth V. Neller, "Submission" in Eph 5:21-33," in *Essays on Women in Earliest Christianity* (ed. Carroll D. Osburn; 2 vols.; Joplin, Mo.: College Press, 1993), 1:251-260.
- 32 См. BDAG 855. Ср. James W. Thompson, "The Submission of Wives in 1 Peter," in *Essays on Women in Earliest Christianity* (ed. Carroll D. Osburn; 2

- vols.; Joplin, Mo.: College Press, 1993), 1:382-385; Neller, "Submission",» 247-251.
- ³³ Краткое обсуждение новозаветных *Haustafeln* и Еф 5 в частности см. в: Witherington, *Women in the Earliest Churches*, 42-61. Другие новозаветные «списки домашних обязанностей»: Кол 3:18-4:1; 1 Тим 2:8-15; 6:1-2; Тит 2:1-10; 1 Петр 2:18-3:7.
- ³⁴ Относительно Еф 5 см. особенно: Craig S. Keener, *Paul, Women, and Wives: Marriage and Women's Ministry in the Letters of Paul* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1992), 139-224.
- ³⁵ Ученые спорят, означает ли фраза «повинуясь друг другу», что все стороны в перечисленных отношениях (жены-мужья, дети-родители, рабы-хозяева) должны подчиняться друг другу или что в каждом случае нижестоящий должен подчиняться вышестоящему. Как бы то ни было, из контекста Еф 5 ясно, что роль мужа состоит в лидерстве как служении (см. ниже). BDAG 855.
- ³⁶ Witherington, *Women in the Earliest Churches*, 220.
- ³⁷ Ibid., 56.
- ³⁸ W. Larry Richards, "How Does a Woman Prophecy and Keep Silence at the Same Time? (1 Corinthians 11 and 14)," in *Women in Ministry: Biblical and Historical Perspectives* (ed. Nancy Vyhmeister; Berrien Springs, Mich.; Andrews University Press, 1998), 313-333. Cp. Keener, *Paul, Women, and Wives*, 32-36; W. Harold Mare, "1 Corinthians," EBC 10:255.
- ³⁹ E. Earle Ellis, "The Silenced Wives of Corinth (1 Cor. 14:34-35)," in *New Testament Textual Criticism: Its Significance for Exegesis* (ed. Eldon J. Epp & Gordon D. Fee; New York: Oxford University Press, 1981). Детальный и тщательный анализ данного отрывка, который завершается выводом, сходным с выводом Элиса, см. в: Carroll D. Osburn, "The Interpretation of 1 Cor. 14:34-35," in *Essays on Women in Earliest Christianity* (ed. Carroll D. Osburn; 2 vols.; Joplin, Mo.: College Press, 1993), 1:219-242. Среди других ученых, которые полагают, что данный стих говорит об отношениях между мужем и женой (а не мужчиной и женщиной в целом): Brown, *Women Ministers*, 270-273; Mary J. Evans, *Woman in the Bible: An Overview of All the Crucial Passages on Women's Roles* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1984), 100; J. Massyngberde Ford, "Biblical Material Relevant to the Ordination of Women," JES 10 (1973); R. T. France, *Women in the Church's Ministry: A Test-Case for Biblical Interpretation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 47, 55; Gritz, *Paul, Women Teachers*, 88-90; William F. Orr & James A. Walther, *1 Corinthians: A New Translation* (AB 32; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1976), 312-313.
- ⁴⁰ Orr & Walther, *1 Corinthians*, 312-313. Cp. Daniel C. Arichea Jr., "The Silence of Woman in the Church: Theology and Translation in 1 Corinthians 14.33bb-36," BT 46 (1995): 104-105.

- ⁴² См. анализ данных отрывков в: Davidson, "Headship, Submission, and Equality," 276-278. Относительно 1 Петр 3 см. особенно: David L. Balch, *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter* (Chico, Calif.: Scholars Press, 1981).
- ⁴³ Martin Luther, *Commentaries on 1 Corinthians 7, 1 Cor 15, Lectures on 1 Timothy* (ed. H. C. Oswald; vol. 28 of *Works*; ed. Jaroslav Pelikan; St. Louis: Concordia, 1973), 276.
- ⁴⁴ Например, Виллем Эстий, Авраам Каловий, Конрад Маттис, К.С. Гарратт, Ч.Р. Эрдман, Э.Ю. Берн, Г.А. Гудж. Относительно точных библиографических данных см. Gordon P. Hugenberger, "Women in Church Office: Hermeneutics or Exegesis? A Survey of Approaches to 1 Tim 2:8-15," *JETS* 35 (1992): 350-351.
- ⁴⁵ Charles B. Williams, *The New Testament: A Translation in the Language of the People* (Chicago: Moody, 1937).
- ⁴⁶ Самую обстоятельную аргументацию данной точки зрения (с критикой альтернативных гипотез) см. в: Hugenberger, "Women in Church Office." См. также С.К. Barrett, *The Pastoral Epistles in the New English Bible* (Oxford: Clarendon, 1963), 55-56; Ed Christian, "Women, Teaching, Authority, Silence: 1 Timothy 2:8-15 Explained by 1 Peter 3:1-6," *JATS* 10, nos. 1-2 (1999): 285-290; France, *Women in the Church's Ministry*, 60-61; Gritz, *Paul, Women Teachers*, 125, 130-135; N.J. Hommes, "Let Women Be Silent in Church": A Message concerning the Worship Service and the Decorum to be Observed by Women,» *CTJ* 4 (1969): 13; B. Ward Powers, "Women in the Church: The Application of 1 Tim 2:8-15," *Interchange* 17 (1975): 55-59. Cp. Michael Griffiths, *The Church and World Mission* (Grand Rapids: Zondervan, 1980), 196; Russell C. Prohl, *Woman in the Church: A Re-study of Woman's Place in Building the Kingdom* (Grand Rapids: Zondervan, 1957), 80; Fritz Zerbst, *The Office of Woman in the Church: A Study in Practical Theology* (St. Louis: Concordia, 1955), 51.
- ⁴⁷ Hugenberger, "Women in Church Office," 353-354. В Павловых посланиях, помимо вышеназванных отрывков с темой главенства и покорности, имеются в виду следующие тексты: Рим 7:2-3; 1 Кор 7:2-4, 10-14, 16, 27, 29, 33-34, 39; 1 Тим 3:2-3, 11-12; 5:9; Тит 1:6. Что касается Павловых посланий, Хугенбергер делает обобщение: «Если вынести за скобки 1 Тим 2, слово *anēr* употребляется 50 раз, а *gunē* — 54 раза в тесной близости и в одиннадцати разных контекстах. В каждом случае эти слова означают «муж» и «жена», а не «мужчина» и «женщина»» (с. 354). В остальных текстах НЗ единственные исключения из правила мы находим в случаях, когда данные слова встречаются в перечнях людей, причем перечнях, показывающих разнородность описываемой группы. Свой лексический обзор Хугенбергер завершает так: «Одним словом, за вычетом использования слов *anēr* и *gunē* в списках (где они обычно появляются во множест-

венном числе), у нас нет примеров, где *anēr* и *gynē* означали бы «мужчина» и «женщина» — при тесном соседстве этих понятий».

48 Как мы покажем на основании параллельного отрывка в 1 Петр 3, контекст предполагает мужей и жен, но 1 Тим 2:11-12, переходя к единственному числу (в случае *gynē* и *anēr*), более непосредственно сосредоточен на роли жены по отношению к мужу.

49 Hugenberg, "Women in Church Office," 355.

50 Ellis, "The Silenced Wives," 214.

51 E.g., E. G. Selwyn, *The First Epistle of St. Peter* (2d ed.; London: Macmillan, 1946), 432-435; Martin Dibelius & Hans Conzelmann, *The Pastoral Epistles* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1972), 5. Если один из авторов опирался на работу другого или оба — на единый источник, в этом нет ничего удивительного: согласно известным нам данным, Павел и Петр писали данные послания приблизительно в одно время (начало 60-х годов н.э.): Петр — из Рима, Павел — вскоре после ухода из Рима.

52 Hugenberg, "Women in Church Office," 355-358. Cp. Christian, "Women, Teaching, Authority, Silence," 285-290.

53 По-видимому, это также означает, что контекст 1 Тим 2:8-15 — не столько церковное богослужение, сколько дом. См. убедительную аргументацию в: Powers, "Women in the Church"; Hugenberg, "Women in Church Office," 357-358.

54 См. детальный анализ, подтверждающий данный вывод, в: Gritz, *Paul, Women Teachers*, 123-156. Cp. Sarah Sumner, *Men and Women in the Church: Building Consensus on Christian Leadership* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2003), 258-260; Bruce Barron, "Putting Women in Their Place: 1 Timothy 2 and Evangelical Views of Women in Church Leadership," *JETS* 33 (1990): 453-456.

55 См. перевод в: Hugenberg, "Women in Church Office," 356.

56 Ibid. 358. Хугенбергер показывает, что отсюда видна еще одна параллель с 1 Петр 3. В обоих отрывках апостолы советуют женам не «учить» мужей. Павел прямо использует слова «учить» и «властвовать» (1 Тим 2:12). Петр выражает ту же идею синонимичной фразой «без слова» (*aneu logou*), касаясь «очень реальной опасности того, что жена будет превозноситься знаниями перед мужем» (ibid.).

57 Отличное обсуждение духовных даров и равенства см. в: Stanley J. Grenz & Denise Muir Kjesbo, *Women in the Church: A Biblical Theology of Women in Ministry* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1995), 188-192. Вопреки мнению многих сторонников иерархичности требования к старейшинам/епископам в 1 Тим 3:2 и Тит 1:6 не ограничивают эти должности мужчинами. 1 Тим 3:1 и Тит 1:6 называют человека, способного их занимать, словом *tis* («некто»), а не *anēr* («мужчина»). Во фразе «муж одной жены» греческий оригинал ставит слово «одной» (*mias*) на первое место, явно подчеркивая

моногамию, а не гендерную эксклюзивность (см. выше о полигамии). Подтверждение этому можно найти далее в 1 Тим 3:12, где та же фраза применена к дьякону. А дьяконами в новозаветные времена были не только мужчины, но и женщины (Рим 16:1).

- 58 Глубокий синтез экзегетических доводов в пользу данного вывода, в противовес выкладкам сторонников иерархического подхода (или «традиционалистов», как выражается данный автор), см. особенно в: David M. Scholer, "Galatians 3:28 and the Ministry of Women in the Church," *CovQ* 61, no. 3 (1998): 2-18; cp. Klyne R. Snodgrass, "Galatians 3:28: Conundrum or Solution?" in *Women, Authority, and the Bible* (ed. Alvera Mickelsen; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1986), 161-181.
- 59 Подробнее о Гал 3:28 см. Gordon D. Fee, "Male and Female in the New Creation: Galatians 3:26-29," in *Discovering Biblical Equality: Complementarity without Hierarchy* (ed. Ronald W. Pierce & Rebecca Merrill Groothuis; Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 2004), 172-185; Jan Faver Hailey, "Neither Male and Female" (Gal. 3:28),» in *Essays on Women in Earliest Christianity* (ed. Carroll D. Osburn; 2 vols.; Joplin, Mo.: College Press, 1993), 1:131-166; Grenz & Kjesbo, *Women in the Church*, 99-107; Witherington, *Women in the Earliest Churches*, 76-78; Boomsma, *Male and Female*, 31-41. Вопреки мнению, например: Richard W. Hove, *Equality in Christ? Galatians 3:28 and the Gender Dispute* (Wheaton, Ill.: Crossway, 1999).
- 60 Обращение Иисуса с женщинами и язычниками было революционным по меркам того времени, но никто из язычников и женщин не вошел в число его учеников. Однако это обстоятельство ничуть не более нормативно для будущих ролей женщин в церкви, чем для будущих ролей язычников.
- 61 См. Barry L. Blackburn, "The Identity of the "Women" in Tim. 3:11," in *Essays on Women in Earliest Christianity* (ed. Carroll D. Osburn; 2 vols.; Joplin, Mo.: College Press, 1993), 1:302-319.
- 62 См. аргументы в: Eldon Jay Epp, *Junia: The First Woman Apostle* (Minneapolis: Fortress, 2005); cp. Bernadette J. Brooten, "Junia... Outstanding among the Apostles," in *Women Priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration* (ed. Leonard Swidler & Arlene Swidler; New York: Paulist, 1977), 141-144; Eisen, *Women Officeholders*, 47-49; Grenz & Kjesbo, *Women in the Church*, 92-96; Witherington, *Women in the Earliest Churches*, 114-115.
- 63 См. особенно A. Boyd Luter, "Partnership in the Gospel: The Role of Women in the Church at Philippi," *JETS* 39 (1996): 411-420; J. Paul Pollard, "Women in the Earlier Philippian Church (Acts 16:13-15; Phil. 4:2-3) in Recent Scholarship," in *Essays on Women in Earliest Christianity* (ed. Carroll D. Osburn; 2 vols.; Joplin, Mo.: College Press, 1993), 1:261-280.
- 64 См. Grenz & Kjesbo, *Women in the Church*, 91-92. Не исключено, однако, что «избранной госпожой» здесь образно названа церковь.

- ⁶⁵ См. особенно Wendell Willis, "Priscilla and Aquila — Co-workers in Christ," in *Essays on Women in Earliest Christianity* (ed. Carroll D. Osburn; 2 vols.; Joplin, Mo.: College Press, 1993), 2:261-276.
- ⁶⁶ См. Gary Selby, "Women and Prophecy in the Corinthian Church," in *Essays on Women in Earliest Christianity* (ed. Carroll D. Osburn; 2 vols.; Joplin, Mo.: College Press, 1993), 2:277-306.
- ⁶⁷ См., например, семь женщин, упомянутых в Рим 16:1-16.
- ⁶⁸ См., например, Donald G. Bloesch, *Is the Bible Sexist? Beyond Feminism and Patriarchalism* (Westchester, Ill.: Crossway Books, 1982; repr., Eugene, Ore.: Wip & Stock, 2001), 55; Witherington, *Women in the Earliest Churches*, 219-220; Gritz, Paul, *Women Teachers*, 158.
- ⁶⁹ Witherington, *Women in the Earliest Churches*, 219-220.
- ⁷⁰ Bloesch, *Is the Bible Sexist?* 55.
- ⁷¹ Gritz, Paul, *Women Teachers*, 158.
- ⁷² Некоторые исследователи пытаются примирить эгалитарные и патриархальные материалы в Писании приблизительно в том же ключе, что и я. John G. Stackhouse Jr., *Finally Feminist: A Pragmatic Christian Understanding of Gender* (Grand Rapids: Baker, 2005), полагает, что библейский подход к гендерному вопросу после грехопадения отличается «неоднозначностью» (с. 66): отчасти патриархальностью и отчасти эгалитаризмом. Учитывая особенности патриархального общества, Бог считает возможным лишь медленное продвижение к тому дню, когда с патриархальностью будет покончено. Согласно Стэкхаусу, в своих посланиях Павел хочет «делать две вещи одновременно: (1) дать церкви благоразумные советы о том, как выжить и преуспеть в патриархальной культуре, которая, как ему кажется, долго не продлится; и (2) сохранить и развить эгалитарную динамику, уже обозначившуюся в действиях Иисуса, которая в свое время покончит с гендерными барьерами» (с. 51). Думаю, Стэкхаус прав, что неоднозначность существует, но я не согласен с ним, что патриархальность есть «по сути своей зло» (с. 57). Да, она явно не идеал. Однако неискаженная патриархальность (в смысле смиренного лидерства в семье, а не в церкви) была установлена Богом после грехопадения как способ сохранить домашнюю гармонию, — хотя Бог одновременно призывал брачные пары устремляться по мере возможности к райскому идеалу равенства.
- Сходные идеи высказаны в книге: Glen G. Scorgie, *The Journey Back to Eden: Restoring the Creator's Design for Women and Men* (Grand Rapids: Zondervan, 2005). Автор считает необходимым возвращение в Эдем и к первоначальному эгалитарному божественному идеалу отношений между мужчинами и женщинами. Однако опять же, в отличие от меня, он считает злом всякую патриархальность и предлагает христианам не ориентироваться на многие места ВЗ, которые поддерживают гендерное угнетение и гендерные привилегии.

- ⁷³ См. особенно. Oscar Cullmann, "Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead: The Witness of the New Testament," in *Immortality and Resurrection: Four Essays* (ed. Krister Stendahl; New York: Macmillan, 1965), 9–53.
- ⁷⁴ О новозаветных «списках домашних обязанностей» и их анализе в современных исследованиях см.: Witherington, *Women in the Earliest Churches*, 42–61. «Списки домашних обязанностей» в НЗ — это следующие тексты: Еф 5; Кол 3:18–4:1; 1 Тим 2:8–15; 6:1–2; Тит 2:1–10; 1 Петр 2:18–3:7.
- ⁷⁵ Отрывки, посвященные одиночеству и целибату: Мф 19:12; 1 Кор 7:7, 25–40; возможно, Лк 18:29. Новозаветное упоминание о евнухах: Деян 8:26–40 (эфиопский евнух). Иисус, конечно, был безбрачным, как, видимо, и Иоанн Креститель. Павел, скорее всего, был вдовцом к моменту написания 1 Кор 7:7: его прежний статус фарисея (и члена Синагогина?) требовал брачного статуса. Павел также предлагает временный целибат или сексуальное воздержание (по взаимному согласию супругов) для упражнения в молитве (1 Кор 7:5). См., например, Will Deming, *Paul on Marriage and Celibacy: The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7* (2d ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 2004), passim; W. Edward Glenny, "1 Corinthians 7:29–31 and the Teaching of Continence in the Acts of Paul and Thecla," *GTJ* 11 (1990): 53–70; John Richardson, *God, Sex, and Marriage: Guidance from 1 Corinthians 7* (London: MPA Books, 1995), passim.
- ⁷⁶ Обзор многочисленных новозаветных упоминаний о ритуальной нечистоте (особенно в Евангелиях) см., например, в: Hyam Maccoby, *Ritual and Morality: The Ritual Purity System and Its Place in Judaism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 149–164.
- ⁷⁷ О мотиве блуда в НЗ см., например, Kathy L. Gaca, *The Making of Fornication: Eros, Ethics, and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity* (Hellenistic Culture and Society 40; Joan Palevsky Imprint in Classical Literature; Berkeley: University of California Press, 2003), 165–172.
- ⁷⁸ Обсуждение и библиографию см., например, в: *ibid.*, 146–152.
- ⁷⁹ Упоминания о прелюбодеянии (*moicheia*/*moicheuō* и другие однокоренные слова) см. в: Мф 5:27–30; 12:39; 15:19; 19:18; Мк 7:21; 8:38; 16:4; Лк 18:11; Ин 8:3–4; Рим 2:22; 7:3; 13:9; 1 Кор 6:9; Гал 5:19; Евр 13:4; Иак 2:11; 4:4; 2 Петр 2:14; Откр 2:22.
- ⁸⁰ Мф 5:8; Флп 4:8; 1 Тим 1:5; 4:12; 5:22; 2 Тим 1:3; Тит 1:3; Иак 1:27; 3:17; 2 Петр 3:1; 1 Ин 3:3; Откр 14:4–5.
- ⁸¹ Мф 5:27–30; Деян 15:20, 29; Рим 1:24–29; 6:12; 13:14; 1 Кор 6:9–18; 10:8; 2 Кор 7:14; 1 Фес 4:4; 2 Тим 2:22; Тит 2:11; Иак 1:21, 27; 1 Петр 1:14; 2:11; 4:3; 2 Петр 2:10–14; Иуд 4–19; Откр 2:14, 20; 21:8; 22:15.
- ⁸² Об этих двух путях см., например, Gaca, "Rival Plans for God's Sexual Program in the Pentateuch and Paul," in *Making of Fornication*, 119–159.
- ⁸³ См., например, Ин 8:39–44; 1 Кор 6:15; 10:6–12; Откр 2:20–23. Ср. *ibid.*, 160–189.

- ⁸⁴ Как и в ВЗ, если один из супругов умирал, оставшийся в живых имел право вступить в новый брак (Рим 7:1-3). В 1 Кор 7:10-16 Павел допускает и разделение (не развод!) брачных партнеров в случае несовместимости. По-видимому, развод еще разрешался, когда неверующий партнер уходил: «брат или сестра в таких случаях не связаны» (1 Кор 7:15; впрочем, фраза «не связаны» не до конца прозрачна). Более подробную дискуссию см., например, в: Deming, *Paul on Marriage and Celibacy*, passim; Richardson, *God, Sex, and Marriage*, passim.
- ⁸⁵ Обоснование аутентичности этой оговорки в Евангелии от Матфея см. особенно: Blomberg, "Marriage, Divorce."
- ⁸⁶ Дополнительные аргументы (помимо ассоциаций с Деян 15 и Лев 18) в пользу понимания *porneia* как незаконной сексуальной связи (не только инцеста!) см. в: Blomberg, *ibid.*, 176-178. Ср. Dale C. Allison Jr., "Divorce, Celibacy and Joseph (Matthew 1:1 8-25 and 19:1-12)," *JSNT* 49 (1993): 3-10; Bruce J. Malina, "Does *porneia* Mean Fornication?" *NovT* 14 (1972): 10-17; Joseph Jensen, "Does *porneia* Mean Fornication: A Critique of Bruce Malina," *NovT* 20 (1978): 161-184.
- ⁸⁷ Это влекло за собой смертную казнь как минимум в случае прелюбодения (Лев 20:10), некоторых случаев инцеста (стих 12), гомосексуальных связей (стих 13) и скотоложства (стихи 15-16). Ко временам Иисуса за незаконные сексуальные связи уже практически не казнили. [И Вавилонский Талмуд (В.Т.Санхедрин 41а), и Иерусалимский Талмуд (И.Т.Санхедрин 18а, 24б), указывают, что смертная казнь была упразднена лет за сорок до разрушения Храма, т.е. около 30 года н.э.] Поэтому школа Шаммая включала подобное сексуальное поведение в *'erwat dābār*, включая в него и неприличное поведение в целом.
- ⁸⁸ Roy Gane, "Old Testament Principles Relating to Divorce and Remarriage," *JATS* 12, no.2 (2001): 47-48. Гейн далее отмечает: «В Мф 5:32 греческая фразеология следует синтаксису в формулировке дома Шаммая: *logou porneias*, «дело блуда». Разница между этими двумя формулировками — это разница между смыслом слова *porneia* (незаконная сексуальная связь) и более широкого понятия *'erwah* (бесстыдство в целом)» (с. 48-49).
- ⁸⁹ Подробнее об этом см. R. H. Charles, *The Teaching of the New Testament on Divorce* (London: Williams & Norgate, 1921). Чарльз подытоживает:
- «Если понять, что марковское повествование не учитывает случай прелюбодения, но лишь другие и неадекватные основания для развода, главные (кажущиеся) противоречия между Матфеем и Марком исчезают. Матфей прямо проговаривает то, что предполагается у Марка. Таким образом, оба Евангелия учат, что никакие прегрешения, кроме прелюбодения, не делают развод допустимым... Христос у Марка высказался предельно ясно, и на момент его речи закон, предполагающий смертную казнь прелюбодейке и ее любовнику, оставался в силе. Однако, насколько

мы знаем, этот закон был отменен спустя несколько лет. В результате получилось, что слова Господа нашего имели один смысл до отмены закона, а после отмены закона во многих кругах получили другой смысл и стали восприниматься как безусловный запрет разводиться, хотя на самом деле и первоначально имели в виду лишь развод по неуважительным причинам (т.е. по причинам, не связанным с прелюбодеянием). Было весьма разумно исправить столь серьезное недоразумение (или возможность недоразумения) с пониманием слов Господа нашего, будь то у Марка или в других ранних текстах, поэтому Матфей (5:32; 19:9) отредактировал повествование и вставил в него фразу «кроме вины прелюбодеяния»... Путем этой вставки Матфей сохранил смысл слов Господа нашего по данному вопросу для всех последующих поколений, которые уже не знали обстоятельств и условий первоначального учения. Таким образом, добавления Матфея оправданны. Без них читатель мог бы неправильно понять отрывки, посвященные теме развода». (с. 21-23)

Однако нельзя исключать, что Матфей доносит до нас точные слова Иисуса (в переводе, разумеется), а Марк и Лука убрали в греческом переводе слова о *porneia*, поскольку первоначальный смысл фразы ясен и без них (коль скоро *porneia* требовала «отрезания»/смерти, что де-факто расторгло брак). Иными словами, нет необходимости решать синоптическую проблему (какое из евангелий написано первым), чтобы снять кажущееся противоречие.

⁹⁰ Кайль и Делич осознают это: «Второй брак разведенной женщины по сути ставится на одну доску с прелюбодеянием. Это шаг к учению Христа о браке (далее авторы цитируют Мф 5:32. — Р.Д.)» (K&D, 1:951). Мои собственные выводы противоречат недавним исследованиям взаимосвязи между Втор 24 и Мф 5:32, согласно которым основания для развода в Втор 24 поныне остаются нормой, а Мф 5 и 19 — лишь гипербола и преувеличение и не задуманы как полное описание уважительных оснований для развода. См. особенно Joe Sprinkle, “Old Testament Perspectives on Divorce and Remarriage,” JETS (1997): 529-550, который полагает, что основания для развода во Втор 24:1-4 (*’erwat dābār*) — это «поведение, фундаментальным образом противоречащее сути брачного договора» (с. 531), и что такое поведение и в наши дни является уважительной причиной для развода. Спринкл включает сюда «издевательство над женой, откровенный отказ в супружеских правах, нежелание обеспечивать жену финансово и т.д.» (с. 549). См. idem, *Biblical Law and Its Relevance: A Christian Understanding and Ethical Application for Today of the Mosaic Regulations* (Lanham, Md.: University Press of America, 2006), 129-154.

⁹¹ См. «списки домашних обязанностей» в: Еф 5:21-33; Кол 3:18-25; 1 Тим 2:8-15; Тит 2:4-5; и 1 Петр 3:1-7; см. особенно Witherington, *Women in the Earliest Churches*, 42-61.

- ⁹² Это аллюзия на Втор 13:6 (СП 13:5); 17:7, 12; 19:19; 21:21; 22:21, 24; 24:7. Большинство этих отрывков упоминают о смертной казни. Однако, как мы отметили в главе 8, при использовании данной фразы в связи со смертной казнью за сексуальные преступления, не добавляется фраза «не выказывай сострадания». Таким образом, не исключено, что в случае сексуальных преступлений смертный приговор мог быть заменен на какой-то другой. По-видимому, в новозаветной общине Завета — уже не теократии — эквивалентом смертной казни [или ее общепринятой заменой после отмены смертной казни среди иудеев около 30 года н.э. (см. выше)] было отлучение от церкви. В отличие от смертной казни, которую было невозможно поправить, церковное наказание могло привести к спасению и восстановлению (1 Кор 5:5).
- ⁹³ На гомилетическом уровне я бы сказал, что НЗ дает приблизительно те же практические шаги (библейская «программа двенадцати шагов»!) к сохранению нравственной чистоты в мыслях и поступках, что и ВЗ. (1) Каждый день молиться и предавать себя Богу (Рим 6:11-13). (2) Уповать в вере на хранящую силу Божью (1 Петр 1:5). (3) Сосредотачиваться на чистых мыслях (Флп 4:8). (4) Взирать на образ Христа (2 Кор 3:18). (5) Избегать ситуаций, которые могут оказаться соблазнительными (Рим 13:14). (6) Постоянно быть на страже (Мф 26:41; 1 Петр 1:13-15; 2 Кор 10:5; Иак 1:14-15). (7) Искренне молиться, уповая на божественные обетования (Мф 26:41; 2 Петр 1:4). (8) Опирайтесь на постоянную помощь Духа Святого (Рим 8:1-11). (9) Глубоко изучать Слово Божье (Рим 10:17; 2 Тим 3:15-17). (10) Развивать в себе чувство Божьего присутствия и уверенность в грядущем Суде (1 Кор 3:16-17; 6:18; Гал 5:19, 21; Евр 4:13). (11) Искать близости и сексуального удовлетворения с собственной супругой (1 Кор 7:5; Евр 13:4). (12) Осознавать, сколь великую силу и достоинство дает чистота сердца (Мф 5:8).
- ⁹⁴ Обрезание упоминается в следующих отрывках: Лк 1:59; 2:21; Ин 7:22-23; Деян 7:8; 10:45; 11:2; 15:1, 5, 24; 16:3; 21:1; Рим 2:25-29; 3:1, 30; 4:9-12; 15:8; 1 Кор 7:18-19; Гал 2:3, 7-9, 12; 5:2, 6, 11, 13; 6:12-13; Еф 2:11; Флп 3:3, 5; Кол 2:11; 3:11; 4:11; Тит 1:10.
- ⁹⁵ См., например, John M. Frame, "Abortion from a Biblical Perspective," in *Thou Shalt Not Kill: The Christian Case against Abortion* (ed. Richard L. Ganz; New Rochelle, N.Y.: Arlington House, 1978), 43-75; John Youngberg & Millie Youngberg, eds., *The Reborn and the Unborn* (Berrien Springs, Mich.: Marriage and Family Commitment Seminars, 1988), 23-34.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

В указатель не включены имена Иисуса Христа и ветхозаветные имена Божьи; имена, входящие в название библейских книг или их фрагментов (Книга Руфь, Евангелие от Марка, Песнь Деворы), в названия литературных произведений («Расказ Синухета») и т.д., имена, маркирующие родственные отношения и вводимые как определения (теща Петрова, сыновья Зеведеевы, колено Вениаминово и проч.); имена, имеющие переносное значение, например «двуликий Янус».

Имена авторов книг в библиографических описаниях включены, если только входят в русской транскрипции в состав повествовательных предложений («Таль Илан пишет, что...»).

Курсивом выделены современные исследователи и персонажи Нового времени.

А

Аарон 92, 107, 124, 172, 227, 228, 675⁵⁸,
720⁴⁴, 779¹³⁴, 884³

Аввакум 433

Августин, блж. 184, 631³⁰

Авдемелех 280

Авдон 198

Авель 80, 175, 429, 658³⁹, 663⁶⁰, 664⁵¹

Авессалом 160, 200, 201, 271, 301, 426,
427, 502, 509–511, 514, 719²⁸, 838⁷⁵,
848⁷⁴, 880¹¹², 902⁷¹

Ави 766²⁴⁹

Авиафар 507

Авигаиль 243, 253, 277, 726⁹⁹, 762²²³,
764^{233, 234, 235}, 837⁷²

Авимелех 218, 250, 328, 436

Ависага 201, 507, 893⁴¹, 921¹⁹⁰

Авиталь 726⁹⁹

Авия 198, 902⁷¹

Авраам (Аврам) 115, 123, 141, 168, 172,
173, 178–180, 183, 201, 206, 208,
218–222, 245, 257, 260, 269, 270, 278,
280, 298, 299, 328, 369, 370, 412, 423,
426, 430–433, 436, 440, 442, 449, 450,
480, 605, 684¹²¹, 718^{22, 24}, 719²⁸, 724⁸⁶,
729⁶, 740^{56, 57, 59, 64}, 741^{66, 71}, 742⁷², 776³¹⁸,
831¹⁴, 844⁴⁶, 849⁸⁴, 920¹⁸⁶

Авраам Каловий 948⁴⁴

Агарь 172, 178, 179, 206, 218, 219, 220,
221, 269, 270, 280, 281, 369, 637⁷⁰,
718²², 719²⁸, 724⁸⁶, 738⁵⁰, 739⁵³, 740^{56, 57},
59, 60, 776^{117, 318}

- Агур 776³¹⁵
 Ада 174
 Адам 28, 34, 36–42, 44, 46, 47, 49–51, 53–63, 66, 67, 69, 70, 73, 74, 80, 100, 138, 139, 172, 174–176, 179, 240, 362, 408, 412, 423, 424, 429, 476, 479, 529, 556, 570, 604, 605, 607, 611, 629¹⁹, 631²⁹, 632³², 633³³, 636³⁹, 637⁷², 638⁸⁰, 640^{85, 87}, 641⁹³, 642⁹⁷, 646¹²⁰, 649¹⁴⁹, 650³, 651⁴, 653¹⁹, 657^{29, 30}, 659⁴⁴, 660⁴⁵, 661⁵³, 666³, 754¹⁶⁵, 829¹, 839³
 Адония 507, 880¹¹²
 Азария (сын Гофолии) 254
 Азария 280
 Азеведа, Иоахим 660⁴⁶, 663⁶⁰
 Азитавадд 688¹⁶⁷
 Азува 766²⁴⁹
 Акива, рабби 523, 524, 884^{3, 4}, 938⁹⁵
 Акила 612
 Акерман, Сьюзан 254, 760²⁰⁷
 Аль-Кумиси 828¹⁴⁰
 Алстер, Роберт 141, 435, 535, 619⁵, 761²¹⁵, 918¹⁷⁸
 Аман 261, 891³²
 Амаса 160
 Амвросий Медиоланский 654²²
 Аминадав 441
 Амнон 425, 426, 491, 497, 508–511, 514, 689¹⁷², 805^{81, 85}, 838^{74, 75}, 879^{100, 101}, 880¹¹²
 Амос 102, 257, 427
 Амрам 172, 229
 Амун (миф.) 86, 101, 671
 Анания 280
 Анат (миф.) 86, 88, 135, 305, 427, 672⁴⁴, 673⁵⁰, 675⁵⁹, 846⁶⁰
 Андреасен, Нильс-Эрик 254
 Анна 191, 198, 205, 210, 243, 251, 252, 263, 435–438, 703⁸⁴, 724^{86, 87}, 754¹⁶⁸, 762²²³, 763²²⁸, 830¹
 Ану (миф.) 82
 Аполлон (миф.) 526
 Апис (миф.) 92, 675⁵⁹
 Арихалбу 846⁵⁹
 Артаксеркс 203, 261, 302, 771²⁷⁶, 787⁶¹, 811¹³¹
 Артемида (Диана, миф.) 594
 Арчер, Глисон 534
 Аса 102, 124, 152, 680¹⁰¹
 Асенет 172, 299
 Астарта, Ашторет (миф.) 86–88, 102, 301, 671⁴³, 672⁴⁴, 675⁵⁹, 680⁹⁸, 712¹³⁶
 Атрахасис (миф.) 36, 53, 644¹⁰⁹, 645¹¹², 649¹⁴²
 Атум (Ра, миф.) 85, 134, 307, 697³⁵, 789⁷³
 Аллендер, Дэн 28
 Ахав 198, 288, 301, 466, 671⁴², 858¹⁶³
 Ахаз 256
 Ахимаац 200, 726⁹⁹
 Ахимелех 316
 Ахиноамь 200
 Ахиноамь из Изрееля 726⁹⁹
 Ахитофел 427, 502
 Ахса 246, 247, 757¹⁸⁶
 Ахтмайер, Элизабет 121, 122, 688¹⁶⁴
 Ахшур 198
 Ашера (миф.) 88, 102, 124, 152, 241, 255, 301, 427, 672⁴⁴, 673⁴⁶, 680¹⁰¹, 712¹³⁶
 Ашерту (миф.) см. Астарта
 Ашимбаббар (миф.) см. Нанна
 Аштар (миф.) 95
- Б**
 Баал (миф.) 86–88, 92–96, 102–105, 110, 124, 166, 241, 294, 301, 321, 396, 415, 427, 464, 671⁴², 672⁴⁴, 673^{46, 50}, 675⁵⁹, 680⁹⁸, 688¹⁶⁷, 790⁸²
 Баба (миф.) 668²²
 Балорда, Алон 107, 676⁷⁴
 Баль, Мике 659⁴³
 Барзиллай 160
 Барр, Джеймс 622¹⁹, 631²⁹, 663⁶¹
 Барт, Карл 30, 44, 45, 47, 643⁹⁹
 Басемат 183
 Бассет, Фредерик 412, 413
 Баттинг, Клара 920¹⁸⁶
 Батто, Бернард 645¹¹², 649¹⁴²
 Бейли, Д.С. 140, 141
 Беллвил, Линда 62, 71

Бен-Амми 414
 Беннетт, Гарольд 857¹⁴³
 Бен-Сира 779³³⁴, 884³
 Берд, Филлис 16, 161, 625¹, 648¹³⁸, 681¹⁰³,
 702⁷⁸, 730¹⁷, 731¹⁹, 754¹⁶⁶
 Берквист, Джон 246
 Берн, Э.Ю. 948⁴⁴
 Бернард Клервосский 525
 Бехор Шор 721⁵¹
 Бехтель, Лин 665⁷⁰, 700⁶⁵, 868²⁹
 Безри-Хетт 183
 Биал, Дэвид 113
 Билезикян, Гилберт 664⁵⁵, 665⁷², 731¹⁹
 Блэш, Дональд 610
 Блок, Дэниэл 363, 364, 405
 Блох, Ариэль 573
 Блох, Хана 573
 Блэк, Фиона 887¹⁸, 912¹³⁴
 Блюменталь, Дэвид 889²⁹
 Бок, Дэниэл 442
 Бокэм, Ричард 279
 Болтон, Роберт 631³⁰
 Боман, Торлейф 912¹³⁸, 913¹⁴¹
 Боргман, Пол 657³⁴
 Борланд, Джеймс 666⁷³
 Босуэлл, Джон 140, 141
 Браун, Уильям 474, 667¹⁰
 Брациотис, Николаос 647¹²⁸
 Бреджа, Александру 640⁹¹
 Бреннер, Аталя 730¹⁶, 932⁴⁷
 Бреттлер, Марк Цви 773²⁹⁵
 Брукс, Дэвид 812¹³⁷
 Бруннер, Эмиль 57
 Брутен, Бернадетта 730¹⁷
 Брюггеманн, Вальтер 667⁸
 Будде, Карл 908¹²³
 Буррус, Вирджиния 892⁴⁰
 Бушнелл, Кэтрин 662⁵⁹
 Бхабха, Хоми 767²⁵⁹

В

Вайнфельд, Моше 106
 Вайсберг, Двора 852¹⁰⁷
 Вакер, Мария-Тереза 730¹⁴
 Валаам 123

Валла 180, 182, 329, 415, 719^{28, 35}
 Валтасар 203
 Варак 247, 248, 497, 758¹⁹³, 759^{200, 202}
 Вафуил 222, 299,
 Вашингтон, Гарольд 874⁵⁸
 Вашольц, Роберт А. 660⁴⁶
 Вашти 262, 770²⁷⁵, 771²⁸²
 Веллсгаузен, Юлиус 754¹⁶⁶
 Вениамин 159, 472
 Вендланд, Эрнст 584, 585, 590
 Венте, Эдвард 675⁵⁹
 Вестенхольц, Джоан 696¹⁸
 Вестерман, Клаус 68, 644¹¹²
 Верзеллий 845⁵³
 Верник, Ури 711¹³¹
 Вецштейн, Йоганн Готфрид 908¹²³
 Виллем Эстий 948⁴⁴
 Вирсавия 159, 199, 201, 251, 254, 344, 345,
 350, 355, 475, 497, 499, 499, 501-508,
 511, 514, 725⁹¹, 726¹⁰⁰, 762²²³, 763²²⁴,
 766²⁴⁹, 871⁴⁵, 875⁷², 876^{72, 78, 79}, 877^{79, 85},
 878⁹¹, 879^{97, 99}, 880¹¹², 906¹⁰⁷, 914¹⁴⁸
 Вольде ван, Эллен 870³⁸
 Вольф, Ганс Вальтер 682¹⁰⁵
 Вооз 158, 260, 278, 448, 461, 757¹⁸⁴, 811¹³¹,
 855¹³⁴

Г

Галаад 289, 464
 Гальперин, Дэвид 809¹¹⁰
 Гамильтон, Виктор 142
 Гандри, Роберт 666⁷³
 Гандри, Стэнли 665⁷², 731¹⁹
 Ганн, Дэвид 741⁷¹, 784³⁷, 870⁴³
 Гарр, Рэндалл 643¹⁰¹
 Гарратт К.С. 948⁴⁴
 Гарретт, Дуэйн 539, 540, 555, 556, 559,
 561, 563, 682¹⁰⁵, 795⁷, 888^{22, 25}, 889²⁵,
 895⁵³, 908¹²⁴, 911¹³³, 912¹³⁴, 915¹⁵⁶,
 921¹⁸⁹
 Гарсиль, Моше 502
 Гаск, Уорд 665⁷²
 Гаунт, Пауль 893⁴³
 Геб (миф.) 86, 133
 Геден 70, 197, 198, 273, 719²⁶

- Гейдж, Уоррен 138, 139
 Гейн, Рой 13, 106, 144, 234, 236, 247, 310,
 316, 791⁸⁹, 792⁹⁸, 819⁵⁴, 953⁸⁸
 Генри, Мэтью 631³⁰
 Генуват 845⁵³
 Гердер, Иоганн Готфрид 527, 925¹
 Геродот 84, 86, 283, 677⁷⁶, 671³⁴, 682¹⁰⁵
 Герстенбергер, Эрхард 755¹⁷³
 Гесиод 524
 Гильгамеш (миф.) 132, 283, 696²⁴
 Гинсбург К.Д. 893⁴¹, 904⁹⁵
 Гликман, Крейг 560, 916¹⁶⁷
 Голдингей, Джон 432
 Гомер 256, 524
 Гомеръ 105, 110, 272, 346, 356, 393, 464,
 683¹¹¹, 825¹¹⁸
 Гор (миф.) 86, 133, 671³⁵
 Гордон, Синтия 739^{53, 54}
 Готвальд, Норман 744⁸⁹
 Гоудж, Уильям 631³⁰
 Гофолия 254, 255, 301, 671⁴², 762²²³, 766^{249, 252}
 Грей, Джон 89, 91, 673⁴⁹, 674⁵⁶
 Грейсон, Э.К. 695¹⁵
 Грени, Стэнли 119–121
 Григорий Нисский 628¹¹
 Гримке Велд, Ангелина 730⁹
 Гримке, Сара 730⁹
 Гринберг, Дэвид 128, 130, 135, 295, 296,
 696²⁴, 710¹²⁹
 Гринберг, Моше 347, 348, 708¹⁰⁹, 786⁴⁵, 807¹⁰⁶
 Грингус, Сэмюэль 364, 814¹⁷, 815²⁷
 Гритц, Шарон 610
 Гроссберг, Дэниэл 517, 553
 Грубер, Майер 750¹³⁴
 Грюдем, Уэйн 666⁷³, 760^{204, 205}
 Гуд, Роберт 93
 Гудж, Генри Лейтон 948⁴⁴
 Гудфренд, Элейн 291
 Гулдер, Майкл 459, 460, 559–561, 580,
 855¹³¹, 893⁴¹, 921¹⁹⁰, 923¹⁹⁹, 927^{16, 24},
 928–929²⁹
 Гункель, Герман 644¹¹²
 Гэгнон, Роберт 143, 149, 150, 153–155, 156,
 160, 424, 701⁷⁵, 706^{93, 95}, 707⁹⁷, 708¹⁰⁴,
 111, 710^{126, 129}, 711¹²⁹, 943¹⁶
 Гюнтер, Аллен 815²⁸
 Д
 Давид 111, 116, 158, 159–161, 198–202,
 207, 246, 250, 251, 253, 260, 271, 278,
 301, 302, 316, 344, 346, 350, 355, 399,
 400, 427, 438, 475, 476, 478, 497, 499–
 508, 510, 511, 513, 514, 538, 709–710¹²⁴,
 12, 1296, 719^{26, 28}, 725^{90, 91, 96}, 726¹⁰⁰, 757¹⁸⁴,
 762²²³, 764^{234, 235, 236, 237}, 774²⁹⁹, 779³³⁰,
 807^{103, 104}, 811¹³³, 813⁵, 819⁵⁵, 837⁷²,
 871⁴⁵, 876^{78, 79}, 877^{79, 85}, 878^{87, 91}, 879⁹⁹,
 884³, 896⁵⁷, 897⁵⁹, 900⁶⁹, 901–902⁷¹
 Далила 787⁵⁷
 Далглиш, Дэвид 475, 865²¹⁵
 Дам, ван, Корнелис 824¹¹⁴
 Даниил 203, 280, 667⁸, 781¹¹, 858¹⁶²
 Дарем, Джон 93
 Дасс, Мария 393
 Даубе, Дэвид 448, 698⁴⁹
 Де Во, Роланд 751¹⁴⁹
 Девора 210, 243, 247–250, 254, 263, 435,
 755¹⁷⁰, 758^{193, 194}, 759^{195, 199, 200, 202}, 760²⁰⁴,
 205, 207, 762²²³
 Дейк-Хеммес ван, Фоккелин 730¹⁶
 Делич, Франц 376, 560, 564, 653²⁰, 907¹¹⁹,
 924²¹¹, 954⁹⁰
 Деннис, Тревор 221, 506, 661⁴⁷
 Де Янг, Джеймс 141
 Джайлз, Кевин 633³⁵
 Джаспер, Герхард 184
 Джексон, Бернард 797²⁵
 Джексон, Мелисса 743⁷⁸
 Дженсен, Джозеф 146, 147, 702^{81, 82}
 Дженсон, Роберт 939¹⁰³
 Джонс, Уоррен 780²
 Ди Витто, Роберт 707¹⁰¹
 Диллоу, Джозеф 564, 924²¹¹
 Дим, Ариэлла 93
 Дина 285, 299, 323, 490–493, 504, 787⁶¹,
 804⁸¹, 805⁸⁵, 868²⁸, 870⁴³, 871^{44, 46}, 872⁴⁷,
 52, 53, 873^{54, 56}
 Дирман, Эндрю 28
 Дорси, Дэвид 542
 Драйвер, Годфри Роллс 468

Драйвер, Сэмюэл Роллс 376, 379, 893⁴¹
 Дреснер, Сэмюэл 704⁹⁰
 Духан, Жак 40, 41, 56, 61, 100, 241, 753-754¹⁶³
 Думузи (миф.) 83, 257, 671⁴³, 827¹³², 886¹⁸, 887¹⁸, 892³⁸, 929³¹
 Дэвис, Джон 92, 475
 Дэй, Джон 98
 Дэйли, Мэри 690¹⁸⁰
 Дю Приз, Рональд 199, 201, 202, 716¹¹

Е

Ева 28, 36-39, 42, 44, 46, 47, 49-51, 53-63, 66, 67, 69-71, 73, 74, 80, 100, 138, 139, 172, 174, 177, 179, 240, 298, 408, 423, 424, 429, 479, 529, 556, 604, 605, 607, 611, 632³², 633³¹, 636⁵⁹, 637⁷², 638⁸⁰, 640⁸⁵, 642⁹⁷, 649¹⁴⁹, 650¹, 651⁴, 653¹⁹, 656²⁷, 657^{29, 30}, 659⁴⁴, 660⁴⁵, 666³, 750¹¹⁶, 753-754¹⁶⁵, 829¹, 839¹
 Еводия 608
 Евсевий Кесарийский 712¹³⁶
 Езра 303-306, 400, 788^{62, 63, 64}, 789^{66, 69, 71}, 827¹¹⁰, 845⁵¹
 Езекия 102, 124, 680¹⁰¹, 935⁷⁵
 Екклесиаст 205, 267-269, 487, 711¹³¹, 727-728¹⁰⁹, 775³⁰⁶, 776³¹⁵
 Елеазар 230
 Елиаким 652¹³
 Елиам 502
 Елизавета 222
 Елисей 254
 Емима 263
 Еммор 490, 492
 Енох 174, 175,
 Есфирь 261, 262, 278, 302, 435, 441, 442, 726¹⁰⁷, 770²⁷⁵, 771^{276, 277, 278, 282}, 782¹¹, 787⁶¹, 811¹³¹, 845⁵⁴
 Ефрем 105, 111, 115, 116, 292, 393, 394, 884³

З

Закович, Йаир 721⁴⁸
 Зевс Фиванский (миф.) 671³⁴
 Зелфа 180, 182, 719¹⁵

Зендер, Маркус 405, 827¹³⁰
 Зискинд, Джонатан 837⁶⁷
 Зимри 684¹²⁰
 Зимри-лин 132
 Злотник, Елена 787⁶¹, 789⁶⁹, 868²⁸, 874⁵⁷

И

Иаиль 210, 248, 250, 761²¹⁵, 875⁶⁷
 Иаир 198
 Иаков 40, 159, 180-183, 196, 206, 223, 245, 278, 285, 286, 299, 409, 415, 433, 434, 450, 456, 472, 480, 490, 492, 493, 719⁴², 719-720¹⁵, 845⁵³, 849⁸⁴, 863²⁰³, 872⁵², 873⁵⁵
 Иарха 845⁵³
 Иафет 137, 413
 Ивцан 198
 Идин-Даган (миф.) 84
 Иегоаддаль 766²⁴⁹
 Иегу (Ииуй) 102, 124, 202, 671⁴², 680¹⁰¹
 Исдида 766²⁴⁹
 Изавель 255, 301, 466, 680¹⁰¹, 762²²³, 766^{249, 252}, 858¹⁶³
 Иезекииль 109, 155-157, 203, 209, 256, 291-295, 317, 318, 346, 348, 349, 398, 409, 427, 667⁸, 687¹⁵⁰, 709^{116, 117}, 722⁵⁶, 809¹¹⁰
 Иерахмеил 198
 Иеруша 766²⁴⁹
 Иеремиас, Иоаким 685¹³³
 Иеремия 103, 108, 111, 255-258, 280, 291-294, 349, 394-399, 433, 475, 667⁸, 687¹⁵⁰, 768²⁶³, 785⁴¹, 819⁵⁵, 826¹²⁵, 829¹⁵⁵, 937⁸⁴
 Иероним Стридонский 631³⁰, 884⁵
 Иеффай 251, 270, 271, 289, 324, 464, 762³²¹, 777^{321, 322}, 845⁵³, 857¹⁵⁰
 Иехолия 766²⁴⁹
 Иехония 198, 935⁷⁵
 Иехояд 124, 680¹⁰¹
 Иехудит (Ада?) 183
 Измаил 183, 218, 221, 307, 308, 369, 700-701⁶⁹, 740⁵⁷
 Израхия 198
 Исус Навин 92, 93, 649¹⁵³, 756¹⁸¹, 884³

- Илия 102, 124, 301, 514, 680^{100, 101}
 Иллунка (*миф.*) 87
 Инанна (*миф.*) 83–88, 102, 117, 131, 135, 146, 164, 165, 284, 301, 669^{24, 27}, 671⁴³, 672⁴¹, 675⁵⁹, 680⁹⁸, 696¹⁸, 712¹³⁶, 886–887¹⁸, 892³⁸, 907¹¹⁷, 929³¹, 930¹⁵, 931³⁵
 Инстон-Бруэр, Дэвид 106, 373, 469, 817³⁸, 820⁵⁸, 821⁶⁶
 Иоав 169, 505,
 Иоанн Златоуст 631³⁰
 Иоанн Кассиан 885⁹
 Иоанн Креститель 952⁷⁵
 Иоас 202, 203, 726¹⁰⁴
 Иов 262, 263, 350, 351, 438, 473, 474, 771²⁸⁵, 772^{286, 288}, 773²⁹⁶,
 Иовав 500, 507, 764²³⁷, 819⁵⁵
 Иодай 198, 202, 203, 726¹⁰²
 Иоиада 306
 Иоиль 198, (?прор.) 257
 Ионадав 508, 879¹⁰¹
 Ионафан 158–161, 709¹²⁴, 710^{124, 126, 129}, 813⁵
 Иорам 198
 Иосафат 102, 124, 152, 680¹⁰¹
 Иосиф 159, 172, 196, 224, 226, 262, 276–278, 286, 299, 329, 415, 433, 472, 480, 481, 491, 508, 719³⁵, 744⁹¹, 797²⁴, 845⁵³, 858¹⁶⁰
 Иосиф Обручник 323, 355, 879⁹⁹
 Иосиф Флавий 884³
 Иосия 102, 124, 152, 255, 395, 397, 680¹⁰¹, 798²⁸
 Иофор 184, 185, 229, 278
 Ир 224, 299, 443
 Исав 183, 222, 278, 279, 450, 849⁸⁴
 Исаак 172, 183, 220, 222, 223, 270, 278, 298, 299, 307, 308, 328, 369, 409, 436, 480, 637⁷⁰, 700–701⁶⁹, 740⁵⁹, 741^{66, 71, 72}, 742⁷², 789⁷⁹, 842³⁰, 844⁴⁶
 Исая 108, 111, 114, 115, 256–258, 318, 359, 475, 483, 667⁸, 687¹⁵⁰, 703⁸⁴, 755¹⁷⁰, 767–768²⁶⁰, 784³⁷
 Исида (*миф.*) 86, 117
 Исин 668²²
 Иуда 97, 102, 109, 159, 224, 270, 277, 285, 286, 299, 303, 415, 416, 443, 444, 481, 677–678⁸³, 742⁷⁸, 783^{25, 26, 27}, 796²³, 847^{67, 70}, 879⁹⁹
 Иштар (*миф.*) см. Инанна
 Ишшия 198
 Й
 Йеидиа 935⁷⁵
 Йефет бен Эли 828¹⁴⁰
 Йи, Гэйл 882–883¹³¹
 Йоханан, рабби 828¹⁴⁰
 Йохевед 172, 227, 744⁹³
 К
 Каин 63, 68, 80, 172, 174–177, 408, 412, 429, 479, 658³⁹, 663⁶⁰, 664⁶¹, 666³, 717¹⁷, 830¹³,
 Кайзер, Вальтер 186, 200, 236, 486, 518, 620⁹, 749¹³⁴
 Кайль, Карл 376, 653²⁰, 954⁹⁰
 Калланд, Эрл 377
 Кальвин, Жан 37, 526, 631³⁰, 653²⁰, 678⁸⁶, 872⁴⁷
 Каминковская, Тамара 709¹¹⁵, 786⁴⁵
 Кармайкл, Кэлам 380, 383, 456, 460, 853¹¹⁷, 851⁹⁵, 855¹³⁴
 Карр, Дэвид 558, 621¹⁵, 913¹⁴³, 929³⁰, 940¹⁰³
 Каспи, Мишаэль 869³⁴
 Кассиа 263
 Кассиан, Мэри 666⁷³
 Кассуто, Умберто 70, 137, 641⁹³
 Кауфман, Стивен 98, 99, 165, 329, 385, 453, 454, 482, 678–679⁸⁶, 723⁷¹, 802⁶⁶
 Кедорлаомер 729⁶
 Кель, Отмар 551, 541, 912¹³⁸
 Кемош (*миф.*) 95
 Кент, Гренилл 931¹⁶
 Кесслер, Джон 199
 Кетура 179, 180, 299, 370, 719²⁸, 740⁶⁴
 Керен Гаппух 263
 Киламува 688¹⁶⁷
 Ким, Хьюн 745⁹⁷, 759^{200, 202}
 Кинер, Крейг 881¹¹⁹
 Кинлоу, Деннис Ф. 560, 564
 Кири, Джонатан 308, 700⁶⁹

Клаванс, Джонатан 232, 233, 707¹⁰¹, 748¹²⁴,
790–791⁸⁷

Клайн, Мередит 469, 861¹⁸⁹, 864²⁰⁸

Клайнбелл, Говард 564, 566

Клайнбелл, Шарлотта 564, 566

Клайнз, Дэвид 33, 37, 68, 177, 267, 631²⁹,
767^{260, 261}, 930³³

Кларк, Адам 631³⁰

Кларк, Стивен 654²²

Когелет см. Екклесиаст

Козби 684¹²⁰, 868²⁸

Коллинз, Джон С. 651³

Коул, Алан 675⁵⁹

Козн, Мартин 706⁹³

Кознс, Хириш 697⁴²

Крамер, Сэмюэль 814¹²

Крейг, Питер 376, 378, 379, 381, 382, 781³

Крелинг, Эмиль 177

Кремер, Росс 748¹²³

Кренишо, Джеймс 162

Крёйер, Кэтрин Кларк 665⁷², 731¹⁹

Кук, Джоан 224

Кумбарби (миф.) 87

Купер, Джерольд 696²³

Купидон (миф.) 526

Кудшу (миф.) 86

Кэмп, Клаудиа 254, 765^{240, 242}

Л

Лаван 180, 222, 224, 299, 742⁷⁶

Лаиш 400

Лайк, Ларри 487, 939¹⁰³

Лайон, Джо Энн 665⁷²

Лайонс, Уильям Джон 711¹³¹

Лак, Уильям 380, 382, 383, 823^{96, 97}

Лакко, Андре 590, 910¹²⁷, 932⁵⁰

Ламберт, Уилфрид 85, 128, 669²⁴, 669–
670²⁷

Ламех 174, 175

Лансер, Сьюзан 658³⁶

Лаппидот 247, 758¹⁹³

Левенсон, Йон 837⁷²

Леггетт, Дональд 459

Леви-Строс, Клод 888²⁵

Левий 285, 873⁵⁵

Лейк, Гвендолин 83

Лейпольд, Герберт 139, 197, 653²⁰

Лемуил 277, 727¹⁰⁸

Липински, Эдвард 366, 817³⁷

Липка, Хилари 798²⁷, 838⁷⁴, 875⁶⁶

Лия 180–182, 196, 223–225, 260, 435, 490,
719³⁵, 751¹⁴⁹, 842²⁸, 845⁵³

Лонг, Филипс 268, 269, 776³¹⁵

Лонгман, Тремпер 28, 893⁴³, 923²⁰⁴

Лот 140–142, 168, 413, 414, 417, 449, 450,
489, 699^{58, 62}, 700⁶⁵, 729⁶, 831²¹, 849⁸⁴

Лотон, Роберт 645¹¹³

Лохер, Клеменс 828¹⁴³

Льюис, Джек П. 883²

Льюис, Клайв С. 588, 938⁹⁴

Льюис, Теодор 674⁵⁶

Лука, еванг. 614, 954⁸⁹

Лукиан Самосатский 712¹³⁶

Лэнди, Фрэнсис 545, 584, 587, 588, 590,
935⁷⁷, 937⁸⁶

Лэсли, Жаклин 742⁷⁶

Лэффи, Алиса 224, 744⁹⁰, 771²⁷⁶

Лютер, Мартин 34, 224, 493, 526, 604,
631³⁰, 632–633³³, 656²⁵, 678⁸⁶, 872⁴⁷

М

Мааха 255, 301, 726⁹⁹, 766^{249, 252}, 902⁷¹

Магонет, Джонатан 234, 750¹³⁵

Мазат, Альберта 12, 650¹⁵⁷

Маймонид 820⁵⁷

Майлз, Джон 468

Макаллистер, Рэй 718²³

Маккитинг, Генри 799³⁵

Маккобия, Хайам 313

Малахия 172, 303, 304, 349, 401, 403–406,
686¹⁴³, 828¹³⁷

Малзак, Кен 764²³⁵

Малик (миф.) 677⁸²

Малул, Меир 467

Манассия 198, 478, 671⁴²

Манн, Томас 667⁸

Маннини, Лайза 713¹⁴⁸

Маной 250, 251, 279, 436–438, 761²¹⁷

Манро, Джилл 532, 920¹⁸⁷

Мардохей 280, 441, 782¹¹, 787⁶¹

- Мардук (*миф.*) 931³⁵
 Мариам 185, 210, 227–229, 242, 263, 280, 435, 720⁴⁴, 745^{97, 98}, 755¹⁷¹, 779³³⁴
 Мария, мать Иисуса 210, 222, 252, 323, 355, 879⁹⁹
 Марк, еванг. 614, 953–954⁸⁹
 Марсман, Хенни 100, 101, 752¹⁶⁰
 Маттис, Конрад 948⁴⁴
 Матфей, еванг. 508, 614, 953–954⁸⁹
 Махла 230
 Махт, Дэвид 749¹³⁴
 Мейз, Джеймс Лютер 667¹⁰, 682¹⁰⁵, 684¹²⁵
 Мелхиседек 123
 Мелхола 200, 201, 399, 400, 438, 762²²³, 813⁵
 Мемфивосфей 762²²³
 Мерфи, Роланд 531, 585, 885⁷, 890³¹, 896⁵⁷, 927²¹, 933⁵⁹
 Мехетавэль 172
 Мешуллемеф 766²⁴⁹
 Мик, Теофил 853¹¹⁰, 887¹⁸, 891³⁷
 Миллер, Джеймс 412, 413, 416, 702⁸⁴, 832²⁹
 Миллер, Джон 112
 Миллер, Патрик 667¹⁰
 Миллгром, Джекоб 167, 234, 310, 331, 335, 336, 388, 420–422, 489, 494, 496, 663⁶⁰, 704⁸⁷, 790⁸², 806⁹⁴, 833³⁴, 835⁵⁶, 836⁶⁵, 837⁶⁷, 851¹⁹², 870⁵⁸, 877⁷⁹
 Миалька 172, 230, 719²⁶
 Мин (*миф.*) 86, 671³⁵
 Мис, Франсуаза 118, 690¹⁷⁷
 Мисаил 280
 Михаил 198
 Михей 228, 683¹⁰⁹
 Мичем, Тирца 834⁴²
 Моав 414, 768²⁶³
 Моисей 91–94, 96, 107, 113, 160, 172, 183–185, 221, 226–230, 238, 297, 299, 300, 320, 412, 432, 440–442, 471, 481, 614, 623³², 626⁵, 692¹⁹⁰, 714¹, 720⁴⁴, 740⁶⁰, 744⁹³, 745⁹⁷, 746^{102, 103}, 747¹⁰⁶, 756¹⁸¹, 759¹⁹⁹, 776³¹⁸, 779³³⁴, 809¹¹⁷, 823⁹⁶, 845⁵⁴, 853¹¹², 884³, 938⁹¹
 Молох (*миф.*) 97, 147, 415, 467, 677⁸², 702–703⁸⁴
 Мор де, Иоханн 628¹⁰
 Моран, Уильям 132
 Мордехай 278
 Морман, Дуг 723⁶¹
 Москала, Иржи 13, 314, 793¹⁰⁷
 Мулдер, Мартин 933⁵²
 Мур, Стивен 892⁴⁰
 Мэдви, Дэвид 245
 Мэйерс, Кэрол 69, 214, 215, 225, 235, 239, 272, 274, 544, 733³⁴, 754¹⁶⁶, 755¹⁷⁴, 760²⁰⁷, 906¹¹¹
 Мэтлок, Майкл 454
 Мэттокс, Микки 633³³
 Мэтьюз, Кеннет 175, 176, 298, 717¹⁷
 Мюррей, Джон 379, 823⁹⁷
- Н**
 Наама 766²⁴⁹, 901⁷¹
 Наасон 757¹⁸⁴
 Навал 764²³⁵, 837⁷²
 Найт III, Джордж 666⁷³
 Нанна (*миф.*) 82, 83
 Наннэли-Кокс, Дженис 219
 Нахор 172, 178, 719²⁶
 Нафан 199, 200, 201, 346, 475, 502, 506, 507, 510, 725⁹¹, 726⁹⁶
 Нгун, Ричард 780¹
 Неемия 280, 303, 305, 306, 400, 401, 782¹¹, 788⁶², 789⁷¹, 827¹³⁰
 Нефан-мелех 280
 Неферкара (Пепи II) 134, 697³³
 Нефтида (*миф.*) 86
 Нехушта 255, 766²⁴⁹
 Нидич, Сюзан 761²¹⁵
 Никайдо, Скотт 740³⁹
 Никол, Роджер 665⁷²
 Нил, Джеффри 148, 699⁶²
 Нингиззида (*миф.*) 284
 Нинисинна (*миф.*) 668²²
 Нинлиль (*миф.*) 82, 284
 Ниссинен, Мартти 129, 699⁵⁸, 706⁹⁵
 Ниусерра 134, 697³⁴
 Ноа 230
 Ноадия 274
 Нобл, Пол 224

Нодэ, Джеки 89
 Нокс, Джон 631³⁰
 Ноеминь 157, 158, 259–261, 278, 460,
 461, 709¹¹⁹, 845⁵³
 Ной 92, 136–139, 172, 176, 206, 413, 698⁴³,
 839³
 Норт, Эдвард 628¹⁰, 629¹²
 Нут (миф.) 86

О

Овадия 198
 Огола (аллег.) 292, 295, 347
 Оголива (аллег.) 292, 295, 347
 О'Брайен, Джулия 686¹⁴³
 О'Грэди, Кэтлин 750¹³⁶
 Оден, Роберт 60, 652¹³
 О'Коннор, Кэтлин 258, 904⁹⁴
 Олбрайт, Уильям 89, 113,
 Олдама 210, 243, 255, 755¹⁷¹, 762²²³,
 767²⁵³
 Олден Р.А. 895⁵³
 Ольмо Лете дель, Грегорио 674⁵⁶
 Олян, Сол 705⁹³
 Онан 308, 443, 445, 452, 847^{68, 70}, 851⁹⁵,
 852⁹⁶, 855¹³⁴
 Ориген 524, 525, 559, 885⁹, 919¹⁸³
 Орлински, Гарри 869³⁶
 Орт, Уильям 603
 Ортлунд, Рэймонд 33, 666⁷³
 Орфа 260
 Осирис (миф.) 86, 697³¹
 Осия 103–105, 110, 111, 115, 155, 256,
 271, 291–294, 346, 349, 355, 356, 393,
 397, 464, 483, 624⁴⁸, 681^{103, 105}, 682¹⁰⁵,
 107, 683¹⁰⁹, 111, 112, 785⁴¹, 825¹¹⁸
 Острайкер, Алисия 939¹⁰³
 Отниэл 757¹⁹¹
 Отуэлл, Джон 238, 737⁴⁶

П

Павел, ап. 519, 594, 596–599, 602, 603–
 605, 606–608, 609, 611, 612, 666¹, 840⁸,
 949^{52, 56}, 951⁷², 952⁷⁵, 953⁸⁴
 Пайпер, Джон 666⁷³
 Пак, Йохан Ёни 775³⁰⁶

Палти (Палтиэл) 399
 Парди, Деннис 674⁵⁶
 Парри, Робин 870⁴⁰
 Паттон, Коррин 348
 Пелег, Ярон 710¹²⁴
 Пеппи II см. Неферкара
 Петр, ап. 605, 608, 949^{52, 56}
 Петр Ломбардский 39
 Пенинна 191
 Пиготт, Сьюзан 762²²³
 Пидкок-Лестер, Карен 667¹⁰
 Пидрай (миф.) 675⁵⁷
 Пинхас (Финеес) 96, 107, 321, 684^{120, 121}
 Платон 628¹¹
 Потифар (его жена) 276, 329, 480, 481,
 491, 797²⁴, 858¹⁶⁰
 Поуп, Марвин 103, 534, 673⁴⁹, 674⁵³, 886–
 887¹⁸, 892³⁷
 Пресслер, Кэролин 804⁷⁴
 Прискилла 609, 612
 Пропп, Уильям 483–485
 Пуа 226

Р

Ра (миф.) см. Атум
 Раддай, Иехуда 499
 Рад фон, Герхард 43, 68, 643¹⁰⁵, 684¹¹⁹
 Райс, Памела 740⁶⁰, 776¹¹⁸
 Райт, Кристофер 332, 823¹⁰²
 Ралон-Миллер, Нина 739⁵⁴
 Рамсес III 166
 Рамси, Джордж 40
 Ранкин, Джон 16
 Рахав 123, 243–246, 288, 301, 612, 756–
 757¹⁸¹, 757¹⁸⁴, 784³³, 879⁹⁹
 Рахиль 180–183, 196, 223–225, 257, 260,
 277, 409, 435, 480, 719³⁵, 742⁷⁶, 751¹⁴⁹,
 842²⁸, 845⁵³
 Рашбам см. Самуил бен-Меир, рабби
 Раши 628¹¹, 721⁴⁸, 829¹, 862¹⁹³
 Рашкоу, Илона 698⁴³
 Ревекка 172, 182, 183, 221–223, 260, 278,
 328, 409, 435, 476, 480, 741^{66, 71, 72},
 742⁷², 842²⁸
 Редфорд, Дональд 695¹⁵

- Рендсбург, Гэри 927¹⁸
 Реума 719²⁶
 Реуэл см. Иофор
 Решеф (миф.) 86, 675⁵⁹
 Рицпа 200, 762²²³
 Ричардс, Ларри 602
 Робертсон, Палмер 717¹²
 Ровоам 20, 102, 152, 198, 719²⁶, 901–902⁷¹
 Роджерс, Клеон 117, 118
 Родригес, Анхель 792¹⁰²
 Роули, Гарольд 527
 Рувим 196, 329, 413, 415
 Руфь 157, 158, 197, 225, 259, 261, 278, 302, 448, 460, 461, 709¹¹⁹, 811¹³¹, 855¹³⁴, 879⁹⁹
 Рэндолф, Дж. 791⁹⁴
 Рэттрей, Сьюзен 419, 420, 835^{48, 54}
 Рудольф, Вильгельм 828¹⁴³
 Рютер, Розмари Редфорд 730¹⁷
- С**
 Садерман, Дерек 905⁹⁵
 Садок 507
 Самсон 251, 271, 278, 289, 300, 399, 400, 512, 784³⁷, 787⁵⁷, 881¹²⁰
 Самуил 160, 252, 762²²³
 Самуил бен-Меир, рабби 698⁴³, 721^{48, 51}
 Салмон 757¹⁸⁴
 Саргон Аккадский (Древний) 844⁴⁴
 Сарна, Наум 645¹¹³
 Сарра (Сара) 172, 178–180, 182, 208, 218–221, 257, 269, 270, 280, 299, 308, 328, 329, 369, 370, 409, 412, 423, 433, 435, 436, 480, 605, 700⁶⁹, 718²², 738⁵⁰, 740^{36, 64}, 741^{66, 72}, 776^{317, 318}, 831¹⁴, 842^{28, 31}, 845⁵³, 920¹⁸⁶
 Сасенет 134
 Сассон, Виктор 898–899⁶⁶, 900⁶⁹, 915¹⁵³
 Саул 159, 198–200, 243, 399, 400, 438, 498, 499, 500, 725⁹⁶, 726⁹⁹, 762²²³, 779³³⁰
 Седекия 198
 Селман, Мартин 718²¹
 Сельмс ван, Адриан 716¹⁰
 Сепфора 623³²
 Сереско, Энтони Реймонд 268
 Сейлхеймер, Джон 240
 Сет (миф.) 86, 133
 Сеу, Чун-Леон 772²⁸⁶
 Сиамон 899^{66, 67}, 900⁶⁷
 Сим 137, 177, 413
 Симеон 285, 873⁵⁵
 Синтихия 608
 Сисара 250, 497, 761²¹⁵, 875⁶⁷
 Сиф 174–177, 297, 412, 429, 717¹⁷
 Сихем 285, 299, 323, 490–493, 805⁸⁵, 870^{40, 42, 41}, 871⁴⁴, 872^{50, 53}, 873^{55, 56}, 874⁵⁶
 Скиннер, Джон 653²⁰
 Сменхара 134
 Смит, Кэрл 414
 Сойер, Дебора 27, 626²
 Соломон 152, 172, 184, 198, 201, 204, 205, 207, 251, 254, 255, 271–273, 278, 301, 302, 306, 483, 507, 513, 525, 526, 530, 531, 534–539, 541, 547, 550–553, 555, 557–559, 564, 566, 567, 573, 574, 576, 579, 581, 583, 592, 624⁴⁸, 664⁵¹, 710¹²⁷, 719²⁶, 725⁸⁸, 727¹⁰⁹, 765²⁴³, 775³⁰⁷, 778³²⁶, 779³³⁴, 781⁵, 866⁶, 886¹⁸, 890³¹, 892³⁸, 893⁴¹, 896^{56, 57}, 897^{58, 59}, 898^{64, 65, 66}, 899^{66, 67}, 900^{67, 69}, 901⁷¹, 902⁸³, 906¹⁰⁷, 907¹¹⁷, 910¹³⁰, 911¹³³, 914^{146, 148, 149}, 915^{153, 154, 155, 160}, 916¹⁶⁰, 919^{180, 183}, 921¹⁹⁰, 922^{124, 923}¹⁹⁹, 925²¹⁸, 927¹⁹, 929²⁹
 Сон, Сеок-Тай 813⁶
 Спенсер, Эдмунд 526, 527
 Спрингетт, Рон 158
 Спринкл, Джо 662⁶⁰, 954⁹⁰
 Спронк, Клаас 758¹⁹³
 Стейнберг, Наоми 856¹⁴⁰
 Стотт, Джон 474, 476
 Страбон 86
 Страттон, Бевебли 659⁴⁰
 Стэкхаус, Джон 951⁷²
 Стюарт, Дэвид 703⁸⁴, 714¹⁵⁸
 Суламита (Суламифь) 271, 525, 530, 531, 537, 538, 543, 546, 547, 550, 552–555, 557, 561, 562, 564, 567, 573, 574, 576–579, 581, 583, 591, 592, 664⁶¹, 710¹²⁷, 884³, 886¹⁸, 892^{38, 40}, 893⁴¹, 898⁶⁶, 899⁶⁷, 900⁶⁷, 901⁷¹, 902⁸³, 904⁹⁵, 906¹¹⁰, 907¹¹⁷

910¹³⁰, 911¹³³, 913¹⁴⁴, 914¹⁴⁸, 915^{154, 155},
916¹⁶⁰, 921¹⁹⁰, 924²¹¹
Суорт, Игнатиус 824¹¹⁴
Сцилла (аллег.) 711¹³¹
Сэтт, Стивен 58

Т

Талмай 301
Тамар 97, 172, 224, 260, 270, 285, 286,
299, 322, 415, 416, 443–445, 448, 452,
481, 678⁸³, 742–743⁷⁸, 762²²³, 783^{26, 27},
796–797²³, 832²⁷, 838⁷⁷, 847^{67, 70}, 879⁹⁹.

100

Таммуз (миф.) см. Думузи
Таскер, Дэвид 112, 113, 686¹⁵⁸
Телепин (миф.) 87
Террен, Сэмюэл 691¹⁸⁷
Тертулиан 631³⁰
Тетлоу, Элизабет Мейер 736⁴³
Тэфнут (миф.) 85, 307, 670²⁹
Тешуб (миф.) 87
Тиамат (миф.) 628¹⁰
Тимна 183
Тирца 230
Тойбал, Савина 218, 739⁵⁴
Тоорн ван дер, Карел 290, 678⁸⁴, 785³⁹
Тосато, Анжело 189, 192
Трибл, Филлис 114, 115, 221, 259, 308, 511,
629¹⁹, 656²⁷, 659⁴³, 687¹⁵², 768²⁶⁷
Турне, Раймон 935⁷⁴
Тюл, Стивен 667⁸

У

Уайатт, Николас 675⁵⁷
Уайт, Джеймс 148, 699⁶²
Уайт, Сидни Энн 261
Уайт, Эллен 764²³⁴
Уайткеттл, Ричард 311, 315, 793¹¹⁰
Уайтселл, Конни 530, 546, 892³⁸
Уидби, Уильям 932⁴⁷
Уизерингтон, Бен 609
Уиллард, Фрэнсис 730⁹
Уилсон, Джон 135, 697³⁸
Уилсон, Роберт 667⁸
Уилсон, Эдди 853¹¹⁵

Уильямс, Джеймс 222
Уильямс, Уильям 869³⁵
Уильямс, Чарльз 604
Уилфонг, Марша 643¹⁰⁵
Уодсуэрт, Том 322, 795⁷
Уокер Л.Л. 430
Уолд, Дональд 128–130, 132, 145, 148, 696²⁴,
698⁴³, 709¹¹⁶
Уоллис, Рональд 329
Уолсер, Джеймс 603
Уолтерс, Альберт 266, 277, 774²⁹⁷, 774–
775³⁰⁰
Уолтке, Брюс 476, 863¹⁹⁴, 904⁹⁴
Уолтон, Джон 821⁶⁶
Уолш, Джером 237, 456–459, 660⁴⁵, 931³⁵
Уорд, Уильям 716⁸
Урия 201, 301, 316, 346, 499, 501–503,
505, 506, 725^{90, 91}, 762²²³, 819⁵⁵, 876⁷⁸,
877⁷⁹, 879⁹⁷
Урунимгина 173, 714⁴
Уэбб, Уильям 703–704⁸⁶, 707^{98, 99, 100}, 708¹⁰²
Уэннем, Гордон 94, 137, 138, 322, 380, 382,
418, 789⁶⁶, 792¹⁰³, 795⁵, 795⁸, 804⁷⁴
Уэсли, Джон 526, 631³⁰
Уэстбрук, Реймонд 197, 374, 375, 380–384,
402, 403, 447–449, 805⁸⁷, 806⁹³, 814¹⁷,
819⁵⁴, 821⁶³, 828¹³⁶, 847⁷³, 848–849⁸³,
849⁸⁴, 850⁸⁸, 850–851⁹⁰, 862¹⁹², 863²⁰³,
864²⁰⁷

Ф

Фалтий 762²²³
Фамарь, невестка Иуды см. Тамар
Фамарь, дочь Давида 425, 426, 491, 497,
504, 508–511, 514, 677⁸³, 805^{81, 85}, 838⁷⁴,
75, 879¹⁰¹, 880^{110, 112}
Фамарь, дочь Авессалома 510
Фарра 831¹⁴
Фаулер, Поль 475
Феодор Мопсуэтский 525–527
Феодорит Киррский 526
Фива 608
Филдз, Уэстон 884³
Филимон 608
Филон Александрийский 678⁸⁶

Филипс, Элен 651⁴
 Филлипс, Энтони 197, 331, 449, 798²⁸,
 849–850⁸⁸
 Финеес 762²²³, 868²⁸, 884³
 Фиппс, Уильям Э. 541, 744⁸⁹, 769²⁶⁹
 Фо, Сьюзан 654²¹
 Фогельс, Вальтер 654²¹
 Фокс, Майкл 531, 559, 573, 771²⁷⁶, 898⁶³,
 921¹⁸⁸, 930³¹
 Фокс, Эверетт 863²⁰⁴
 Фома Аквинский 631³⁰, 654²²
 Фраймер-Кенски, Тиква 122, 164, 215, 335,
 345, 642⁹⁷, 668²², 676⁷⁵, 731¹⁹, 733³⁶,
 795⁵, 801^{60, 61}, 870⁴¹, 879¹⁰¹, 880¹⁰⁷
 Фридман, Дэвид Ноэл 621¹⁰
 Фридман, Дэвид Р. 635⁵³, 636⁵⁷
 Фризен, Теодор 69
 Фукс, Эстер 771²⁷⁶
 Фьюэлл, Дэнна Нолан 741⁷¹, 870⁴³

Х

Хаас, Гюнтер 212
 Хаггит 726⁹⁹
 Хадар 172
 Хадад (миф.) см. Баал
 Хазель, Герхард 13, 622¹⁷
 Хайя (миф.) 688¹⁶⁷
 Халев 198, 246
 Халл, Гретхен Гебелейн 665⁷²
 Хальперн, Барух 837⁷²
 Хам 136–140, 412–414, 697⁴², 698^{43, 50}
 Хаммурапи 132
 Хамуталь 766²⁴⁹
 Ханаан 138, 140, 698⁵⁰
 Харибда (аллег.) 711¹³¹
 Харленд, Питер 146, 165
 Харрисон, Роланд Кеннет 95
 Хассель Баллок, Кларенс 893⁴¹
 Хатор (миф.) 92, 671³⁵, 675⁵⁹
 Хаус, Уэйн 861¹⁹⁰
 Хейз, Ричард 162, 163
 Хеопс 283, 782¹⁹
 Херли, Джеймс 236, 270, 751¹⁴¹
 Хесс, Ричард 33
 Хет, Уильям 789⁶⁶

Хили, Джозеф 669²⁴
 Хилл, Эндрю 469
 Хитченс, Роберт 203
 Хогла 230
 Ходж, Чарльз 631³⁰
 Хорин, Стивен 917¹⁶⁷, 918¹⁷⁹
 Хорнер, Том 157
 Хоффмайер, Джеймс 184
 Хоффнер, Гарри 164
 Хугенбергер, Гордон 191–193, 351, 358, 362,
 402–404, 406, 604–606, 724⁷⁷, 727¹⁰⁷,
 810¹²², 813⁵, 814¹⁷, 815^{23, 26}, 816²⁹, 827¹³²,
 828¹³⁷, 948⁴⁷, 949⁵⁶

Ц

Цивья 202, 766²⁴⁹
 Цилла 174
 Циппора 172, 183–185, 229, 299, 432,
 746^{102, 103, 104}, 841¹⁶
 Целофхад 230, 231, 447, 747¹¹⁴, 765²⁴⁵, 847⁷¹

Ч

Чайлдс, Бревард 149, 619⁶, 755¹⁷⁰, 890³¹
 Чарльз, Роберт Генри 953⁸⁹

Ш

Шаммай 953^{87, 88}
 Шарп, Дональд 842³¹
 Шваб, Джордж 583, 913–914¹⁴⁶
 Шела 224, 415, 443, 444, 796–797²³
 Шеломит 274
 Шехания 304
 Ши, Уильям 556, 895⁵³
 Шилдз, Мэри 826¹²⁵
 Шифра 226
 Шмидт, Томас 169, 714¹⁵⁹
 Шольц, Сюзанна 492, 870³⁶, 871⁴⁶, 873⁵⁶
 Шрёр, Сильвия 117
 Штейнберг, Меир 870³⁶
 Штерн, Эфраим 693¹⁹⁸
 Штернберг, Меир 870⁴³, 873⁵³
 Штульмюллер, Кэрролл 349
 Шу (миф.) 85, 307, 670²⁹
 Шульги 82–84, 668²¹
 Шюнгель-Штрауман, Хелен 33

Шюслер-Фьоренца, Элизабет 730¹⁷

Э

Эвальд, Генрих 893⁴¹

Эведмелех 859¹⁶³

Эверхарт, Джанет 309

Эгла 726⁹⁹

Эдвардс, Джонатан 631³⁰

Эзра, ибн 184, 625⁵², 721^{48, 49}, 828¹⁴⁰, 837⁶⁶,
851⁹³, 893⁴¹

Экин, Дэниэл 564

Эксам, Черил 230, 249, 279, 531, 747¹⁰⁶,
909¹²⁵, 932⁵⁰

Элеазар 107, 172, 884³

Элден, Р. 916¹⁶⁶

Элигу 153

Элифаз 183

Элишева 172

Элиэзер 298, 440, 442,

Элкана 191, 198, 205, 207, 724^{86, 87}, 830¹

Элленс, Дебора 749¹²⁶

Эллиотт, Тимотея М. 532, 894^{49, 51}, 895⁵²

Эллис, Ирл Э. 605, 947⁴⁰

Эль (миф.) 87-91, 672⁴⁴, 673^{49, 52}, 674⁵²,
53, 930¹¹

Элон-хетт 183

Элькунирша (миф.) см. Эль

Эммануил 220, 256

Энки (миф.) 82, 131

Энкиду (миф.) 132, 283, 696²⁴

Энлиль (миф.) 82, 83

Энош 176

Энслингер, Лайл 456, 457

Эр 172

Эрдман Ч.Р. 948⁴⁴

Эхнатон 134, 687³⁴

Эшкенази, Тамара 274

Ю

Юния 608

Я

Ягендорф, Цви 719³⁵

Якобсен, Торкильд 696²³

Ямочи, Эдвин 86, 305, 671³⁵

Ярон, Реувен 380

УКАЗАТЕЛЬ ЦИТАТ

Священное писание Ветхий Завет*

Быт	1:18 227	529, 594, 595, 627 ⁶ ,
1 30, 31, 34, 41, 43, 44,	1:21 33, 227	631-632 ¹¹ , 633 ³⁴ , 635 ⁵³ ,
46, 47, 51, 53, 54, 57,	1:22 53, 648 ¹⁴⁰	636 ⁶⁵ , 638 ⁸¹ , 645 ¹¹² ,
63, 594, 595, 628 ¹⁰ ,	1:24 33	646 ^{117, 120} , 649 ¹⁴²
631-632 ³¹ , 632 ¹² , 638 ⁸¹ ,	1:25 227	2-3 413, 571, 605, 714 ¹⁵⁸
640 ⁸⁷ , 646 ¹²⁰ , 648 ¹³⁹	1:26 32, 33, 42-45, 70, 168,	2-4 172
1-2 24, 27, 30-32, 41, 44,	627 ⁶ , 643 ¹⁰¹	2:1 891 ³²
51, 57, 62-65, 67, 75,	1:26-27 139, 591, 627 ⁶	2:1-3 46, 56,
81, 280, 428, 530, 594,	1:26-28 28, 33, 45, 73, 74,	2:2 138
621 ¹⁵ , 627 ⁵ , 633 ³⁴ , 640 ⁹¹ ,	691 ¹⁸⁶	2:3 56
641 ⁹³ , 642 ⁹⁷ , 649 ¹⁴⁸ ,	1:26-30 597	2:46-25 28, 627 ⁵
650 ^{156, 158} , 829 ¹⁵³	1:27 29, 30, 32, 33, 42, 52,	2:4-3:24 28
1-3 16, 18, 27, 28, 34, 64, 65,	149, 258, 594, 608, 627 ⁶ ,	2:7 35, 38, 39, 43, 635 ⁴⁰
67, 75, 76, 80, 81, 259,	628 ^{10, 11} , 629 ¹² , 630 ²⁴	2:7-8 31
276, 279, 382, 385, 406,	1:27a 45	2:15 46, 51, 240, 642 ⁹⁷
529, 530, 606, 620 ⁹ ,	1:27б 45, 629 ¹²	2:15-16 31
665 ⁷¹ , 705 ⁹⁰ , 768 ²⁶⁶	1:27в 45	2:15-23 56,
1-11 68, 70, 80, 138, 658 ⁴⁰	1:27-28 44, 148, 628 ¹⁰	2:16-17 35, 67
1:1-2 138	1:28 30, 46, 52, 70, 139, 429,	2:17 66, 645 ¹¹³
1:1-2:3 28, 620 ⁸	568, 627 ⁶ , 642 ⁹⁷ , 705 ⁹²	2:17б 67
1:1-2:4a 28, 56, 627 ⁵	1:29 46	2:18 31, 32, 37, 38, 40,
1:2 138	1:29-30 643 ¹⁰⁸	43, 44, 47, 547, 637 ⁷² ,
1:10 227	1:31 53, 227, 479, 627 ⁶	732 ²⁷
1:12 138, 227	2 30, 31, 33-38, 41-43, 46,	2:18-20 35
1:16 661 ⁵¹	47, 53-57, 59, 63, 424,	2:18-23 32

* По Септуагинте, с второканоническими книгами. В скобках, помеченных буквами СП, даются номера стихов по Синодальному переводу в случае их расхождения с указанными автором. Не указываются библейские цитаты, входящие в заголовки статей или разделы отдельных изданий.

- 2:18-24 345, 641⁹³, 644-645¹¹²
 2:18-25 644¹¹²
 2:19 641⁹³, 714¹⁵⁸
 2:19-20 638⁷⁷
 2:20 31, 32, 38,
 2:20-25 311
 2:21-22 32, 35, 39, 635⁴⁰
 2:22 35, 39, 40, 44, 54,
 2:22-23 31, 56,
 2:23 32, 35, 36, 39-41, 49,
 358, 362, 424, 547, 550,
 594, 625⁵⁵, 637⁷², 638⁷⁷,
 801⁵¹, 915¹⁵⁶, 917¹⁷²
 2:23a 49
 2:23-3:6 685¹²⁸
 2:24 23, 28, 31, 32, 43,
 47-51, 71-73, 149, 171,
 192, 278, 312, 319, 358,
 377, 412, 419, 421, 424,
 492, 529, 547, 554, 557,
 558, 602, 603, 611,
 630²⁰, 644^{111, 112}, 645¹¹²,
 113, 647¹²⁸, 666³, 719²⁶,
 906¹¹⁶, 915¹⁵², 917¹⁷²
 2:24-25 56
 2:25 52, 55, 59, 406, 649¹⁴⁵,
 149, 651⁴, 917¹⁷²
 2:26 59
 3 58, 59, 60, 62-64, 66, 68,
 69, 73, 100, 121, 178,
 298, 607, 637⁷², 642⁹⁷,
 649¹⁴⁵, 650³, 651⁴, 652¹⁶,
 656²⁶, 659⁴³
 3:1 651⁴
 3:1-6 66, 67
 3:1-7 66, 657³⁰
 3:1-13 67
 3:2 60
 3:5 58
 3:6 70, 139, 177, 178, 298,
 651⁴, 657²⁹, 685¹²⁸
 3:7 58, 59, 139
 3:8-13 67, 652¹⁶
 3:8-24 652¹⁶
 3:9 66
 3:9-13 67, 68
 3:9-14 61
 3:10 59
 3:11 59, 66,
 3:12 70, 657²⁹
 3:12-13 70, 72
 3:13 657²⁹
 3:14 61, 645¹¹³
 3:14-19 67, 68, 652¹⁶
 3:15 175, 429, 430, 839¹
 3:15-16 69
 3:16 58, 61-64, 67, 68, 69,
 71-75, 178, 208, 209,
 216, 242, 259, 723, 547,
 608, 611, 651³, 657³⁰,
 658^{36, 40}, 906^{115, 116}, 659⁴³,
 44, 660⁴⁷, 662-663⁶⁰,
 664⁶¹, 65, 67, 69, 665⁶⁹,
 685¹²⁸
 3:16a 69-71, 74, 662⁵⁶
 3:16a-б 62, 71, 72, 660⁴⁵,
 662⁵⁶
 3:16б 71, 662⁵⁶
 3:16в 71, 74, 662⁵⁶
 3:16б-г 62, 69, 660⁴⁵, 662⁵⁶
 3:16г 69-71, 74, 662⁵⁶
 3:16-19 61
 3:17 61, 62, 179, 657³⁰, 659⁴³,
 661⁵³
 3:17б 660⁴⁵
 3:17-19 72
 3:18 660⁴⁵
 3:19 39, 62
 3:19a 660⁴⁵
 3:19б 660⁴⁵
 3:20 41, 74, 753¹⁶⁵, 829¹
 3:21 60, 139, 240, 754¹⁶⁵
 3:22-24 68
 3:23 39
 3:24 60, 938⁹¹
 4 37, 68, 174
 4-5 174
 4:1 174, 408, 429, 479, 624⁴³,
 666³, 830³, 839¹
 4:1-2 80
 4:1-3 839²
 4:1-15 175
 4:7 63, 654²¹, 660⁴⁶, 662-
 663⁶⁰, 664⁶¹
 4:9-10 658³⁹
 4:16 175
 4:16-24 175
 4:17 172, 412, 624⁴³, 830³
 4:18-24 174
 4:19 174
 4:23-24 172
 4:25 174, 624⁴³, 830³, 839²
 4:25-26 176
 4:26 174, 175
 5 175, 297, 429
 5-6 177
 5:1 176
 5:1-2 629¹²
 5:1-32 175
 5:2 30, 666⁴
 5:3 176, 476, 666⁴, 839²
 5:4 412
 5:6 412
 5:18 175
 5:21-24 174
 5:23a 175
 5:23б 175
 5:28-29 176
 6 298
 6:1 717¹⁷
 6:1-4 175, 177, 297, 298,
 676⁷⁴
 6:1-8 175, 176
 6:1-13 658³⁹
 6:2 176, 177, 206, 297, 298,
 717¹⁷
 6:2-4 718¹⁷
 6:3 177
 6:3-13 718²⁰
 6:4 624⁴⁴, 717¹⁷
 6:5 658³⁹, 717¹⁷
 6:6 666⁴
 6:7 666⁴
 6:11-13 177

- 6:12 92
 6:12-13 658³⁹
 6:19 629¹²
 6-7 68
 6-9:18 136
 7:7 172
 7:13 172
 7:14 666⁴
 7:17 172
 7:18-19 138
 8:9 138
 8:11 138
 8:21 138, 140
 9 139
 9:1 139, 429, 666⁴
 9:6 139, 666⁴
 9:7 139
 9:20 139
 9:20-25 136, 139
 9:21 136, 137, 139
 9:21-22 137
 9:22 136, 412, 413
 9:22-23 818⁴⁹
 9:23 139, 413
 9:24-25 138
 9:25 138, 893⁴⁴
 9:29 176
 10:9 935⁷⁶
 11 68, 429
 11:1-9 176
 11:5 176, 658³⁹
 11:6 699⁶¹
 11:10-32 177
 11:29 172, 172
 11:30 435, 841²², 842²⁸
 12:1 741⁶⁶, 833³⁷, 920¹⁸⁶
 12:2 221, 839⁵
 12:7 447
 12:10-20 218, 270, 328
 12:11 409, 480
 12:12 328
 12:13 218
 12:14 480
 12:17 328
 13 450
 13:1-6 449, 849⁸⁴
 13:6 449
 13:8 449
 13:13 140, 141
 13:16 430, 839⁵
 14 168
 14:14 729⁶
 14:16 699⁶¹
 14:19 666⁵
 14:21 699⁶¹
 14:22 666⁵
 14:22-23 934⁶³
 15 740⁵⁶
 15:2 440, 841²³
 15:2-3 434
 15:4 624³⁶, 863¹⁹⁷
 15:4-5 839⁵
 15:5 431
 15:6 436, 684¹²¹
 15:16 123, 168
 15:17 758¹⁹³, 938⁹¹
 16 220, 431, 740⁵⁶
 16:1 220, 430, 776³¹⁸
 16:1-2 434, 436
 16:1-4 218, 845⁵³
 16:1-16 270
 16:2 179, 435, 436, 624⁴⁴
 16:2-3 178
 16:3 178, 220, 719²⁸
 16:4 220, 369, 624⁴⁴
 16:4-6 179
 16:6 369
 16:7-11 739⁵⁵
 16:7-15 220
 16:8 178, 220
 16:8-12 280
 16:9 178
 16:10 220
 16:11 220
 16:13 221, 281, 637⁷⁰, 739⁵⁵
 16:14 740⁵⁹
 16:15 220
 16:16 220
 17 219, 431-433, 740⁵⁶
 17:1 686¹⁴⁷
 17:2-8 839⁵
 17:7-9 442
 17:11 20, 431, 623³¹
 17:12 431
 17:13 841¹⁰
 17:14 623²³, 623³¹
 17:15 178
 17:16 219, 430
 17:18-19 219
 17:19 178
 17:20 839⁵
 17:23 623³¹
 17:23-25 623²³
 17:24 623³¹
 17:25 623³¹
 17:27 699⁶¹
 18-19 141
 18:1-8 741⁶⁶
 18:6-8 219
 18:9 178
 18:10 178
 18:11 430
 18:12 208, 409, 435
 18:14 437
 18:19 729⁶
 18:20 141
 18:32 169
 19 141, 154, 168, 414, 489, 700⁶⁹
 19:1-11 140
 19:4 141
 19:5 140-142
 19:5-6 624⁴³
 19:8 141, 490, 830⁴
 19:14 832²¹
 19:16 874⁵⁹
 19:23-29 414
 19:30 832²¹
 19:30-38 414
 19:30-48 414
 19:31 624⁴⁴, 831²¹
 19:32 414, 831²¹
 19:32-35 624⁴⁶
 20 141, 270, 328
 20:1-8 218

- 20:1-18 687¹⁵²
 20:2 412
 20:3 328, 728^{1, 3}, 816²⁸
 20:3-5 328
 20:4-6 624⁴⁵
 20:6 329
 20:7 328
 20:9 328, 703⁸⁴
 20:11 409
 20:12 328, 412, 426, 831¹⁴
 20:17 328, 434
 20:17-18 436
 20:18 435
 21 179, 220, 369
 21:1-2 436, 842²⁸
 21:1-5 436
 21:1-8 430
 21:8-21 218
 21:9 307, 700⁶⁹
 21:9-10 179
 21:9-14 369
 21:10 369, 816¹⁰
 21:11-12 179
 21:12 178, 218, 219, 369
 21:14 740⁵⁹, 816³⁰
 21:14-21 280
 21:17 220
 21:17-19 739⁵⁵
 21:18 221
 21:19 740⁵⁹
 21:21 221
 22 179, 840⁸
 22:1 179, 920¹⁸⁶
 22:1-19 222
 22:3-6 740⁵⁹
 22:11-12 220
 22:13 740⁵⁹
 22:16-18 839⁵
 22:17 220, 430, 741⁶⁶
 22:18 840⁸
 22:20 718²⁴
 22:20-24 178, 718²⁴
 22:23 222
 23 179, 219, 370
 23:1 219
 24 172, 278
 24:1 795⁹
 24:2 623²¹, 719³³
 24:3 676⁷⁴, 934⁶³
 24:3-4 298
 24:4 833¹⁷
 24:7 278
 24:8 222
 24:9 433, 623²⁴, 719³³
 24:12-28 278
 24:13 699⁶¹
 24:15 172
 24:16 221, 322, 409, 480, 624⁴³
 24:28 222
 24:29 222
 24:38 795⁹
 24:40 795⁹
 24:53 813⁹
 24:58 222, 278
 24:60 741⁶⁶
 24:65 502
 24:67 409
 25-50 286, 481
 25:1 179, 299, 370, 719²⁸, 816³¹
 25:4 299
 25:6 719²⁸
 25:21 430, 436, 841²², 842²⁸
 25:22 222, 476
 25:23 624¹⁷
 25:24 222
 25:25-26 863¹⁹⁷
 25:26 21
 26:1-11 328
 26:3-4 839⁵
 26:6 328
 26:6-11 270
 26:7 480, 699⁶¹
 26:8 308, 409, 480, 675⁶¹, 701⁶⁹
 26:10 328, 624⁴⁶
 26:17-21 637⁷⁰
 26:34 183, 299
 26:34-35 676⁷⁴
 26:35 222
 27 172
 27:45 841²⁵
 27:46 183
 28:1-2 299
 28:1-5 676⁷⁴
 28:2 180
 28:3 686¹⁴⁷
 28:3-4 839⁵
 28:3-5 299
 28:6-9 299
 28:8 299
 28:8-9 183
 28:16-17 40
 28:34 676⁷⁴
 29 299
 29-30 223
 29-31 845⁵³
 29:14 637⁶⁸, 647¹²⁸
 29:17 409, 480
 29:18 480
 29:18-25 180
 29:20 409, 480
 29:21 624⁴⁴
 29:22 363, 699⁶¹
 29:23 363, 624⁴⁴
 29:26-28 180
 29:27 363
 29:30 181, 480, 624⁴⁴
 29:31 181, 436, 841²², 842²⁸
 29:31-35 687¹⁵²
 29:32 223
 29:32-33 842²⁸
 29:34 223
 30:1 223, 333, 435
 30:1-2 842²⁸
 30:1-13 845⁵³
 30:1-16 181
 30:2 435, 436
 30:3 624⁴⁴
 30:4 624⁴⁴
 30:14-16 223
 30:15 624⁴⁶
 30:15-16 869³⁵
 30:16 624⁴⁴, 46

- 30:22 436, 842²⁸
 30:26 182
 31 224
 31:14-16 223
 31:15 751¹⁴¹
 31:20-35 437
 31:34-35 223, 430
 31:35 22, 741⁶⁶
 31:38 863¹⁹⁹
 31:50 182, 813⁵
 32 854¹²²
 32:25-29 (СП 32:24-28) 181
 32:26 (СП 32:25) 21, 181, 456, 457
 32:32 (СП 32:31) 181
 32:33 (СП 32:32) 21, 456, 457
 33:13 549
 33:14 434
 34 299, 323, 490, 491, 493, 504, 868²⁸
 34:1 873⁵⁴
 34:1-2 490
 34:2 142, 490-492, 624^{46, 48, 49, 805⁸⁵, 869³⁵, 870³⁶, 878⁹⁰}
 34:7 493, 804⁸¹
 34:9 816²⁸
 34:12 238, 813⁹
 34:13-31 181
 34:14 623¹¹
 34:19 492
 34:20 699⁶¹
 34:21 699⁶¹
 34:26 491, 492
 34:27 493
 34:30 493
 34:31 285, 323, 493
 35:1-2 437
 35:5 935⁷⁶, 936⁷⁸
 35:11 21, 686¹⁴⁷
 35:11-12 182, 839⁵
 35:16-19 182
 35:18 182
 35:21 180
 35:22 329, 415, 624⁴⁶, 719²⁸
 36 450
 36:2 183
 36:2-3 183
 36:6-7 449, 849⁸⁴
 36:12 183
 36:15 430
 36:24 839¹
 36:39 172
 37:2 180, 719^{28, 35}
 37:2-34 181
 37:11 333
 37:19 722⁵⁷
 37:27 647¹²⁸
 37:36 858¹⁶⁰
 38 99, 270, 285, 415, 443, 444, 741⁶⁶, 796²³, 847⁷³, 848⁸³
 38-39 481
 38:1-2 783²⁵
 38:2 299, 416, 624⁴⁴
 38:6 172, 299, 416
 38:6-8 443
 38:8 443, 444, 446, 624⁴⁴, 816²⁸, 846⁶¹
 38:8-10 445
 38:9 308, 445, 446, 624⁴⁴
 38:9-10 445
 38:11 444, 796²³
 38:12 444
 38:14 443, 448
 38:15 98, 285, 677⁸³, 783²⁶
 38:15-16 285
 38:16 624⁴⁴
 38:18 285, 624⁴⁴
 38:20-23 285
 38:21-22 97, 285, 677⁸³, 783²⁶
 38:22 699⁶¹
 38:22-23 98
 38:24 286, 678⁸³
 38:26 444, 624⁴³, 830³, 847⁶⁷
 38:28-30 863¹⁹⁷
 39 329, 481, 491
 39:1 858¹⁶⁰
 39:6 480
 39:7 491, 624⁴⁶
 39:9 329, 481, 703⁸⁴
 39:10 624⁴⁶
 39:12 624⁴⁶
 39:14 624⁴⁶, 675⁶¹
 39:17 675⁶¹
 41:45 172, 299
 41:50 299
 42:4 472
 42:21 722⁵⁷
 42:28 722⁵⁷
 42:36 841²⁶
 42:38 472
 43:14 686¹⁴⁷, 841²⁵
 44:18-34 286
 44:27 182
 44:29 472
 44:30 159
 46 719³¹
 46:20 299
 46:26 484, 623²⁴, 719³³, 863¹⁹⁷
 47:15 182
 47:18-19 182
 47:25 182
 47:29 433, 623²⁴, 719³³
 48:3 686¹⁴⁷
 48:4 839⁵
 48:5-6 845⁵³
 49 719³¹, 896⁵⁷
 49:3 21, 415
 49:4 329, 415
 49:5-6 873⁵⁵
 49:8-12 286
 49:25 113, 114, 686¹⁴⁷
 49:31 172, 182
 50:21 870⁴³
 50:23 845⁵³
Исх
 1 719³¹
 1-2 229, 747¹⁰⁶
 1-14 225

- 1:5 484, 623²⁴, 719³³
 1:8-2:10 230
 1:15-22 226
 1:20-21 226
 2 226
 2:1 227, 624⁴⁹
 2:1-10 227, 228, 440
 2:2 227
 2:2-3 227
 2:9-10 227
 2:10 747¹⁰⁶
 2:14 184
 2:18 184
 2:18-20 229
 2:21 172, 183, 299
 2:21-22 229
 3:1 184
 3:2 938⁹¹
 3:2-5 649¹⁵³
 3:7-8 226
 3:22 746¹⁰⁵
 4:18 184
 4:20 185
 4:21 725⁹⁴
 4:22 176, 441, 685¹³⁵
 4:24-26 185, 229, 242, 432, 746¹⁰⁴
 4:25 183, 299, 623³¹, 32
 4:25-26 746¹⁰²
 4:27-31 185
 6:20 172, 412
 6:23 172
 6:25 172
 7:3 725⁹⁴
 8:11 (СП 8:15) 725⁹⁴
 8:28 (СП 8:32) 725⁹⁴
 9:34 725⁹⁴
 10:1 725⁹⁴
 10:20 725⁹⁴
 10:27 725⁹⁴
 10:29 184
 11:10 725⁹⁴
 12:13 245
 12:21-23 245
 12:22 245
 12:49 806¹⁰⁰
 13:15 645¹¹³
 13:21 938⁹¹
 14:4 725⁹⁴
 14:8 725⁹⁴
 14:19-20 937⁸⁴
 15 228
 15:1 228
 15:1-19 896⁵⁷
 15:20 228, 746¹⁰¹
 15:20-21 228, 242
 15:21 746¹⁰¹
 15:26 315
 16:15 722⁵⁷
 18 760²⁰⁸
 18:1 184
 18:1-6 185
 18:2 172, 184, 185, 299
 18:4 635⁵¹
 18:5 172, 184
 18:6 184
 18:9 184
 18:10 184
 18:12 183, 184
 19 240, 607, 748¹¹⁶
 19-24 166, 185, 417
 19:6 100
 19:8 334
 19:10-11 312
 19:14-15 312, 748¹¹⁶
 19:15 624⁴⁵, 853¹¹²
 20 676⁷², 834⁴⁰
 20:3 106, 172
 20:3-17 645¹¹³
 20:5 107, 320, 918¹⁷⁵
 20:7 586
 20:10 239
 20:11 645¹¹³, 666⁵
 20:12 239, 646¹¹⁷
 20:14 329
 20:17 172, 238, 329, 352
 20:18 265, 758¹⁹³
 20:23 818⁴⁹
 20:26 99
 21:2 721⁴⁸
 21:2-11 238, 721⁴⁸
 21:3 685¹²⁷, 721⁴⁸, 728¹
 21:4 721⁴⁸
 21:5 714²
 21:5-6 721⁴⁸
 21:7-11 185, 391
 21:8 186, 187, 391, 721⁴⁸
 21:9 186, 721⁴⁸
 21:9-10 186, 187
 21:10 186, 360, 391, 721^{48, 50}
 21:10-11 364, 865³
 21:11 391, 721⁴⁸
 21:12 645¹¹³
 21:15 216, 232, 239
 21:17 216, 232, 239
 21:20 232
 21:22 471, 472, 476, 685¹²⁷, 728¹, 861^{189, 191}, 862¹⁹³
 21:22a 471, 864²⁰⁸
 21:226 471, 864²⁰⁸
 21:22-23 472
 21:22-25 470, 471
 21:23 472, 862¹⁹¹
 21:23-24 473
 21:23-25 864²⁰⁸
 21:24 852¹⁰⁹
 21:26-27 390, 391
 21:26-29 232
 21:31-32 232
 21:35 861¹⁸⁹
 21:37 (СП 22:1) 186
 22 806⁹¹
 22:15 (СП 22:16) 805⁸⁸
 22:15-16 (СП 22:16-17) 196, 322, 340, 341, 387, 417, 494, 795⁸, 803⁶⁹
 22:16 (СП 22:17) 238, 342, 387, 494, 624⁴⁶, 795⁸
 22:17 (СП 22:18) 813⁵
 22:18 (СП 22:19) 166, 624⁴⁶
 22:20-23 (СП 22:21-24) 462
 23:17 625⁵⁴
 23:26 437, 471, 841^{22, 26}

- 24:7 334
 25:8 60, 649¹⁵³
 25:18-22 60
 25:20 722⁵⁷
 25:22 589
 26:3 722⁵⁶
 26:5 722⁵⁶
 26:6 722⁵⁶
 26:17 722⁵⁶
 28 124
 28-29 240
 28:4 60
 28:42 623²³, 818⁴⁹
 28:42-43 99
 29:5 60
 29:37 893⁴⁴
 31:17 666⁵
 32 676⁷⁴
 32-34 229
 32:5 675⁵⁸
 32:6 308, 701⁶⁹
 32:66 92
 32:7 92
 32:8 676⁷²
 32:18 92
 32:21 703⁸⁴
 32:25 124
 32:26-28 676⁷²
 32:29 676⁷²
 32:30-31 703⁸⁴
 34 124
 34:6-7 169, 355
 34:11-12 97
 34:11-16 300
 34:11-17 97
 34:12-13 97
 34:14 107, 320
 34:15-16 97, 106, 676⁷⁴
 34:16 300, 301
 34:23 625⁵⁴
 36:33 578
 37:9 722⁵⁷
 38:8 242, 755¹⁷⁰
 39 124
 39:3 854¹²⁴
 40:4 60
 40:34 589
 40:34-38 649¹⁵³
 40:38 589, 938⁹¹
Лев
 1 334
 4:4 663⁶⁰
 4:20 791⁸⁹
 4:23 663⁶⁰
 4:26 791⁸⁹
 4:31 791⁸⁹
 4:35 791⁸⁹
 5:1 822⁷⁷
 6:10 623²³
 7:8 61
 8-9 240
 8:7 60
 8:13 60
 11 314
 11:24 821⁶⁵
 11:43 821⁶⁵
 12 310, 312
 12-15 235, 314
 12:1-5 309, 750¹³⁴
 12:1-8 234, 235
 12:2 310, 624³⁵, 851⁹²
 12:4a 750¹³⁵
 12:46 750¹³⁵
 12:5 624³⁵, 851⁹²
 12:6 234, 310, 750¹³⁵, 791⁸⁹
 12:7 791⁸⁹
 12:8 310, 791⁸⁹
 12:13 623¹¹
 12:18 242
 13:7 638⁷⁷
 13:29-39 242
 13:36 806⁹⁴
 13:54 821⁷²
 13:55-56 821^{64, 72}
 14:34 704⁸⁷
 15 281, 310-312, 749¹²⁶,
 750¹³⁶, 792¹⁰², 793¹⁰⁹
 15:2-15 22, 310, 311
 15:2-18 312, 623²³
 15:16 623²⁷, 791⁹¹
 15:16-17 310, 311
 15:18 23, 310, 311, 312,
 624⁴⁶
 15:19 22, 501, 623²³, 624³⁵,
 851⁹², 877⁷⁹
 15:19-24 311, 315
 15:19-25 21, 310
 15:19-29 242
 15:19-30 312
 15:20 624³⁵, 851⁹²
 15:24 317, 624³⁵, 793¹⁰⁹,
 851⁹²
 15:25 624³⁵, 851⁹²
 15:25-30 21, 310, 311
 15:26 624³⁵, 851⁹²
 15:28 501, 877⁷⁹
 15:31 312
 15:33 624^{35, 46}, 851⁹²
 17-18 148, 595, 596, 794¹¹⁵,
 941⁴
 17-26 156
 17:7 97, 106,
 17:7-9 595
 17:10-12 595
 17:11 314, 645¹¹³
 17:12 645¹¹³
 17:13 941³
 17:13-16 595, 940³
 18 144, 145, 147, 148, 150,
 156, 164, 167, 168, 189,
 190, 192, 200, 206, 233,
 318, 330, 376, 378, 379,
 415, 419, 425, 450, 451,
 595, 596, 598, 613, 615,
 701⁷⁵, 702⁸⁴, 703^{84, 86},
 704⁸⁷, 705^{90, 92}, 706⁹³,
 94, 707⁹⁹, 708¹¹¹, 714¹⁵⁸,
 723^{63, 68}, 793¹⁰⁹, 798²⁷,
 832²⁹, 834⁴⁰, 835⁵⁶,
 836⁵⁷, 941⁴, 953⁸⁶
 18-20 309, 413, 425
 18:1-5 147
 18:3 701⁷⁴, 941⁴
 18:5 314

- 18:6 419, 420, 424, 624⁴⁵, 647¹²⁸, 818⁴⁹, 835⁴⁸
 18:6-11 421
 18:6-17 23, 189, 190, 417, 421
 18:6-18 232, 380, 382, 941⁴
 18:6-19 372, 623¹³
 18:6-20 702⁸⁴
 18:6-23 148, 156, 704⁸⁹
 18:7 190, 412, 418, 833³⁸
 18:7-8 427
 18:7-11 835⁵⁶
 18:7-17 189, 417, 420
 18:8 190, 412, 418, 714², 818⁴⁹
 18:8-9 421
 18:9 190, 418, 421, 426, 833³⁷
 18:10 190, 418, 421, 818⁴⁹, 834⁴⁶
 18:11 190, 418, 421
 18:11-12 412
 18:12 190, 418, 420, 421
 18:12-13 189
 18:12-14 421
 18:12-15 190
 18:12-16 835⁵⁶
 18:13 190, 418, 420, 421
 18:14 136, 412, 418, 421, 624⁴⁵
 18:15 418, 421, 427
 18:15-16 421
 18:16 412, 418, 421, 450, 452, 714², 818⁴⁹, 836⁶⁶, 851^{92, 93}
 18:16-17 624³⁰
 18:17 188-190, 420, 421, 427, 709¹¹⁶, 834⁴⁶, 835⁴⁸
 18:17a 418
 18:17b 833³³
 18:17-18 836⁵⁶
 18:18 187-192, 194-196, 198, 207, 714², 722⁶¹, 723⁶³, 68, 725⁸⁷, 832¹², 835^{54, 56}, 850⁸⁸
 18:18-19 23, 190
 18:18-20 195
 18:18-23 189
 18:18-24 832³²
 18:19 190, 310, 315, 317, 318, 624^{35, 45, 50}, 793¹⁰⁹, 851⁹²
 18:19-20 190
 18:19-23 190
 18:20 167, 190, 330, 376, 450, 623²⁹, 624⁴⁷
 18:21 147, 415, 434, 703⁸⁴, 859¹⁶⁸
 18:22 23, 143, 145, 149-151, 156, 376, 598, 624⁴⁶, 708¹⁰⁹, 943¹⁶
 18:22-23 702⁸⁴
 18:23 22, 144, 166, 167, 422, 623²⁹, 624⁴⁷, 714¹⁵⁷
 18:24 376, 821^{65, 71}
 18:24-30 147, 148, 153, 156, 791⁸⁷
 18:25 148, 376, 378
 18:26 148, 156, 376, 712¹³⁹
 18:26-27 145
 18:27 156, 712¹³⁹
 18:27-28 148, 375, 378
 18:29 145, 148, 156, 376, 421, 425, 451, 614, 712¹³⁹
 18:29-30 145
 18:30 156, 376, 712¹³⁹, 821⁶⁵, 71, 941⁴
 19 497
 19:2-21 344
 19:3 239
 19:17-18 191
 19:19 23
 19:20 624⁴⁶
 19:20-22 343
 19:22 344
 19:23 623³¹, 704⁸⁷
 19:29 286, 834⁴⁶
 19:31 791⁸⁷
 20 139, 147, 150, 156, 191, 192, 233, 330, 379, 415, 419-423, 450, 451, 596, 598, 613, 615, 701⁷⁵, 703⁸⁴, 86, 704⁸⁷, 707⁹⁹, 714¹⁵⁸, 723⁶³, 68, 798²⁷, 832²⁹, 834⁴⁴, 836⁵⁷
 20:1-3 791⁸⁷
 20:2-21 704⁸⁹
 20:3-4 434
 20:5 97, 703⁸⁴
 20:5-6 106
 20:6 97
 20:9 239
 20:10 330, 450, 714², 953⁸⁷
 20:10-11 427
 20:10-16 150
 20:10-18 372
 20:10-21 232
 20:11 422
 20:11-12 417, 451
 20:11-13 624⁴⁶
 20:11-21 372
 20:12 422, 451, 714¹⁵⁷, 953⁸⁷
 20:13 143, 145, 149-151, 156, 598, 697²⁸, 708¹⁰⁹, 711, 712¹³⁹, 943¹⁴, 953⁸⁷
 20:14 188, 417, 422, 451, 709¹¹⁶
 20:14-16 147
 20:15 623²⁹, 624⁴⁷
 20:15-16 166, 953⁸⁷
 20:16 23, 624⁴⁵
 20:17 136, 137, 190, 412, 417, 422, 426, 451, 624^{34, 50}, 818⁴⁹, 831¹⁴
 20:17-18 190
 20:17-21 623³³
 20:18 190, 310, 315-318, 422, 624⁴⁶, 793¹⁰⁹
 20:19 22, 412, 422, 451, 463
 20:19-21 417
 20:20 451, 624⁴⁶
 20:20-21 136, 422, 437, 841²³
 20:21 423, 450-452, 836⁶⁶, 851^{92, 91}

- 20:22-23 147
 20:22-26 147
 20:23 787⁵⁶
 20:246 787⁵⁶
 20:26 425
 20:27 232
 20:30 623³³
 21 388
 21:1 821⁶⁵
 21:1-4 317
 21:2 419
 21:3 322
 21:3-4 821⁶⁵
 21:7 287, 388, 496, 816³⁰
 21:7-9 495
 21:7-14 495
 21:9 287
 21:10-12 323
 21:10-15 495
 21:11 821⁶⁵
 21:13 714²
 21:13-14 323
 21:14 388, 496, 816³⁰
 21:20 21, 466
 22:4 623²⁹
 22:4-6 310
 22:12-13 389
 22:13 816³⁰
 23:10 704⁸⁷
 23:40 457
 24-25 330
 24:17-21 862¹⁹¹, 864²⁰⁷
 24:19-20 852¹⁰⁹
 25:2 704⁸⁷
 25:18 688¹⁶³
 25:19 688¹⁶³
 25:23 447
 25:25 460
 25:49 647¹²⁸, 835⁴⁹
 26 334
 26:2 437
 26:9 724⁷⁴
 26:22 841²⁶
 27:1-8 235, 236
 27:33 806⁹⁴
 29 168, 793¹⁰⁹
Числ
 3 240
 3:7-8 647¹²⁸
 3:38 752¹⁵⁹
 3:40 625⁵⁴
 3:43 625⁵⁴
 4:23 755¹⁷⁰
 4:30 755¹⁷⁰
 4:35 755¹⁷⁰
 4:39 755¹⁷⁰
 4:43 755¹⁷⁰
 5 209, 233, 332, 337
 5:2 22
 5:6 242, 754-755¹⁶⁹
 5:8 242, 754-755¹⁶⁹
 5:11-31 332, 333, 336
 5:12 714²
 5:12-14 332, 333
 5:13 333, 623²⁷, 624⁴⁶, 821⁷¹
 5:13-14 376
 5:14 821⁷¹
 5:146 333
 5:15 333, 334
 5:15-18 332
 5:16 333
 5:17 334
 5:18 333, 334
 5:19 333, 624⁴⁶, 728³
 5:19-20 209
 5:19-24 332, 334
 5:20 335, 376, 623²⁹, 624⁴⁷, 821⁷¹
 5:21 333
 5:21-22 623²⁴
 5:21-29 623²⁴, 719³³
 5:22 624³⁷
 5:24 333
 5:25-26 334
 5:25-28 333
 5:27 333, 821⁷¹
 5:28 623²⁷
 5:29 209, 728³
 5:29-30 333
 5:31 335
 6 242, 334
 6:2-21 242, 748¹¹⁹
 6:7 821⁶⁵
 7 240
 7:12 757¹⁸⁴
 8 240
 8:24-25 755¹⁷⁰
 9:15 589, 938⁹¹
 11 760²⁰⁸
 11:12 113
 11:15 113, 692¹⁹⁰
 11:16-17 688¹⁵⁹
 12:1 172, 183-185, 299, 720⁴⁴, 746¹⁰¹
 12:1-8 242
 12:2 185
 12:4 746¹⁰¹
 12:5 746¹⁰¹
 12:10 746¹⁰¹
 12:12 863¹⁹⁷
 12:15 746¹⁰¹
 13 243, 244
 14:4 722⁵⁷
 14:24 720⁴⁷
 14:29-34 94
 14:33 94
 15:14 645¹¹³
 18:2-7 240
 18:3-7 647¹²⁸
 18:7 752¹⁵⁹
 18:18 242
 18:24 645¹¹³
 19:9 851⁹²
 19:13 851⁹²
 19:20 851⁹²
 19:21 851⁹²
 20:1 228, 746¹⁰¹
 20:28 60
 22-24 676⁷²
 22:4-20 832²⁶
 23:7-10 896⁵⁷
 23:18-24 896⁵⁷
 24:5-9 896⁵⁷
 24:15-24 896⁵⁷

- 25 94, 107, 321, 415, 676⁷⁴
 25:1 94, 95, 106
 25:2 95
 25:3 95, 96, 671⁴², 676⁷²
 25:5 671⁴²
 25:6-8 96
 25:7-8 96, 676⁷²
 25:10-13 108
 25:11-13 96, 676⁷²
 25:14-18 96
 26:52-56 447
 26:59 172, 746¹⁰¹
 26:63-65 94
 27 847⁷¹
 27:1 230
 27:1-11 230, 447
 27:2 230
 27:3-4 230
 27:4 847⁷¹
 27:7 230
 27:8-11 230, 852¹⁰¹
 27:11 835⁴⁹
 30:4-9 390
 30:4-16 (СП 30:3-15) 242
 30:4-17 (СП 30:3-16) 236
 30:10 390, 751¹⁴¹, 816³⁰
 31:17 624⁴³
 31:23 851⁹²
 33:54 447
 34:13 447
 35:31-32 854¹²⁹, 864²⁰⁷
 35:33-34 791⁸⁷
 36 230
 36:1-13 447
 38 240
- Втор**
 1 760²⁰⁸
 1:1-5 98
 1:4-4:49 98
 1:10 724⁷⁴
 1:45 688¹⁶⁰
 2:28 805⁸⁸
 4:3-4 96
 4:3 671⁴²
- 4:10-14 828¹³⁷
 4:15-16 81, 667⁶
 4:23-24 107
 4:24 320
 4:29 688¹⁶⁰
 4:31 687¹⁵²
 4:32 666⁵
 4:37 828¹³⁷
 4:39 756¹⁸¹
 5 98, 376
 5-11 98
 5:3 809¹¹⁷
 5:9 107, 320
 5:14 242
 5:15 645¹¹³
 5:16 646¹¹⁷
 5:18 329
 5:21 238, 329, 714², 797²⁵
 5:32 195
 6:4 172
 6:7 195
 6:14 320
 6:14-15 107
 7:1 300
 7:1-4 300
 7:1-5 303, 304, 788⁶³
 7:3 301, 816²⁸
 7:3-4 300, 676⁷⁴
 7:4 301
 7:6-8 828¹³⁷
 7:14 437, 841²²
 7:15 315
 7:16 354
 7:25 712¹³⁹
 7:26 712¹³⁹
 8:1 195
 8:5 441, 828¹³⁷
 8:14 195
 10:16 433, 623³¹
 10:17 893⁴⁴
 10:18 462
 10:20 646¹¹⁹
 11:1 195
 11:22 646¹¹⁹
 11:28 195
- 12-25 797²⁵
 12-26 98, 384, 453, 678⁸⁶
 12-27 165
 12:1-31 99
 12:2 102
 12:16 941³
 12:18 242
 12:23 941³
 12:31 677⁸², 712¹³⁹, 859¹⁶⁸
 13:1-14:27 (СП 12:31-14:27) 99
 13:5 (СП 13:4) 646¹¹⁹
 13:6 (СП 13:5) 955⁹²
 13:7 (СП 13:6) 160
 13:7-11 (СП 13:6-10) 232
 13:9 (СП 13:8) 354, 854¹²⁹
 13:15 (СП 13:14) 712¹³⁹
 14:1 176, 309, 441, 685¹³⁵, 790⁸², 828¹³⁷
 14:1-2 828¹³⁷
 14:2 309
 14:3 712¹³⁹
 14:28-29 462
 14:28-16:17 99
 15:11 645¹¹³
 15:12-18 238
 15:15 645¹¹³
 16:10-11 242
 16:11 462
 16:14 462
 16:16 625⁵⁴
 16:18 99
 16:18-18:22 192
 17:1 712¹³⁹
 17:2-7 232
 17:4 712¹³⁹
 17:6 330
 17:6-7 333, 337
 17:7 955⁹²
 17:12 955⁹²
 17:14-20 201
 17:16 193
 17:16-17 193
 17:17 192, 194, 195, 199, 676⁷⁴, 725⁸⁸, 726¹⁰⁴, 850⁸⁸

- 17:176 193
 17:18–20 194
 17:19 194, 195
 17:20 195
 18:9 712¹³⁹
 18:10 677⁸², 859¹⁶⁸
 18:12 712¹³⁹
 19–25 804⁷⁴
 19:1–22:8 99
 19:11 354
 19:13 854¹²⁹
 19:16–19 803⁷³
 19:19 955⁹²
 19:21 354, 852¹⁰⁹, 854¹²⁹
 20–22 874⁵⁸
 20:7 803⁶⁹
 20:13 625⁵⁴
 20:18 712¹³⁹
 21:7 21
 21:10 787⁵⁶
 21:10–14 390, 787⁵⁶, 874⁵⁸
 21:13 624⁴⁴, 728¹
 21:14 238, 390, 816³⁰
 21:15–17 195, 196
 21:18–21 239, 803⁷³
 21:21 955⁹²
 22 330, 334
 22:5 163, 165
 22:5–12 165, 712¹⁴³
 22:6–7 165
 22:8 165
 22:9 165
 22:9–11 802⁶⁶
 22:9–23:19 99
 22:10 165
 22:11–12 165
 22:13 624⁴⁴, 802⁶⁵
 22:13–19 341, 368, 386, 802⁶⁵
 22:13–21 322, 338, 364, 803⁷³
 22:13–29 337, 802⁶⁶
 22:13–23:1 (СП 22:30) 802⁶⁶
 22:14 624⁴⁵, 802⁶⁵, 804⁷⁴
 22:15 802⁶⁵
 22:16 802⁶⁵
 22:17 802⁶⁵
 22:19 339, 386, 802⁶⁵, 816³⁰
 22:20 802⁶⁵
 22:21 330, 338, 339, 802⁶⁵, 872⁴⁸, 955⁹²
 22:22 330, 337, 372, 624⁴⁶, 685¹²⁶, 714², 728¹, 3, 802⁶⁵, 816²⁸
 22:23 624⁴⁶, 802⁶⁵
 22:23–24 804⁷⁴
 22:23–27 337, 338
 22:24 330, 338, 728¹, 802⁶⁵, 68, 955⁹²
 22:25 495, 624⁴⁶, 802⁶⁵
 22:25–26 878⁹¹
 22:25–27 142, 490, 494, 504, 878⁹¹
 22:26 802⁶⁵
 22:27 338, 495, 802⁶⁵
 22:28 341, 624⁴⁶, 802⁶⁵
 22:28–29 196, 339–341, 367, 386, 417, 449, 494, 802⁶⁵
 22:29 341, 463, 624⁴⁶, 802⁶⁶, 816³⁰
 23 98, 857¹⁴⁴
 23:1 (СП 22:30) 232, 281, 417, 418, 802⁶⁶
 23:2 (СП 23:1) 20, 21, 309, 466, 782¹³
 23:2–9 (СП 23:1–8) 802⁶⁶
 23:3 (СП 23:2) 463
 23:4 (СП 23:3) 832²⁶
 23:10–14 (СП 23:9–13) 316
 23:10–15 (СП 23:9–14) 802⁶⁶
 23:11–14 (СП 23:10–13) 313
 23:15 (СП 23:14) 309, 313, 372
 23:17–18 (СП 23:16–17) 98, 941⁶
 23:18 (СП 23:17) 97, 151, 152, 196, 232, 708¹⁰⁴, 712¹³⁹
 23:18–19 (СП 23:17–18) 151, 596, 802⁶⁶
 23:19 (СП 23:18) 146, 151, 287
 23:20 (СП 23:19) 482
 23:20–21 (СП 23:19–20) 385
 23:20–24:7 (СП 23:19–24:7) 99
 23:22–24 (СП 23:21–23) 385
 23:25–26 (СП 23:24–25) 385
 24 98, 382, 954⁹⁰
 24:1 371–375, 380, 383, 396, 613, 728¹, 816³⁰, 819⁵³, 820⁵⁸
 24:1a 371, 379
 24:16 373
 24:1–3 371, 374, 383, 615
 24:1–4 196, 365, 368–371, 375, 377, 379, 381, 384, 385, 389, 392, 394, 395, 397, 399–401, 403–405, 447, 482, 615, 816³¹, 826¹²⁵, 954⁹⁰
 24:2 371
 24:2–3 373
 24:3 371, 375, 380, 383, 403, 829¹⁴⁹
 24:3–4 816³⁰
 24:4 376, 377, 379, 383, 614, 615, 685¹²⁷, 712¹³⁹, 728¹, 821⁶², 823⁹⁷
 24:4a 371, 375, 384
 24:4a–r 375
 24:46 371, 378
 24:4r 378
 24:5 384, 385, 482
 24:6 482
 24:6 385
 24:7 385, 824¹¹⁴, 955⁹²
 24:8–25:4 99
 24:9 746¹⁰¹
 24:17–22 462
 25 445, 447, 453, 458, 460, 461, 847⁷³, 848⁸³, 850⁸⁹, 855¹³⁴
 25:1 449
 25:1–4 850⁹⁰
 25:1–13 804⁷⁵

- 25:5 423, 447, 449, 450, 459, 624⁴⁴, 816²⁸, 846⁶¹
 25:5-6 446
 25:5-9 368
 25:5-10 197, 415, 416, 423, 443, 446, 450, 452, 459, 460, 803⁷³, 836⁶⁶, 848⁸¹, 851^{92, 93}, 852⁹⁶, 854¹³⁰
 25:5-16 99, 797²⁵, 852¹⁰³
 25:5-19 449
 25:6 446, 459
 25:7 446, 459, 846⁶¹
 25:7-10 446
 25:9 447, 459, 846⁶¹
 25:11 20
 25:11-12 237, 455, 853¹¹⁷
 25:12 21, 237, 354, 457, 458
 25:13-15 329, 798²⁶
 25:16 712¹³⁹
 26:12-13 462
 26:12-15 828¹³⁷
 27-28 98
 27:15 712¹³⁹
 27:16 239
 27:19 462
 27:20 417, 418, 427
 27:20-23 624⁴⁶
 27:21 167, 624⁴⁶
 27:22 418, 426
 27:22-23 417
 27:23 418, 421
 28:1-4 437
 28:14 195
 28:15-18 437
 28:20 645¹¹⁴
 28:30 23, 624⁴⁶, 803⁶⁸
 28:30-33a 803⁶⁸
 28:48 651⁷
 28:57 623^{24, 32}
 29:9-12 (СП 29:10-13) 231, 242, 748¹¹⁶
 29:12 (СП 29:13) 748¹¹⁶
 29:17 (СП 29:18) 755¹⁷²
 29:17-19 (СП 29:18-20) 748¹¹⁹, 755¹⁷²
 29:18-19 (СП 29:19-20) 755¹⁷²
 29:27 (СП 29:28) 720⁴⁷
 30:6 433
 30:15-20 98
 31:9 98
 31:10-12 806¹⁰⁰
 31:10-13 98
 31:12 232, 242
 31:16 96, 106
 31:24-26 98
 32 98
 32:5-6 176
 32:6 111, 685¹³⁴, 828¹³⁷
 32:13 114
 32:16 712¹³⁹
 32:18 111, 114, 685¹³⁴
 32:25 437, 841²⁶
 32:38 896⁵⁷
 32:43 880¹¹⁷
 33 719³¹
 33:3 108
 33:7 635^{51, 53}
 33:8-10 241, 828¹³⁷
 33:9 434
 33:26 635⁵¹
 33:29 635⁵¹
 34 248
 34:5 248, 759²⁰², 761²¹⁵
 34:4 755¹⁷¹, 758¹⁹³, 759²⁰²
 34:17-24 250
 34:22 897⁵⁷
 34:24 897⁵⁷
 35 248, 266
 35:2-31 896⁵⁷
 35:7 249, 897⁵⁷
 35:24 250
 35:24-27 250
 35:27 875⁶⁷
 36:10 897⁵⁷
 36:11 897⁵⁷
 36:12 761²¹²
 36:13 897⁵⁷
 36:31-32 671⁴²
 36:25 672⁴⁴
 36:28 672⁴⁴
 36:30 672⁴⁴
Суд
 1:6-7 854¹²⁴
 1:12-15 246
 1:14 247
 1:15 246, 247
 2:11 671⁴²
 2:13 671^{42, 43}
 2:17 101
 3:5-6 300
 3:7 671⁴², 672⁴⁴
 3:12-30 832²⁶
 3:24 623³²
 3:29 761²¹²
 4 248
 4-5 248, 759²⁰², 761²¹⁵
 4:4 755¹⁷¹, 758¹⁹³, 759²⁰²
 4:17-24 250
 4:22 897⁵⁷
 4:24 897⁵⁷
 5 248, 266
 5:2-31 896⁵⁷
 5:7 249, 897⁵⁷
 5:24 250
 5:24-27 250
 5:27 875⁶⁷
 6:10 897⁵⁷
 6:11 897⁵⁷
 6:12 761²¹²
 6:13 897⁵⁷
 6:31-32 671⁴²
 6:25 672⁴⁴
 6:28 672⁴⁴
 6:30 672⁴⁴
Нав
 1:14 434
 2 243, 244, 288
 2:1 288, 784³³
 2:3-4 784³³
 2:9 245
 2:9-11 756¹⁸¹
 2:9-13 244
 2:12 245
 2:15 288
 2:18 245, 288
 2:19 245
 3 433
 5:13-15 649¹⁵³
 6 244, 288
 6:17 288
 6:25 288

7:16 265, 758¹⁹³
 7:20 265, 758¹⁹³
 8:23 273, 661⁵²
 8:24–28 198
 8:27 680⁹⁶
 8:30 197, 484, 623²⁴, 719³³
 8:30–31 719²⁶
 8:33 671⁴², 680⁹⁶
 9 250
 9:2 647¹²⁸
 9:2–3 637⁶⁸
 9:4 671⁴²
 9:53 250
 9:54 250
 10:3–4 198
 10:6 671⁴², 43
 10:10 671⁴²
 10:11–12 688¹⁶⁰
 10:13 645¹¹⁴
 11–12 464
 11:1 270, 289, 464, 761²¹²
 11:1–2 845⁵³
 11:2 289, 464, 720⁴⁷
 11:3 464
 11:4–33 832²⁶
 11:7 289, 464
 11:9 289
 11:34 795⁹
 11:34–40 270
 11:37 324
 11:39 322, 624⁴³, 830⁴
 12:8–9 198
 12:13 198
 13 250, 251, 437
 13:2–3 841²²
 13:22 251
 13:23 251
 14–16 300
 14:1–3 676⁷⁴
 14:3 289, 512, 841¹⁹
 14:10 363
 14:12 363
 14:16 676⁷⁴
 14:18 268, 271, 513
 14:20 399

14:20–15:2 392, 399, 816³¹
 15:2 399
 15:4–5 265, 758¹⁹³
 15:18 841¹⁹
 16:1 624⁴⁴
 16:1–3 289, 512
 16:4–20 787⁵⁷
 16:19 21
 18 243
 18:2 761²¹²
 19 497
 19–21 155, 198, 513
 19:1 155, 773²⁹⁴
 19:1–2 513
 19:2 881¹²²
 19:3 498, 870⁴³
 19:18 773²⁹⁴
 19:22 153, 154, 513, 549,
 624⁴³
 19:23 804⁸¹
 19:23–24 154, 513, 872⁴⁸
 19:23–25 153
 19:24 153, 497, 805⁸⁵, 870³⁹
 19:25 154, 624⁴³, 830³,
 874⁵⁹
 19:256 497
 19:25–28 513
 19:27 498
 19:28 498
 19:30 155, 499
 20:5 805⁸⁵
 20:6 499, 709¹¹⁶, 872⁴⁸
 20:10 872⁴⁸
 20:26 804⁸¹
 20:44 761²¹²
 20:46 761²¹²
 21 271
 21:7 934⁶³
 21:11 624⁴³
 21:11–12 144
 21:12 322
 21:16–24 768²⁶¹
 21:21 513
 21:23 816²⁸
 21:25 155, 198

Руфь

1:4 788⁶⁴, 816²⁸
 1:8 260
 1:10 157
 1:15 816²⁸, 846⁶¹
 1:16 157, 302
 2:12 260
 2:13 870⁴³
 2:20 460
 3 811¹³¹, 855¹³⁴
 3:1–4 623³²
 3:6–9 923¹⁹⁹
 3:7–9 623³²
 3:9 260, 363
 3:10 460, 855¹³⁴
 3:11 259, 260, 855¹³⁴
 3:11–13 855¹³⁴
 3:13 460
 4 847⁷³, 848⁸³, 854¹³⁰
 4:1–2 459
 4:5 459
 4:6 850⁸⁹
 4:7 459
 4:10 459
 4:11 459
 4:11–12 225, 260
 4:12 460
 4:13 260, 459, 811¹³¹
 4:15 260
 4:16–17 845⁵³
 4:18–22 260, 757¹⁸⁴

1 Цар

1 252
 1–2 198, 251, 252, 437, 762²²³
 1:1–20 687¹⁵²
 1:6 191, 198, 724⁸⁷
 1:6–7 724⁸⁷
 1:10 724⁸⁷
 1:11 242, 724⁸⁷
 1:13 870⁴³
 1:15 724⁸⁷
 1:19 830^{1, 3}
 1:25 754^{165, 168}
 1:27 434

- 2:1-6 242
 2:1-10 252, 896⁵⁷
 2:5 841²²
 2:10 688¹⁵⁹
 2:20 434
 2:22 242, 514, 624⁴⁶, 762²²³
 2:30 688¹⁶¹
 4:4 589
 4:19-22 762²²³
 6:2 589
 7:3-4 671⁴³
 7:4 671⁴²
 8 272
 8:11-18 272
 8:15 858¹⁶³
 8:20 500
 9:11-13 762²²³
 10:1 160, 688¹⁵⁹
 10:12 249
 11:1-11 832²⁶
 11:7 498, 935⁷⁶
 12:10 671^{42, 43}
 13:14 199
 14:6 841¹⁹
 14:50 198, 200, 726⁹⁹
 15 499
 15:27 874⁵⁹
 15:33 841^{25, 26}
 16 505
 17 199
 17:26 841¹⁹
 17:35 874⁵⁹
 17:36 841¹⁹
 17:46 199
 17:50-54 199
 18-20 813⁵
 18:1 158-160
 18:3 158, 160, 161
 18:6-7 762²²³
 18:16 160
 18:17-29 710¹²⁵, 762²²³
 18:19 500
 18:21 816²⁸
 18:22 816²⁸
 18:23 816²⁸
 18:25 238, 623³¹, 813⁹, 841¹⁹
 18:26 816²⁸
 18:27 623³¹, 816²⁸, 841¹⁹
 19:1 159
 19:11-17 762²²³
 19:12-20:42 199
 19:24 651⁵
 20:1-21:15 199
 20:17 159, 160
 20:41 159
 20:42 159
 21:4-7 312
 21:5-6 (СП 21:4-5) 316
 21:6 (СП 21:5) 21
 22:21-23:1 199
 23:2-4 199
 23:14 199
 24-28 242
 24:4 623³²
 24:22 934⁶³
 25 253, 762²²³, 837⁷²
 25:3 253
 25:21-22 199
 25:29 457
 25:33 253
 25:39-43 199, 710¹²⁵
 25:43-44 762²²³
 25:44 392, 399, 400, 816³¹
 26:12 936⁷⁸
 27:3 762²²³, 837⁷²
 28 762²²³
 28:10 934⁶³
 29:5 762²²³
 30:1-5 199
 30:5 762²²³, 837⁷²
 30:6-8 199
 30:16-25 199
 30:18 762²²³, 837⁷²
 31:4 841¹⁹
 31:10 671⁴³
 1:26 159
 2 505
 2:2-3 837⁷²
 2:8-3:1 199
 2:16 874⁵⁹
 3:2 689¹⁷²
 3:2-5 710¹²⁵, 726⁹⁹
 3:2-7 762²²³
 3:2-16 199
 3:3 301
 3:7 198, 200, 624⁴⁴, 762²²³
 3:12 624⁴⁴
 3:12-16 762²²³
 3:13-16 400, 710¹²⁵
 3:14 623³¹, 841¹⁹
 3:15 400
 3:22-37 199
 3:24 624⁴⁴
 3:29 22, 307
 4:4 762²²³
 4:12 854¹²⁴
 5:1 637⁶⁸, 647¹²⁸
 5:2 500
 5:6-9 876⁷⁷
 5:9 500
 5:13 198, 719²⁶, 726⁹⁹, 762²²³
 5:13-16 710¹²⁵
 5:17 199
 6:20-23 201, 438
 7:6 722⁵⁷
 7:12 624³⁶
 7:12-14 685¹³⁴
 7:14 111, 441
 8:2 832²⁶
 9 159
 10:1-19 832²⁶
 10:4 21
 10:4-5 458, 854¹²⁵
 11 497, 499, 506, 508, 710¹²⁵
 11-12 762²²³
 11:1-2 500
 11:2 500, 501, 876⁷⁸, 906¹⁰⁷
 11:3 501, 502, 766²⁴⁹
 11:4 501, 503, 504, 624^{46, 49}, 878^{90, 91}
2 Цар
 2 Цар — 4 Цар 11 897⁵⁹
 1 266
 1:20 841¹⁹

- 11:46 504
 11:6 505
 11:7 503
 11:8-10 500
 11:8-14 501
 11:11 312, 316, 624⁴⁶, 869³⁵
 11:13 500
 11:14-15 819⁵⁵
 11:21 250
 11:26 506, 728¹
 11:26-27 505
 11:27 505, 506
 12 200
 12:1-14 199
 12:1-15 506
 12:3 201
 12:6 510
 12:7-8 200
 12:8 879⁹⁷
 12:9 725⁹¹
 12:10 20
 12:11 200, 201, 624⁴⁶, 719²⁸,
 725^{91, 96}
 12:116 502
 12:13 511
 12:13-14 506
 12:14 511, 807¹⁰⁴
 12:24 507, 624⁴⁶
 12:24-25 507
 12:25 935⁷⁵
 13 322, 425, 491, 497, 504,
 508, 762²²³, 870³⁶
 13:1 689¹⁷²
 13:5 879¹⁰¹
 13:5-6 425
 13:7-8 425
 13:8 508
 13:11 491, 508, 624⁴⁶, 874⁵⁹
 13:11-12 425
 13:12 425, 426, 508, 805^{81, 85},
 870³⁹, 872⁴⁸
 13:13 508
 13:136 425
 13:14 142, 491, 509, 624⁴⁶,
 805⁸⁵, 870³⁹, 878⁹⁰
 13:15-18 509
 13:17 509
 13:19 509
 13:20 426, 509, 510
 13:22 870³⁹
 13:22-32 805⁸⁵
 13:23-34 510
 13:32 870³⁹
 14:1-20 762²²³
 14:2 253
 14:3 764²³⁶
 14:19 764^{236, 27}
 14:27 510
 14:33 160
 15-16 427
 15:5 160
 15:12 502
 15:16 201, 427, 762²²³
 15:30 201
 16:11 624³⁶
 16:20-22 271
 16:21 427, 624⁴⁴
 16:21-22 201, 762²²³
 16:22 427, 624⁴⁴, 719²⁸
 17:8 842²⁷
 17:17-20 762²²³
 17:25 837⁷²
 18 880¹¹²
 18:9 194
 18:18 848⁷⁴
 19:8 (СП 19:7) 870⁴³, 934⁶³
 19:13 (СП 19:12) 637⁶⁸
 19:13-14 (СП 19:12-13)
 647¹²⁸
 19:40 (СП 19:39) 160
 20:1-22 762²²³
 20:3 201, 646¹¹⁹, 762²²³
 20:9 160
 20:14-22 253
 20:19 254
 21:8 200
 21:8-14 762²²³
 23:3 661⁵¹, 779³³⁰
 23:13 502
 23:34 502
 23:39 502
3 Цар
 1 251, 507
 1:1-4 201
 1:2 879⁹⁷
 1:4 830³
 1:11 726¹⁰⁰
 1:11-31 507
 1:15-16 726¹⁰⁰
 1:28 726¹⁰⁰
 1:30 934⁶³
 1:31 726¹⁰⁰
 1:33 194
 1:38 194
 1:44 194
 2 880¹¹²
 2:8 934⁶³
 2:13-22 507
 2:13-25 254
 2:23 934⁶³
 2:23-25 507
 2:42 934⁶³
 3 914¹⁴⁶
 3:1 198, 534, 536-538, 816²⁸,
 915¹⁵³
 3:1-3 676⁷⁴
 3:3 538, 688¹⁶¹, 726¹⁰⁴
 3:4-15 688¹⁵⁹
 3:13 688¹⁶²
 3:16-28 254, 687¹⁵², 881¹²³
 3:18 289
 5:1 (СП 4:21) 273
 5:6 (СП 4:26) 194
 5:12 (СП 4:32) 534
 5:13 (СП 4:33) 534
 6 289
 6:38 538
 7:1 538
 7:7 537
 7:8 198, 536, 537
 8:19 21, 863¹⁹⁷
 9-10 272
 9:10 538
 9:16 536, 899⁶⁷

- 9:24 536-538
 9:26-28 535
 10:1-13 254
 10:9 688¹⁵⁹
 10:14-23 535
 10:14-25 194
 10:26-29 194
 10:28 534
 11:1 194, 271, 301, 302,
 624⁴⁸, 915¹³³
 11:1-2 536, 538
 11:1-4 205, 539
 11:1-7 198, 725⁸⁸
 11:1-8 537, 539, 676⁷⁴
 11:1-13 194
 11:3 719²⁶
 11:4 301
 11:5 671⁴³
 11:20 845⁵³
 11:33 671⁴³
 11:42-43 901⁷¹
 12:8 901⁷¹
 12:24a 901⁷¹
 12:26-33 725⁹⁰
 14:8 725⁹⁰
 14:9 725⁹⁰
 14:21 766²⁴⁹, 901⁷¹
 14:23 102
 14:23-24 102
 14:24 152
 15:1 902⁷¹
 15:2 766²⁴⁹, 902⁷¹
 15:3 725⁹⁰
 15:5 725⁹⁰, 726¹⁰⁴
 15:10 766²⁴⁹
 15:12 152
 15:12-13 680¹⁰¹
 15:13 672⁴⁴
 16:13 301
 16:31 676⁷⁴, 766²⁴⁹
 16:31-33 194, 671⁴²
 17-18 104
 18 124, 680¹⁰¹
 18:18 671⁴²
 18:18-19 672⁴⁴
 18:28 790⁸²
 19:14 680¹⁰⁰
 19:18 680⁹⁶
 20:3-7 198
 22:26 689¹⁷²
 22:38 288, 881¹²³
 22:42 766²⁴⁹
 22:47 (СП 22:46) 152, 680¹⁰¹
 22:53 671⁴²
4 Цар
 2:12 249
 2:19 863¹⁹⁹
 2:19-21 841²⁶
 2:21 863¹⁹⁹
 3 832²⁶
 3:2-3 726¹⁰⁴
 4 437
 4:8-37 254
 8:1-6 254
 8:13 514
 8:26 301
 9:7 880¹¹⁷
 9:30 680¹⁰¹
 9:32 858¹⁶², 881¹²³
 9:32-33 466
 10:18-27 680¹⁰¹
 10:18-28 671⁴²
 10:21 324
 10:29 726¹⁰⁴
 11 255, 301
 11:1 766²⁴⁹
 11:13-16 766²⁴⁹
 11:17-18 680¹⁰¹
 11:18 671⁴²
 12:1-4 (СП 11:21-12:3) 201
 12:2 (СП 12:1) 766²⁴⁹
 12:42 726¹⁰⁴
 14:2 766²⁴⁹
 14:3-4 726¹⁰⁴
 15:2 766²⁴⁹
 15:4 726¹⁰⁴
 15:33 766²⁴⁹
 15:35 726¹⁰⁴
 16:3 677⁸², 859¹⁶⁸
 16:4 102
 16:17 854¹²⁴
 17 102
 17:2 726¹⁰⁴
 17:10 102
 17:11 102
 17:17 677⁸², 859¹⁶⁸
 17:31 677⁸², 859¹⁶⁸
 18:1 935⁷⁵
 18:2 766²⁴⁹
 18:4 680¹⁰¹
 18:6 646¹¹⁹
 18:16 854¹²⁴
 18:27 623³², 858¹⁶²
 19:23 773²⁹³
 19:24 457
 20:18 624³⁶, 781¹⁰
 21:3 671⁴²
 21:6 478, 677⁸², 859¹⁶⁸
 21:7 672⁴⁴
 21:16 478
 21:19 766²⁴⁹
 22:2 766²⁴⁹
 22:13 255
 22:14 255, 755¹⁷¹
 23:4 672⁴⁴
 23:4-5 680¹⁰¹
 23:7 152, 680¹⁰¹
 23:10 467, 677⁸², 859¹⁶⁸
 23:11 280, 858¹⁶³, 881¹²³
 23:13 671⁴³
 23:24 680¹⁰¹
 23:31 766²⁴⁹
 23:34 637⁷⁰
 24:7-17 251
 24:8 766²⁴⁹
 24:12 858¹⁶³
 24:13 854¹²⁴
 24:15 198, 858¹⁶³
 24:17 637⁷⁰
 25:11 689¹⁷²
 25:19 858¹⁶³
1 Пар
 1 Пар 11 - 2 Пар 9 897⁵⁹

1:32 179, 719²⁸
 1:32-33 299
 2:3 299
 2:11-12 757¹⁸⁴
 2:16-17 837⁷²
 2:25-28 198
 2:34-35 299, 845⁵³
 2:46-48 198
 3:1 689¹⁷², 837⁷²
 3:1-9 198
 3:2 301
 3:14 689¹⁷²
 3:16 935⁷⁵
 3:19 274
 4:5 198
 4:20 689¹⁷²
 5:1 329, 415
 5:29 (СП 6:3) 229
 7:3-4 198
 7:14 299
 10:4 841¹⁹
 11:1 647¹²⁸
 12:31 (СП 12:30) 774²⁹⁹
 14:3 198
 17:13 111, 685¹³⁴
 22:10 111, 685¹³⁴
 27:33 502
 28:1 858¹⁶³
 28:2 858¹⁶²
 28:6 111, 685¹³⁴
 29:10 685¹³⁴
 29:12 688¹⁶²

2 Пар

1:12 688¹⁶²
 2:21 624⁴⁴
 6:9 21
 7:23 624⁴⁴
 8-9 272
 8:11 538
 9:1 254
 10:14 21
 11:18-21 198
 11:21 719²⁶, 902⁷¹
 11:31 788⁶⁴

13:21 788⁶⁴
 13:4 198
 13:21 198
 15:2 688¹⁶⁰
 15:16 680¹⁰¹
 17:5 688¹⁶²
 18:1 676⁷⁴, 816²⁸
 18:8 858¹⁶³
 21:14-17 198
 22 255
 22:3 254
 24:1-2 726¹⁰²
 24:1-3 202
 24:2-3 202
 24:3 198, 203, 788⁶⁴
 24:4 726¹⁰²
 24:4-14 726¹⁰²
 25:2 726¹⁰⁴
 25:14 726¹⁰⁴
 26:19-21 781¹⁰
 27:2 726¹⁰⁴
 28:24 854¹²⁴
 30:22 870⁴³
 31:1 680¹⁰¹
 31:22 755¹⁷¹
 32:6 870⁴³
 33:6 677⁸², 859¹⁶⁸
 33:10-17 478
 33:20-25 689¹⁷²
 34:3-7 680¹⁰¹
 34:25 645¹¹⁴
 34:33 680¹⁰¹
 36:13 934⁶³
 36:15-16 124

Езд

2:55 274
 2:61 274, 788⁶⁴, 845⁵³
 2:65 274, 755¹⁷¹
 7:6 304
 7:12 893⁴⁴
 8:10 МТ 274
 9-10 400, 401
 9:16-2 303
 9:1-10:44 676⁷⁴

9:2 297, 788⁶⁴, 816²⁸
 9:3 304
 9:6-15 304
 9:10-14 789⁶⁶
 9:11-12 304
 9:12 788⁶⁴
 9:14 304, 816²⁸
 10 787⁶⁰
 10:2 788⁶⁴, 816²⁸
 10:3 304, 816³⁰
 10:5 304
 10:10 788⁶⁴, 816²⁸
 10:10-12 304
 10:11 305, 816³⁰
 10:14 788⁶⁴, 816²⁸
 10:17 816²⁸
 10:17-18 788⁶⁴
 10:18 816²⁸
 10:19 304, 816³⁰
 10:44 788⁶⁴, 845⁵³
 12:10 816²⁸
 12:44 816²⁸

Неем

1:11 782¹¹
 3:12 274
 5:14 782¹¹
 6:14 274
 7:57 274
 7:59 689¹⁷²
 7:63 274, 845⁵³
 7:67 274, 755¹⁷¹
 8:2-4 274
 9:2 400
 9:6 667¹⁰
 9:17 687¹⁵²
 9:18 675⁵⁸
 13:3 400
 13:23 305, 816²⁸
 13:23-30 676⁷⁴
 13:24 788⁶⁴
 13:25 788⁶⁴, 816²⁸, 934⁶³
 13:25-27 306
 13:26 688¹⁶¹
 13:27 788⁶⁴, 816²⁸

13:28 306
13:30 306, 400

Есф

1:10 858¹⁶²
1:12 858¹⁶²
1:12-18 811¹³¹
1:15 858¹⁶²
1:17 728¹
1:17-22 274
1:20 728¹
2 203, 274, 323
2:3 858¹⁶²
2:6 441
2:14-15 858¹⁶²
2:15 441
2:21 782¹¹, 858¹⁶²
4:14 261, 787⁶¹
6:2 858¹⁶²
6:14 858¹⁶²
7:9 858¹⁶²
9:16-32 262
9:32 262

Иов

1:21 863¹⁹⁷
2:5 637⁶⁸
2:10 262
3:3 476
3:7 438, 841²⁴
3:11 863^{197, 198}
3:16 438, 863¹⁹⁶
10 474
10:8-12 473
10:9 667^{10, 11}
10:18-19 687¹⁵²
11:7 268
15:30 937⁸⁶
15:34 438, 841²⁴
21:10 863¹⁹⁹
22:6 651⁵
24:1-4 462
24:6 651⁵
24:7 651⁵
24:10 651⁵

24:15 350
24:21 438, 841²²
30:3 438, 841²⁴
31 350
31:1 323, 351, 502, 810²²
31:1-4 350
31:9-10 351
31:9-12 350, 810²²
31:10 866⁵
31:11 351
31:12 351
31:13-15 687¹⁵²
31:15 473, 667¹⁰
35:12 688¹⁶⁰
36:13-14 153
38:28-29 116
41:11 758¹⁹³
42:13-14 263
42:15 263

Пс

2 441, 842³⁰
2:6-7 686¹³⁷, 689¹⁷⁴
2:7 441, 688¹⁵⁹
8:6 (СП 8:7) 651⁶, 667^{10, 11}
3:1 896⁵⁷
4:1 896⁵⁷
5:1 896⁵⁷
10:14 (СП 9:35) 434
10:18 (СП 9:39) 434
15:1-2 (СП 14:1-2) 350
16:8 (СП 15:8) 812¹³⁸
17:14 (СП 16:14) 434
19:10 (СП 18:10) 688¹⁶⁴
20:3 (СП 19:3) 635⁵¹
22:3 (СП 21:3) 688¹⁶⁰
22:9-10 (СП 21:9-10) 687¹⁵²
22:10-11 (СП 21:10-11) 116
23 (СП 22) 531
24 (СП 23) 350
24:3-4 (СП 23:3-4) 350
28:1 (СП 27:1) 688¹⁶⁰
33:6 (СП 32:6) 667¹¹
33:9 (СП 32:9) 667¹¹
33:11 (СП 32:11) 788⁶³

33:17 (СП 32:17) 194
33:20 (СП 32:20) 635^{51, 53}
35:12 (СП 34:12) 842²⁷
35:14 (СП 34:14) 264
36:7 (СП 35:7) 935^{76, 77}
45 (СП 44) 277, 324, 363,
364, 483, 485, 866⁶,
922¹⁹⁴
45:1 (СП 44:1) 484
45:3 (СП 44:3) 483
45:4 (СП 44:4) 484
45:5 (СП 44:5) 484
45:6 (СП 44:6) 484
45:7 (СП 44:7) 484
45:8 (СП 44:8) 484
45:9 (СП 44:9) 484
45:10 (СП 44:10) 484
45:10-16 (СП 44:10-16) 264
45:11 (СП 44:11) 899⁶⁷
45:12 (СП 44:12) 277, 483
45:14 (СП 44:14) 277, 483,
537
45:14-16 (СП 44:14-16)
922¹⁹⁴
45:15-16 (СП 44:15-16) 324
46 (СП 45) 263
46:1 (СП 45:1) 773²⁹³
46:2 (СП 45:2) 264
46:10 (СП 45:10) 854¹²⁴
48:7 (СП 47:7) 264
50:5 475
50:18 (СП 49:18) 350
51 (СП 50) 346, 350, 355
51:2 (СП 50:2) 624⁴⁴
51:7-8 (СП 50:5-6) 475
51:8 (СП 50:8) 350, 865²¹⁵
51:12 (СП 50:12) 350, 812¹³⁸
51:13 (СП 50:13) 812¹³⁸
51:16 (СП 50:16) 478
55:14 (СП 54:14) 830⁶
58:4 (СП 57:4) 475
58:9 (СП 57:9) 438, 863¹⁹⁶
68:5-7 (СП 67:5-7) 685¹³⁴
68:6 (СП 67:6) 112, 264, 434
68:12 (СП 67:12) 264

- 68:26 (СП 67:26) 263
 70:6 (СП 69:6) 635⁵¹
 71:6 (СП 70:6) 116
 72 (СП 71) 537
 72:4 (СП 71:4) 434
 73:15 (СП 72:15) 176
 78:51 (СП 77:51) 21
 78:63 (СП 77:63) 264, 324, 363
 78:64 (СП 77:64) 264
 79:10 (СП 78:10) 880¹¹⁷
 80:1 (СП 70:1) 589
 80:11 (СП 79:11) 935^{76, 77}
 86:16 (СП 85:16) 687¹⁵²
 89:20 (СП 88:20) 635⁵¹
 89:27 (СП 88:27) 111, 685¹³⁴
 89:48 (СП 88:48) 667¹⁰
 94:6-7 (СП 93:6-7) 264
 95-97 (СП 94-96) 531
 95:6 (СП 94:6) 667¹⁰
 99:1 (СП 98:1) 589
 102:6 (СП 101:6) 637⁵⁸
 103:8 (СП 102:8) 687¹⁵²
 103:11-14 (СП 102:11-14) 685¹³⁴
 103:13 (СП 102:13) 112, 687¹⁵²
 104 (СП 103) 59, 651⁶
 104:1-2 (СП 103:1-2) 651⁶
 104:24 (СП 103:23) 667¹⁰
 104:30 (СП 103:30) 667¹⁰
 105:36 (СП 104:36) 21
 106:28 (СП 105:28) 671⁴²
 106:28-31 (СП 105:28-31) 677⁸⁰
 106:31 (СП 105:31) 684¹²¹
 106:37 (СП 105:37) 677⁸², 859¹⁶⁸
 106:37-38 (СП 105:37-38) 264
 111:4 (СП 110:4) 687¹⁵²
 112:4 (СП 111:4) 687¹⁵²
 112:7-8 (СП 111:7-8) 244
 113:9 (СП 112:9) 264, 438, 841²²
 115:9 (СП 113:17) 635⁵¹
 115:10 (СП 113:18) 635⁵¹
 115:11 (СП 113:19) 635⁵¹
 117:2 (СП 116:2) 935⁷⁵
 118:5 (СП 117:5) 935^{75, 76}
 119:1-2 (СП 118:1-2) 688¹⁶⁴
 119:9 (СП 118:9) 812¹³⁸
 119:11 (СП 118:11) 812¹³⁸
 119:73 (СП 118:73) 667¹⁰
 121:1 (СП 120:1) 635⁵¹
 121:2 (СП 120:2) 635⁵¹
 123:2 (СП 122:2) 116, 264
 124:8 (СП 123:8) 635⁵¹
 127:3 264
 127:3-5 (СП 126:3-5) 434
 127:6 (СП 126:5) 465
 128 (СП 127) 264
 128:3 (СП 127:3) 264
 129:4 (СП 128:4) 854¹²⁴
 131:2 (СП 130:2) 116
 139 (СП 138) 474, 476
 139:1 (СП 138:1) 476
 139:2-6 (СП 138:2-6) 476
 139:7 (СП 138:7) 812¹³⁸
 139:7-12 (СП 138:7-12) 476
 139:13 (СП 138:13) 475
 139:13-16 (СП 138:13-16) 474, 476, 687¹⁵²
 139:15-16 (СП 138:15-16) 667¹⁰
 143:10 (СП 142:10) 812¹³⁸
 144:12 (СП 143:12) 264
 145:8 (СП 144:8) 687¹⁵²
 146:5 (СП 145:5) 635⁵¹
 146:9 (СП 145:9) 264, 434, 462
 148:12 324
 148:12-13 263
 1:20 117
 1:20-21 515
 1:20-33 118
 1:23 812¹³⁸
 1:28 116
 1:33 116
 2:1-5 357
 2:1-6 812¹³⁸
 2:1-13 812¹³⁸
 2:2 515
 2:6 357
 2:16 290, 302, 352, 357, 787⁵⁹, 812¹³⁸
 2:17 321, 351, 359, 830⁶
 2:18-19 353, 812¹³⁸
 3:5-6 812¹³⁸
 3:8 576, 924²⁰⁵
 3:11-12 685¹³⁴
 3:12 112
 3:17 516
 4:1 279
 4:6 516
 4:6-8 890³¹
 4:8 516
 4:22-23 514
 4:23 812¹³⁸
 4:26 812¹³⁸
 5 518
 5:3 352, 535
 5:3-4 812¹³⁸
 5:4 353
 5:5 353
 5:8 812¹³⁸
 5:9 353
 5:10 787⁵⁹
 5:10-11 353
 5:11 353
 5:15 204, 321
 5:15-18 321, 351
 5:15-19 812¹³⁸
 5:15-20 325, 486, 890³¹
 5:15-23 485, 516-518
 5:16-17 321
 5:17 321
 5:17a 321

Притч

- 1-9 118, 265, 302, 321, 410, 515, 691¹⁸⁶, 781⁵, 787⁵⁹, 882¹²⁷, 883¹³¹, 890³¹
 1:6 514
 1:8 265, 279
 1:9 265

- 5:176 321
 5:18 172, 204, 321, 518
 5:18a 486
 5:186 486
 5:18-19 435, 438, 485, 518
 5:19 277, 410, 486, 516-518, 535, 573, 624⁴²
 5:19-20 353
 5:20 516, 787⁵⁹
 5:20-22 812¹³⁸
 5:21 354, 357
 5:23 516
 5:23a 517
 6:16-18 352
 6:20 265
 6:20-24 812¹³⁸
 6:24 357, 787⁵⁹
 6:25 352, 354
 6:26 290, 353
 6:27-29 353
 6:32 354
 6:33 353
 6:35 355
 7 516-518
 7:2-3 812¹³⁸
 7:4 890³¹
 7:4-5 357, 363
 7:5 787⁵⁹
 7:6 116
 7:8 518
 7:9 890³¹
 7:10 290, 352
 7:11 352, 518
 7:11-12 515
 7:12 352
 7:13 352, 710¹²⁷
 7:13-14 290, 352
 7:14 785³⁹
 7:15 352, 516, 518
 7:15-20 515
 7:16-17 516
 7:17 484, 535
 7:18 515, 516, 882¹³⁰, 922¹⁹⁶
 7:19 290
 7:19-20 352, 518
 7:20 290
 7:21 352
 7:21-23 352
 7:22 518
 7:22-23 354
 7:22-27 518
 7:23 518
 7:25 354
 7:26 518
 7:26-27 354, 516
 8 117, 118, 120, 689¹⁷⁵, 690¹⁷⁷
 8:6-10 116
 8:12 117
 8:12-36 116
 8:15-16 116
 8:17 116
 8:18-21 116
 8:19 116
 8:22-24 689¹⁷⁴
 8:22-31 81, 117
 8:26 689¹⁷²
 8:27 689¹⁷²
 8:29 689¹⁷²
 8:30 117, 118, 689¹⁷²
 8:31 118
 8:32 116
 8:34 116, 812¹³⁸
 8:35 518
 8:35-36 116
 9:1 116, 117
 9:4 515, 516
 9:5 515
 9:13 352, 690¹⁷⁷
 9:16 516
 9:17 353, 515, 516
 10:27 687¹⁵⁸
 11:16 487, 690¹⁷⁷
 11:22 487
 12:4 265, 279, 280, 690¹⁷⁷, 714³, 728¹
 14:1 280
 14:12 514
 14:27 687¹⁵⁸
 14:31 462, 667¹⁰
 15:25 462
 16:25 514
 16:28 830⁶
 17:2 661⁵¹
 17:5 667¹⁰
 17:9 830⁶
 17:12 121:1 (СП 120:1)
 18:22 280, 714³
 19:13 714³
 19:21 265, 788⁶³
 20:20 265
 21:9 280
 21:19 280
 22:2 667¹⁰
 22:11 354, 812¹³⁸
 23:7 812¹³⁸
 23:22 265, 279
 23:25 265, 279
 23:27 290
 23:27-28 353
 25:24 280
 29:3 290, 353
 29:18 688¹⁶⁴
 30:3-5 116
 30:4 689¹⁷⁴
 30:16 435
 30:17 265
 30:18-19 486, 582, 776³¹⁵
 30:19 81
 30:20 352
 31 249, 265, 266, 277, 775³⁰¹, 866¹⁹
 31:3 727¹⁰⁷
 31:10 265, 758¹⁹³
 31:10-11 253
 31:10-31 266, 325, 714³
 31:11 410, 518, 728¹
 31:11-12 265
 31:12-13 265
 31:13 265
 31:13-14 265
 31:15 265, 518
 31:156 265
 31:15-29 775³⁰⁰
 31:16 265
 31:17 265

- 31:18 265
 31:20 265
 31:21-22 265
 31:23 518, 728¹
 31:24 265
 31:24-25 265
 31:25 265
 31:26 265, 765²⁴³
 31:27-28 518
 31:28 265, 728¹
 31:28-29 266
 31:29 410
 31:30 266, 277, 487, 775³⁰⁰
 31:31 266
- Еккл**
 1:2 893⁴⁴
 2:1 204
 2:8 204
 3:5 487
 3:8 487
 3:11 268, 487, 529, 667¹⁰
 4:11 711¹³¹
 5:14 863¹⁹⁶
 6:3 863¹⁹⁶
 7:26 267
 7:26-28 205, 267
 7:27 711¹³¹
 7:27-29 711¹³¹, 776³¹⁵
 7:28 267-269
 7:29 268, 269
 9:8 711¹³¹
 9:9 267, 269, 487
 10:13 711¹³¹
 12:1 667¹⁰
 12:8 711¹³¹, 893⁴⁴
- Песн**
 1:1 (СП 1:2) 531, 534, 554, 571, 890³¹
 1:1-14 (СП 1:1-13) 924²¹¹
 1:2 (СП 1:1) 561, 564, 571, 573, 710¹²⁷, 891³², 902⁸³, 910¹³⁰, 918¹⁷⁸, 921¹⁹³, 922¹⁹⁶
 1:2-4a (СП 1:1-3a) 543
 1:2-4 (СП 1:1-3) 924²¹¹
 1:2-8 (СП 1:1-7) 563
 1:2 (СП 1:1)-2:7 532, 560
 1:2 (СП 1:1) -2:17 896⁵³
 1:2 (СП 1:1)-3:5 559, 560, 562
 1:2 (СП 1:1) - 3:6 884³
 1:2 (СП 1:1) - 4:15 563
 1:3 (СП 1:2) 534, 552, 910¹³⁰
 1:3-4 (СП 1:2-3) 893⁴⁰
 1:4 (СП 1:3) 534, 541, 545, 565, 572, 580, 902⁸³, 904⁹¹, 905¹⁰⁵, 917¹⁶⁷, 922¹⁹³, 923²⁰², 925²¹⁸
 1:4-5 (СП 1:3-4) 914¹⁴⁹
 1:5 (СП 1:4) 536, 543, 554, 904⁹², 905¹⁰⁵, 925²¹⁸
 1:5-6 (СП 1:4-5) 924²¹¹
 1:6 (СП 1:5) 529, 541, 553, 565, 699⁵², 891³², 904⁹², 905¹⁰⁵, 906¹⁰⁶, 910¹³⁰, 914^{148, 152}, 919¹⁸², 928²⁹
 1:6-7 (СП 1:5-6) 553
 1:7 (СП 1:6) 539, 541, 548, 567, 891³², 902⁸³, 904⁹², 914¹⁴⁹, 919¹⁸²
 1:76 (СП 1:66) 924²¹¹
 1:7-8 (СП 1:6-7) 565, 579, 924²¹¹
 1:8 (СП 1:7) 565, 567, 891³², 902⁸³
 1:9 (СП 1:8) 536, 537, 544, 565, 566, 929²⁹
 1:9 (СП 1:8) - 2:7 561
 1:10 (СП 1:9) 565
 1:11 (СП 1:10) 905¹⁰⁵, 914¹⁴⁹
 1:12 (СП 1:11) 534, 536, 561, 891³², 910¹³⁰, 925²¹⁸
 1:12-14 (СП 1:11-13) 902⁸³
 1:13 (СП 1:12) 534, 563, 567, 573, 891³²
 1:13-14 (СП 1:12-13) 917¹⁶⁸
 1:14 (СП 1:13) 567, 891³²
 1:15 (СП 1:14) 542, 552, 565, 566, 571, 891³², 902⁸³
 1:15-16 (СП 1:14-15) 542
 1:16 (СП 1:15) 542, 565, 567, 571, 902⁸³, 917¹⁶⁸
 1:16-17 (СП 1:15-16) 565, 891³³, 917¹⁶⁷
 1:17 (СП 1:16) 891³²
 1:17 (СП 1:16) - 2:7 924²¹¹
 2:1 543, 581, 891³², 904^{92, 95}, 905⁹⁵, 928²⁹
 2:2 539, 554, 565, 566, 891³², 902⁸³
 2:3 539, 554, 567, 571, 572, 891³², 902⁸³, 910¹³⁰, 917¹⁶⁸, 928²⁹
 2:3-4 541, 564, 565, 573, 574
 2:3-6 572
 2:4 541, 572, 902⁸³, 917¹⁶⁷, 923²⁰², 928²⁹
 2:5 551, 564, 572, 891³², 904⁹², 914¹⁴⁶, 928²⁹
 2:6 548, 561, 564, 673, 910¹³⁰, 921¹⁹³, 922¹⁹⁴
 2:7 536, 540, 543, 553, 577, 579, 581, 583, 585, 891³², 905¹⁰⁵, 913¹⁴⁶, 914¹⁴⁹
 2:8 548, 565, 567, 572, 580, 903⁸³, 910¹³⁰, 917¹⁶⁸
 2:8-14 561, 921¹⁸⁹
 2:8-17 532, 560, 563
 2:9 567, 891³², 902-903⁸³, 917¹⁶⁸, 919¹⁸²
 2:10 565-567, 572, 917¹⁶⁸, 920¹⁸⁶
 2:10-13 565, 903⁸³
 2:10-14 542, 543, 565, 903⁹⁰
 2:11 529, 891³²
 2:12 565, 891³², 910¹³⁰
 2:12-13 568
 2:13 565-567, 571, 891³², 910¹³⁰, 920¹⁸⁶
 2:14 552, 555, 567, 572, 891³², 902⁸³, 910¹³⁰, 919¹⁸², 928²⁹

- 2:15 529, 553, 565, 572, 891³², 904⁹¹, 906¹⁰⁵, 914¹⁴⁶, 929²⁹
- 2:16 363, 484, 539, 541, 546, 547, 554, 555, 557, 562, 564, 565, 567, 574, 891³², 903⁸³, 904⁹², 915¹⁵⁶, 917¹⁶⁸, 929²⁹
- 2:17 561, 564, 565, 567, 574, 891³², 903⁸³, 904⁹¹, 917¹⁶⁸, 923¹⁹⁹
- 3:1 548, 567, 891³², 904⁹², 923²⁰², 931³⁸
- 3:1-4 529, 548, 549, 553, 565, 902⁸³, 920¹⁸⁶
- 3:1-5 533, 548, 557, 561, 907¹¹⁹, 908^{120, 124}, 914¹⁴⁶, 921¹⁸⁹
- 3:1-4:15 563, 895⁵³
- 3:2 549, 567, 904⁹²
- 3:2-3 549
- 3:3 548, 549, 567, 904⁹², 919¹⁸²
- 3:4 363, 541, 545, 549, 562, 564, 567, 569, 573, 902⁸³, 904^{91, 92}, 906¹⁰⁶, 910¹³⁰, 914^{148, 152}, 915¹⁵², 917¹⁶⁷, 929²⁹, 931³⁸
- 3:5 536, 540, 543, 553, 577, 579, 581, 583, 585, 891³², 905¹⁰⁵, 913¹⁴⁶, 914¹⁴⁹
- 3:6 534, 571, 891³², 910¹³⁰
- 3:6-11 364, 533, 540, 555, 560, 562, 565, 572, 866⁶, 903⁸³, 916¹⁶⁰, 920¹⁸⁶
- 3:6-5:1 560, 915¹⁵⁹
- 3:7 534, 554, 917¹⁶⁷, 919¹⁸², 925²¹⁸
- 3:7-8 914¹⁴⁹
- 3:7-11 534, 557, 903⁹⁰
- 3:7-5:1 884³
- 3:8 891³²
- 3:9 534, 554, 891³², 917¹⁶⁷, 925²¹⁸
- 3:9-19 565
- 3:10 905¹⁰⁵
- 3:10-11 914¹⁴⁹
- 3:11 363, 534, 536, 545, 554, 555, 557, 902⁸³, 905¹⁰⁵, 906¹⁰⁶, 914^{148, 152}, 915¹⁵², 925²¹⁸
- 4-7 363
- 4:1 541, 542, 552, 565, 566, 891³², 902⁸³
- 4:1-6 562
- 4:1-7 533, 562
- 4:1-15 563, 903⁸³, 904⁹⁰
- 4:1-16 542
- 4:1-5:1 555, 560, 562, 572, 575
- 4:2 842²⁷, 891³²
- 4:3 891³²
- 4:4 552, 555, 905⁹⁸, 919¹⁸²
- 4:5 535, 564, 574, 891³², 903⁸³
- 4:6 565, 572, 574, 891³², 902⁸³, 916¹⁶⁷
- 4:6-8 574
- 4:7 552, 565, 566, 932⁴⁷
- 4:8 544, 552, 555, 565, 566, 574, 891³², 903⁸³, 919¹⁸²
- 4:8-12 555
- 4:8-15 533, 562
- 4:9 544, 551, 564, 566, 567, 572, 574, 580, 581, 914¹⁴⁶
- 4:9-10 915¹⁵⁴
- 4:10 565-567, 572, 891³², 902⁸³, 917¹⁶⁸
- 4:10-11 910¹³⁰
- 4:11 535, 542, 566, 567, 572, 891³², 903⁸³, 910¹³⁰
- 4:12 538, 556, 558, 562, 566, 567, 575, 891^{32, 33}, 915¹⁵⁴, 919¹⁸⁰
- 4:12-16 575
- 4:13 572, 891³², 902⁸³, 910¹³⁰, 929²⁹
- 4:14 535, 891³²
- 4:15 556, 563, 891³², 929²⁹
- 4:15-16 891³³
- 4:16 363, 533, 543, 556, 558, 564, 567, 571, 572, 575, 891³², 910¹³⁰, 916-917¹⁶⁷, 917¹⁶⁸, 919¹⁸⁰, 921¹⁸⁹
- 4:16-5:1 556, 563, 584, 896⁵³, 916¹⁶⁷
- 5:1 363, 533, 539, 552, 555-558, 564-567, 571, 572, 575, 584, 585, 891^{32, 33}, 910¹³⁰, 916-917^{167, 170}
- 5:1a 916¹⁶⁷
- 5:1A 556
- 5:1-2 915¹⁵⁴
- 5:1-8 920¹⁸⁶
- 5:2 542, 543, 549, 552, 562, 566, 567, 572, 575, 891³², 903⁹⁰, 904⁹², 908¹²⁴, 910¹³⁰, 917^{167, 168}
- 5:2-5 542
- 5:2-6 575
- 5:2-7 562
- 5:2-8 533, 548, 549, 553, 561, 565, 907¹¹⁹, 908^{120, 124}, 909¹²⁴, 914¹⁴⁶, 921¹⁸⁹
- 5:2-6:1 884³
- 5:2-7:1 560
- 5:2-8:7 560
- 5:2-8:14 560
- 5:2-6:10 896⁵³
- 5:3 575
- 5:4 549, 551, 564, 567, 572, 575, 580, 581, 908¹²⁴, 917¹⁶⁸, 924²⁰⁴
- 5:4-5 458
- 5:5 456, 567, 854¹²², 891³², 904⁹², 908¹²⁴, 909¹²⁴, 917¹⁶⁸
- 5:6 548, 549, 551, 564, 565, 567, 581, 904⁹², 917¹⁶⁸
- 5:6-7 902⁸³
- 5:6-8 529
- 5:7 529, 549, 553, 908¹²⁴
- 5:7-8 565

- 5:8 536, 549, 551, 564, 567, 572, 904⁹², 905¹⁰⁵, 909¹²⁴, 917¹⁶⁸
- 5:8-9 914¹⁴⁹
- 5:9 549, 565, 567, 905¹⁰⁵, 917¹⁶⁸
- 5:9-16 903⁸³
- 5:9-6:3 533, 562
- 5:10 539, 567, 917¹⁶⁸
- 5:10-16 549, 551, 866⁶, 904⁹⁰
- 5:11 891³², 911¹³⁴
- 5:12 541, 542, 891³², 902⁸³
- 5:13 542, 571, 574, 891³², 903⁸³
- 5:14 541, 562, 923²⁰⁴
- 5:15 541, 903⁸³, 919¹⁸¹, 923²⁰⁴
- 5:15a 541
- 5:16 536, 542, 552, 565, 567, 903⁸³, 905¹⁰⁵, 914¹⁴⁹, 915¹⁵⁴, 917¹⁶⁸
- 5:18 891³², 919¹⁸¹
- 6:1 529, 565, 567, 905¹⁰⁵, 914¹⁴⁹, 917¹⁶⁸
- 6:1-2 575
- 6:2 567, 571, 891^{32, 33}, 917¹⁶⁸, 929²⁹
- 6:2-3 484, 564, 574
- 6:2-7:11 884³
- 6:3 363, 541, 546, 547, 554, 555, 557, 562, 563, 565, 567, 891³², 903⁸³, 904⁹², 915¹⁵⁶, 917¹⁶⁸
- 6:4 544, 565, 566, 581, 933^{55, 56}
- 6:4-5 914¹⁴⁶
- 6:4-9 904⁹⁰
- 6:4-10 542, 563, 903⁸³
- 6:4-12 533, 562
- 6:5 544, 551, 564, 891³²
- 6:6 842²⁷, 891³²
- 6:7 891³²
- 6:8 901⁷¹, 915¹⁵⁵
- 6:8-9 539, 905¹⁰⁵, 914¹⁴⁹
- 6:9 536, 552, 554, 567, 569, 891³², 906¹⁰⁶, 914^{148, 152}, 932⁴⁷
- 6:10 544, 565, 581, 891³², 914¹⁴⁶, 933^{55, 56}
- 6:11 541, 565, 568, 891³²
- 6:116 699⁵²
- 6:11-12 572
- 6:11-8:14 896⁵³
- 6:12 537, 581, 904⁹², 929²⁹, 933⁵²
- 6:13 572
- 7:1 537, 554, 567, 907¹¹⁷, 914¹⁴⁹
- 7:1-2 902⁸³
- 7:1-10 533, 562, 932⁴⁷
- 7:2 537, 542, 565, 567, 689¹⁷²
- 7:26 541
- 7:2-3 562
- 7:2-9 551
- 7:2-10 542, 562, 904⁹⁰
- 7:2-8:4 560
- 7:3 574, 575, 891³², 924²⁰⁵, 932⁴⁷
- 7:3a 541
- 7:4 562, 574, 891³², 903⁸³, 932⁴⁷
- 7:5 552, 555, 891³², 902⁸³, 905⁹⁸, 932⁴⁷
- 7:6 534, 545, 581, 891³², 902⁸³, 925²¹⁸
- 7:6-9 572
- 7:7 542, 565, 567, 902⁸³
- 7:8 541, 891³²
- 7:8-9 561, 562, 564, 576, 902⁸³, 910¹³⁰
- 7:9 891³², 910¹³⁰
- 7:9-10 576
- 7:10 564, 567, 572, 580, 581, 891³², 896⁵³, 903⁸³, 910¹³⁰
- 7:106 927²⁴, 929²⁹
- 7:10-14 917¹⁶⁸
- 7:11 71, 363, 541, 546, 547, 551, 555, 562-565, 567, 580, 662-663⁶⁰, 664⁶¹, 904⁹², 906¹¹⁵, 910¹³⁰
- 7:11-8:2 533, 561
- 7:12 567, 891³², 903⁸³
- 7:12-13 580
- 7:12-14 542, 562, 565, 568, 572, 576
- 7:12-8:14 884³
- 7:13 543, 561, 580, 891³², 903⁸³, 904⁹¹, 929²⁹
- 7:13-14 561, 564
- 7:14 555, 561, 567, 572, 891³², 910¹³⁰, 915¹⁵⁷, 929²⁹
- 8:1 564, 572, 710¹²⁷, 906¹⁰⁶, 910¹³⁰, 914¹⁴⁸, 923¹⁹⁷, 928²⁵
- 8:1-2 553, 579, 914¹⁵²
- 8:1-4 914¹⁴⁶
- 8:2 543, 545, 561, 564, 569, 572, 577, 891³², 902⁸³, 904⁹¹, 906¹⁰⁶, 910¹³⁰, 914¹⁴⁸, 915¹⁵², 923¹⁹⁷, 928²⁵, 929²⁹
- 8:3 548, 564, 572, 573, 581, 910¹³⁰, 922¹⁹⁴
- 8:3-14 533, 561
- 8:4 536, 540, 543, 553, 577, 579, 583, 585, 905¹⁰⁵, 913¹⁴⁶, 914¹⁴⁹
- 8:5 541, 545, 564, 565, 569, 577, 580, 891³², 904⁹¹, 906¹⁰⁶, 910¹³⁰, 914^{148, 152}, 917¹⁶⁸, 928²⁹
- 8:5c 906¹⁰⁹
- 8:5-7 584
- 8:5-14 532, 560
- 8:6 16, 17, 529, 550, 553, 555, 585-589, 592, 889²⁵, 891³², 918¹⁷⁶, 935⁷⁶, 940^{103, 104}
- 8:6-7 540, 543, 556, 557, 565, 580-582, 590, 890³¹, 913¹⁴⁶, 934^{69, 70}
- 8:7 553, 570, 891³², 917¹⁶⁹

- 8:8-9 553, 906¹⁰⁵
 8:9 577, 891³²
 8:9-10 577, 905⁹⁸
 8:10 543, 552, 555, 577, 904⁹²
 8:10-11 537
 8:10-12 554
 8:11 534, 891³², 925²¹⁸
 8:11-12 541, 565, 914¹⁴⁶
 8:12 534, 925²¹⁸
 8:13 891³³, 910¹³⁰, 914¹⁴⁹, 917¹⁶⁷
 8:13-14 914¹⁴⁶
 8:14 543, 561, 565, 567, 572, 574, 577, 891³², 903⁸³, 904⁹¹, 917¹⁶⁸, 929²⁹
- Ис**
 1:2 176, 685¹³⁵
 1:4 645¹¹⁴
 1:8 768²⁶³
 1:15 688¹⁶⁰
 1:17 272, 462
 1:21 680¹⁰², 785⁴¹
 1:23 272, 462
 3:12 767-768²⁶⁰
 3:13 257
 3:16-17 767²⁶⁰
 3:16-26 257
 3:17 458
 3:18-24 767²⁶⁰
 4:1 767²⁶⁰
 4:1-3 767²⁶⁰
 5:1 363
 5:1-6 768²⁶¹
 6:2 589
 6:4 589
 7-12 256
 7:14 220, 256, 434, 767²⁶⁰, 816³¹
 7:20 458, 623³², 854¹²⁵
 8:3 256, 755¹⁷¹, 816³¹
 9:5 (СП 9:6) 434
 9:5-6 (СП 9:6-7) 256
 9:17 (СП 9:16) 687¹⁵²
 10:32 768²⁶³
 13:8 767²⁶⁰, 839⁴
 13:11 767²⁶⁰
 13:15 875⁶⁶
 13:16 23
 13:16-17 767-768²⁶⁰
 14:15 773²⁹⁴
 16:1 768²⁶³
 16:2 767²⁶⁰, 768²⁶³
 17:7 667⁹
 19:16 767²⁶⁰
 19:17 788⁶³
 20:2 651⁵, 807¹⁰⁷
 20:4 20, 458, 651⁵, 818⁴⁹
 21:3 767²⁶⁰, 839⁴
 21:7 651⁵
 22:4 768²⁶³
 22:21 652¹³
 23:10 768²⁶³
 23:12 324 768²⁶³
 23:15-18 785⁴¹
 26:17 767²⁶⁰, 839⁴
 27:1 578
 27:8 826¹²⁰
 27:11 687¹⁵²
 28:11 720⁴⁷
 29:15-16 667⁹
 30:5 635⁵²
 30:22 317
 31:1 193
 32:9-11 257, 768²⁶⁰
 32:11 807¹⁰⁷
 34:6 821^{64, 72}
 34:15-16 722⁵⁶
 35:1-2 904⁹⁵
 35:2 904⁹⁵
 36:12 623³²
 37:16 589, 667⁸
 37:22 324, 768²⁶³
 37:24 773²⁹⁴
 37:25 457
 39:7 624³⁶, 781¹⁰, 863¹⁹⁷
 40:2 826¹²¹, 870⁴³
 40:5 647¹²⁸
 40:10 661^{51, 52}
 40:12-31 667⁸
 42:5 667⁸
 42:14 114, 767²⁶⁰, 839⁴
 43:1-7 667⁸
 43:6 176
 43:7 667⁹
 44:24 475, 667⁸
 45:9-13 667⁹
 45:10 257, 767²⁶⁰
 45:18 667⁸
 46:3 114
 46:3-4 687¹⁵²
 46:11 768²⁶³
 46:19 768²⁶³
 46:24 768²⁶³
 47:1 324, 768²⁶³
 47:3 818⁴⁹
 47:5 768²⁶³
 47:8-9 842²⁷
 48:1 934⁶³
 48:14 688¹⁶¹
 48:18 768²⁶³
 48:19 624³⁶
 49:1 624³⁷
 49:13-15 687¹⁵²
 49:14 394
 49:15 114, 768²⁶⁰
 49:20 842²⁷
 49:20-21 843³⁶
 49:21 841^{24, 25}, 842²⁷
 49:25 434
 50:1 392, 394, 395, 816³⁰
 51:2 219, 257
 51:13 257, 667⁹
 52:1 841¹⁹
 52:2 768²⁶³
 54:1 437, 510, 728^{1, 3}, 816²⁸, 841²²
 54:5 108, 359, 395, 667⁹, 728¹
 54:5-6 395
 54:5-10 356
 54:6-8 395
 54:9-10 395
 54:10 359

- 55:7 356
 56:3-5 280, 466
 57:5 102, 859¹⁶⁸
 57:7 102
 57:8 21, 575
 57:10 21
 58:3-5 703⁸⁴
 58:7 651⁵
 61:10 363
 62:4 108, 816²⁸
 62:4-5 483, 728¹
 62:5 108
 62:11 768²⁶³
 63:7-64:12 687¹⁵²
 63:15-16 115
 63:16 112, 685¹³⁴
 63:19 661³¹
 64:5 (СП 64:6) 317
 64:7 (СП 64:8) 112, 685¹³⁴
 65:16 934⁶³
 66:6-7 839⁴
 66:7-9 114
 66:12-13 767²⁶⁰
 66:13 114
- Иер**
- 1:2 689¹⁷²
 1:5 475, 687¹⁵², 863¹⁹⁷
 2 395, 409
 2-3 291, 681¹⁰²
 2:2 937⁸⁴
 2:2-3 108, 409
 2:6 937⁸⁴
 2:18 937⁸⁴
 2:20 102, 292, 294, 680¹⁰²
 2:23 294
 2:24 294
 2:25 293
 2:31 935⁷⁵, 76, 937⁸⁴
 2:32 292
 2:31 587
 2:33 293
 2:35 293
 3 375
 3-4 406
- 3:1 293, 294, 375, 384, 392,
 395, 397, 399, 680¹⁰²,
 816³⁰, 826¹²⁵
 3:1-5 395
 3:2 22, 103, 293, 680¹⁰²,
 783²⁶
 3:2-5 396
 3:3 288, 293
 3:4-5 685¹³⁴
 3:6 102, 292, 680¹⁰²
 3:6-8 395, 397
 3:6-4:4 395
 3:7 397
 3:8 294, 395, 399, 680¹⁰²,
 816³⁰
 3:8-9 807¹⁰⁵
 3:9 293, 681¹⁰²
 3:11-18 297
 3:12 409
 3:14 409
 3:14-17 399
 3:14-25 356
 3:15 728¹
 3:19 112, 441
 3:19-20 685¹³⁴
 3:22 409
 3:23 103
 3:23-24 103
 4:4 433, 623³¹
 4:11 768²⁶³
 4:31 768²⁶³, 839⁴
 5:7 293, 790⁸², 807¹⁰⁵
 5:8 294, 296, 349
 6-8 392
 6:2 258, 768²⁶³
 6:10 433
 6:11 829¹⁵⁵, 859¹⁶⁸
 6:23 768²⁶³
 6:24 839⁴
 6:26 768²⁶³
 7:6 462
 7:8 349
 7:9 807¹⁰⁵
 7:16-20 671⁴³
 7:31-32 677⁸²
- 7:34 364
 8:11 768²⁶³
 8:18-9:22 406, 829¹⁵⁵
 8:19 768²⁶³
 8:21-22 768²⁶³
 8:23 768²⁶³
 9:1 (СП 9:2) 807¹⁰⁵
 9:6 (СП 9:1, 7) 768²⁶³
 9:16-19 (СП 9:17-20) 768²⁶²
 9:19 (СП 9:20) 722⁵⁶
 9:20 (СП 9:21) 859¹⁶⁸
 9:24 (СП 9:25) 623³¹
 9:24-25 (СП 9:25-26) 433,
 841⁹, 841¹⁹
 10:12 667⁸
 10:16 667⁸
 11-14 467
 11:11 688¹⁶⁰
 11:14 688¹⁶⁰
 11:15 108
 12:7 108
 12:16 934⁶³
 13:12-14 687¹⁵²
 13:14 722⁵⁷
 13:18-20 251
 13:21 839⁴
 13:22 21, 875⁶⁶
 13:26 875⁶⁶
 13:27 295, 349, 807¹⁰⁵
 14:12 688¹⁶⁰
 14:17 324, 768²⁶³
 15:7 841²⁶, 843³⁴
 16:1-3 280
 16:1-4 781¹⁰
 16:1-7 256
 13:22 20
 16:6 790⁸²
 16:8 109
 16:9 364
 18:13 324, 768²⁶³
 18:21 842²⁷, 859¹⁶⁸
 19:5-6 677⁸²
 19:6 467
 19:11 677⁸²
 20:14-18 687¹⁵², 839⁴

20:15 434, 625⁵⁴
 20:18 863¹⁹⁷
 20:19 724⁷⁴
 22:3 462
 22:23 839⁴
 22:26 720⁴⁷
 22:30 841²³
 23:10 807¹⁰⁵
 23:14 807¹⁰⁵
 25:3 689¹⁷²
 25:10 364
 25:26 722⁵⁷
 27:5 667⁹
 29:2 858¹⁶³
 29:23 349, 807¹⁰⁵, 872⁴⁸
 30:6 839⁴
 30:14 293
 31:4 324, 768²⁶³
 31:7-9 685¹³⁴
 31:8 257
 31:9 111, 441
 31:15-22 115, 257
 31:20 176, 685¹³⁵
 31:21 324, 768²⁶³
 31:22 258, 768^{263, 266}
 31:29 115
 31:32 728¹, 813⁵
 32:11 819⁵⁵
 32:17 667⁸
 32:35 677⁸², 859¹⁶⁸
 32:37 688¹⁶³
 34:9 257
 34:19 858¹⁶³
 36:28 720⁴⁷
 36:32 720⁴⁷
 38:7 858-859¹⁶³
 41:5 790⁸²
 41:16 858¹⁶³
 44:15-19 671⁴³
 44:25 671⁴³
 46:11 324
 47:5 790⁸²
 48:41 839⁴
 49:3 768²⁶³
 49:4 768²⁶³

49:20 788⁶³
 49:22 839⁴
 49:24 839⁴
 50:37 767²⁶⁰
 50:42 768²⁶³
 50:43 839⁴
 50:45 788⁶³
 51:30 767²⁶⁰
 51:33 768²⁶³
 52:15 689¹⁷²
 52:25 858¹⁶³
 57:5 677⁸²

Плач

1:1-22 875⁶⁶
 1:8 623³³
 1:15 324
 1:16 510
 1:20 841²⁶, 843³⁴
 2:13 324
 3:11 510
 4:10 687¹⁵²
 5:11 870³⁹, 875⁶⁶

Иез

1 884⁵
 1:9 722⁵⁶
 1:13 758¹⁹³
 1:23 722⁵⁶
 3:13 722⁵⁶
 5:8 683¹⁰⁹
 5:17 841²⁶, 843³⁴
 7:17 21
 7:19-20 317
 8:14 671⁴³
 8:18 688¹⁶⁰
 10 884⁵
 12:14 635⁵²
 12:25 117
 13:17-23 257
 14:11 821⁶⁵
 14:15 841²⁶
 16 143, 156, 157, 291, 295,
 347, 514, 681¹⁰², 685¹²⁹,
 708¹¹³, 786⁴⁵, 807¹⁰⁶

16:1-7 440, 477
 16:4 576, 924²⁰⁵
 16:4-5 440, 467
 16:4-6 464
 16:6 440
 16:6-63 356
 16:7 651⁷
 16:8 109, 359, 409, 922¹⁹⁶
 16:8-13 363
 16:15 293, 680¹⁰²
 16:15-16 294
 16:16 680¹⁰²
 16:15-43 359
 16:17 680¹⁰², 786⁴⁵
 16:20 680¹⁰²
 16:20-21 677⁸²
 16:21 859¹⁶⁸
 16:22 294, 651⁷, 680¹⁰²
 16:25 292-294, 295, 623³²,
 680¹⁰², 783²⁶
 16:26 293-295, 623³², 680¹⁰²
 16:27 709¹¹⁶
 16:28 292, 680¹⁰²
 16:29 292, 293, 623³², 680¹⁰²
 16:30 288, 294, 680¹⁰²
 16:31 292
 16:32 209, 346, 728³, 807¹⁰⁵
 16:33 292, 680¹⁰²
 16:34 293, 680¹⁰²
 16:35 681¹⁰²
 16:35-42 807¹⁰⁷
 16:36 22, 295, 677⁸², 680¹⁰²,
 818⁴⁹, 859¹⁶⁸
 16:37 295, 458, 623³², 624⁴⁸,
 818⁴⁹
 16:38 321, 346, 807¹⁰⁵
 16:39 651⁷
 16:40 346
 16:41 680¹⁰²
 16:42 321
 16:43 143, 157
 16:46 768²⁶³
 16:48 768²⁶³
 16:48-50 155
 16:49 155

16:49–50 143, 155
 16:50 143, 155, 156
 16:51 169
 16:53 768²⁶³
 16:53–63 297
 16:55 768²⁶³
 16:57 768²⁶³
 16:58 709¹¹⁶
 16:59 359
 16:60 359
 16:62 359
 17:44 624⁴⁴
 18 156, 708¹¹¹
 18:6 315, 317, 318, 624^{35, 45}
 18:7 651⁷
 18:10–13 156
 18:12 708¹¹¹
 18:12–13 156
 18:13 156
 18:16 651⁷
 18:22 155
 18:31–32 169, 318
 19 251
 20:7 821⁶⁵
 20:13 155
 20:18 821⁶⁵
 20:21–26 677⁸⁰
 20:25 213
 20:25–26 677⁸²
 20:26 859¹⁶⁸
 20:30 294, 681¹⁰²
 20:30–31 677⁸²
 20:31 859¹⁶⁸
 21:3 (СП 20:47) 937⁸⁶
 21:12 (СП 21:7) 21
 22:7 462
 22:9 709¹¹⁶
 22:9–11 349
 22:10 23, 315, 317, 624³⁵
 22:10–11 427
 22:11 156, 870³⁹
 23 109, 203, 291, 294, 295,
 347, 348, 514, 681¹⁰²,
 685¹²⁹
 23:1–4 203

23:2 293
 23:3 292–295, 624⁴², 680¹⁰²
 23:5 209, 294, 295, 680¹⁰²,
 728³
 23:5–10 293, 398
 23:7 294, 295, 681¹⁰²
 23:8 292, 295, 624^{42, 46}, 680¹⁰²
 23:9 295
 23:10 623³³, 807¹⁰⁷, 818⁴⁹
 23:11 292, 296, 680¹⁰²
 23:12 296
 23:14 293, 680¹⁰²
 23:14–16 296
 23:14–21 293
 23:16 296
 23:17 922¹⁹⁶
 23:17–18 296
 23:18 680¹⁰²
 23:19 293, 296, 680¹⁰²
 23:20 21, 296, 623²³
 23:21 295, 624⁴²
 23:22–35 807¹⁰⁷
 23:25 321
 23:27 680¹⁰², 709¹¹⁶
 23:29 296, 651⁷, 680¹⁰²,
 709¹¹⁶, 818⁴⁹, 875⁶⁶
 23:30 680¹⁰²
 23:34 296
 23:35 680¹⁰², 709¹¹⁶
 23:36–39 677⁸²
 23:37 807¹⁰⁵, 859¹⁶⁸
 23:40–41 294
 23:43 294, 681¹⁰², 807¹⁰⁵
 23:44 294, 680¹⁰², 709¹¹⁶
 23:45 807¹⁰⁵
 23:48 709¹¹⁶
 24:13 709¹¹⁶
 24:15–18 256
 24:16 256, 409
 24:23 722⁵⁷
 28:10 841¹⁹
 28:14 589
 28:16 589
 31:18 841¹⁹
 32:16 768^{262, 263}

32:19 841¹⁹
 32:21 841¹⁹
 32:23 773²⁹⁴
 32:24–30 841¹⁹
 33:26 156, 349, 427
 33:30 722⁵⁷
 33:32 363, 841¹⁹
 35:12 117
 36:7 317
 36:12–14 841²⁶, 843³⁴
 36:17 317, 624³⁵
 36:27 169
 37 169
 37:19 203
 37:22 203
 37:23 821⁶⁵
 38–39 280
 40–48 884⁵
 43:7 680¹⁰²
 44:7 623²³
 44:9 623²³
 44:22 389, 816³⁰
 44:25 317, 821⁶⁵
 47:21–23 301
 47:22 301

Дан

1:3 781¹¹, 858¹⁶²
 1:7 637⁷⁰
 1:7–11 782¹¹, 858¹⁶²
 1:18 782¹¹, 858¹⁶²
 2:37 893⁴⁴
 5:2–3 203
 7:9 589
 7:9–10 589
 7:10 589
 9 203
 10:6 758¹⁹³
 11:7 874⁵⁹
 11:21 874⁵⁹
 11:34 635⁵²

Ос

1–3 256, 291, 293, 306, 397,
 477, 681¹⁰², 683¹¹¹, 685¹²⁹

- 1:2 105, 292, 294, 464, 681¹⁰²
 2 393, 406, 819⁹⁶, 824-825¹¹⁵
 2:1 (СП 1:10) 176
 2:2-3 817³⁵
 2:4 (СП 2:2) 362, 363, 373, 392, 393, 680¹⁰², 807¹⁰⁵
 2:4a (СП 2:2a) 393
 2:7 (СП 2:5) 105, 292-294, 361, 680¹⁰²
 2:7-8 (СП 2:5-6) 292
 2:8-10 (СП 6-8) 109
 2:10 (СП 2:8) 105
 2:11-15 (СП 9-13) 109
 2:12 (СП 2:10) 22
 2:14 (СП 2:12) 292
 2:14-15 (СП 2:12-13) 293, 297
 2:16 (СП 14) 109, 870⁴³
 2:16-17 (СП 2:14-15) 483
 2:16-22 (СП 2:14-20) 362
 2:16-25 (СП 2:14-23) 356
 2:17 (СП 2:15) 109
 2:17-19 (СП 2:15-17) 363
 2:18 (СП 2:16) 110
 2:18-22 (СП 2:16-20) 359
 2:21 (СП 2:19) 109, 359
 2:21-22 (СП 2:19-20) 109
 2:22 (СП 2:20) 685¹²⁶
 2:23 (СП 2:21) 687¹⁵²
 2:23-24 (СП 2:21-22) 684¹²⁵
 2:24-25 (СП 2:22-23) 684¹²⁵
 2:25 (СП 2:23) 687¹⁵²
 3 110
 3:1 272, 346, 624⁴⁸, 807¹⁰⁵
 3:1-3 355
 3:1-5 683¹¹¹
 3:2 813⁹
 3:3 680¹⁰²
 4 682¹⁰⁵
 4:1 356, 393, 683¹⁰⁹, 685¹²⁶
 4:2 349, 807¹⁰⁵
 4:6 685¹²⁶
 4:10 680¹⁰²
 4:10-11 681¹⁰²
 4:11 292
 4:11-14 681¹⁰⁵
 4:12 292, 294, 680-681¹⁰²
 4:13-14 294, 680¹⁰², 682¹⁰⁵, 807¹⁰⁵
 4:136-146 682¹⁰⁵
 4:14 98, 349, 681¹⁰², 682¹⁰⁵
 4:146 682¹⁰⁵
 4:15 294, 680¹⁰²
 4:17 394, 397
 4:18 292, 294, 681¹⁰², 682¹⁰⁵
 5:3 294, 680¹⁰²
 5:4 292, 681¹⁰², 685¹²⁶
 5:6 688¹⁶⁰
 5:7 464
 5:13-14 103
 5:18 103
 6:3 685¹²⁶
 6:10 105, 681¹⁰²
 7:4 104, 807¹⁰⁵
 8:2 685¹²⁶
 8:9 292, 294
 8:14 667⁹
 9:1 292, 294, 680¹⁰²
 9:9 105, 155
 9:10 671⁴²
 9:14 841²⁶, 843³⁴
 9:16 434
 10:9 155
 11:1 111, 441
 11:1-4 115, 176, 685¹³⁵
 11:8 356, 394, 397
 11:10 434
 12:3 (СП 12:2) 356
 12:4 (СП 12:3) 21
 13:4 685¹²⁶
 13:5 109
 13:8 842²⁷
 13:9 635⁵¹
 13:13 839⁴
 14:6-8 904⁹⁵
 14:9 672⁴⁴
 2:3 257
 4:3 (СП 3:3) 785⁴¹
Ам
 2:7 427
 2:7-8 103
 2:16 651⁵
 3:2 685¹²⁶
 4:1 257
 5:2 324, 768²⁶³
 5:4-6 688¹⁶⁰
 7:17 288
 8:12 688¹⁶⁰
 8:14 672⁴⁴
 9:11-12 794¹¹⁶
Иона
 3:3 935^{76, 77}
Мих
 1:7 785⁴¹
 1:8 651⁵
 1:13 768²⁶³
 1:16 434
 2:9 272
 3:4 688¹⁶⁰
 4:8 768²⁶³
 4:9-10 839⁴
 4:10 768²⁶³
 4:11 875⁶⁶
 4:13 768²⁶³
 4:14 (СП 5:1) 661⁵², 790⁸²
 6:1-2 683¹⁰⁹
 6:4 228
 7:5 879⁹⁷
Наум
 1:2 321
 2:5 (СП 2:4) 758¹⁹³
 3:3 767²⁶⁰
 3:4-6 785⁴¹
 3:5 807¹⁰⁷
Авв
 1:7 933⁵⁶
Иоиал
 1:8 323, 728¹

2:4 596
2:16 433
3:7 184

Соф

1:5 934⁶³
3:14 768²⁶³
9:9 768²⁶³

Зах

2:11 (СП 2:7) 768²⁶³
2:14 (СП 2:10) 768²⁶³
6:13 661^{51, 52}
7:13 688¹⁶⁰
9:9 768²⁶³
9:10 661⁵²
10:6 117
12:1 667⁹
14:2 23, 875⁶⁶

Мал

1:3 829¹⁴⁹

1:6 685¹³⁴, 828¹³⁷
1:9 404
2 405
2:4 828¹³⁷
2:5 828¹³⁷
2:8 828¹³⁷
2:10 405, 406, 667⁹, 685¹³⁴,
828¹³⁷
2:10-12 302, 827¹³⁰
2:10-16 401, 404, 405, 676⁷⁴,
727¹⁰⁷, 829¹⁴⁹
2:11 303, 401
2:11-12 401
2:13 401, 405
2:13-16 401, 827¹³⁰
2:14 358, 359, 401, 405, 406,
801⁵¹, 828¹³⁷
2:14-16 816³⁰
2:15 172, 401, 405, 727¹⁰⁷
2:15-16 406
2:16 377, 401-404, 816³⁰,
827¹³², 828¹³⁶, 829¹⁴⁹

2:16a 403
2:16b 403
3:1 828¹³⁷
3:5 349, 683¹⁰⁹
3:6 116
3:8-10 828¹³⁷
3:17 828¹³⁷
3:22 (СП 4:4) 828¹³⁷
3:24 (СП 4:6) 434
7:10 462
9:6 463

Тов

8:20-9:2 363
10:7 363

Сир

25:24 779³³⁴

1 Мак

9:39 364

Новый Завет**Мф**

1:1 757¹⁸⁴
1:3 225
1:5 260, 612
1:5-6 757¹⁸⁴
1:18 323
1:18-25 616
1:19 355
1:20 323
1:24 323
5 385, 614, 954⁹⁰
5:8 952⁸⁰, 955⁹³
5:27-30 952^{79, 81}
5:28-30 613
5:31-32 613
5:32 595, 613, 614, 941⁴,
953⁸⁸, 954^{89, 90}
7:6 596, 941⁶

9:15 363
10:15 596
11:23-24 596
12:39 952⁷⁹
15:19 595, 952⁷⁹
19 385, 614, 954⁹⁰
19:3 613
19:4 594
19:5 594, 598
19:8 386, 615
19:8-9 613
19:9 595, 613, 941⁴, 954⁸⁹
19:12 952⁷⁵
19:18 952⁷⁹
21:31-32 612
22:23-33 616
25:1-13 364
26:41 955⁹³

Мк

2:19 363
2:27 643¹⁰⁵
6:11 596
7:21 595, 952⁷⁹
8:38 952⁷⁹
10:6-8 594
10:11-12 614
12:18-21 616
16:4 952⁷⁹

Лк

1:7 616
1:15 616
1:26-28 616
1:35 616
1:36 616
1:41 616

1:44 616
 1:46–55 252
 1:59 955⁹⁴
 2:1–7 616
 2:21 955⁹⁴
 5:20 638⁷⁷
 5:34 363
 10:12 596
 12:35–38 364
 15:30 612
 16:18 614
 17:29 596
 18:11 952⁷⁹
 18:29 952⁷⁵
 20:27–38 616
 23:29 616

Ин

7:22–23 955⁹⁴
 8:3–4 952⁷⁹
 8:39–44 952⁸³
 16:20–22 616

Деян

2:17–18 210
 7:8 955⁹⁴
 7:40 675⁵⁸
 8:26–40 952⁷⁵
 10:45 955⁹⁴
 11:2 955⁹⁴
 15 148, 595, 596, 613, 941⁴,
 953⁸⁶
 15:1 955⁹⁴
 15:5 955⁹⁴
 15:12–21 794¹¹⁶
 15:20 612, 941³, 952⁸¹
 15:24 955⁹⁴
 15:29 595, 612, 794¹¹⁵, 941³,
 952⁸¹
 16:3 955⁹⁴
 18 609
 18:18 612
 18:26 612
 19:21–41 594
 21:1 955⁹⁴

Иак

1:14–15 955⁹³
 1:21 952⁸¹
 1:27 952^{80, 81}
 2:11 952⁷⁹
 2:21–24 245
 2:25 245, 612
 3:17 952⁸⁰
 4:4 952⁷⁹
 4:8 613

1 Петр

1:5 955⁹³
 1:13–15 955⁹³
 1:14 952⁸¹
 2:4–5 240
 2:5 100, 607
 2:9 100, 240, 607
 2:11 613, 952⁸¹
 2:18–3:7 947³³, 952⁷⁴
 3 605, 949⁴⁸
 3:1 600, 603
 3:1–2 612
 3:1–7 954⁹¹
 3:2–4 613
 3:5 600, 603
 3:7 605
 4:3 952⁸¹

2 Петр

1:4 955⁹³
 2:4 143
 2:5 206
 2:6–8 143
 2:10–14 952⁸¹
 2:14 613, 952⁷⁹
 3:1 952⁸⁰

1 Ин

2:16 613
 3:3 952⁸⁰

2 Ин

1 608

Иуд

4–19 952⁸¹
 7 596
 7–8 143

Рим

1 596
 1:24–27 596, 597, 943¹⁴
 1:24–29 952⁸¹
 1:26–27 598
 2:22 952⁷⁹
 2:25–29 955⁹⁴
 3:1 955⁹⁴
 3:30 955⁹⁴
 4:9–12 955⁹⁴
 6:11–13 955⁹³
 6:12 952⁸¹
 7:1–3 613, 953⁸⁴
 7:2–3 948⁴⁷
 7:3 952⁷⁹
 8:1–11 955⁹³
 10:17 955⁹³
 12:1 607
 12:3–8 607
 13:9 952⁷⁹
 13:14 952⁸¹, 955⁹³
 15:8 955⁹⁴
 16:1 950⁵⁷

1 Кор

1:13 600
 1:24 689¹⁷⁴
 1:30 689¹⁷⁴
 3:16–17 955⁹³
 5:1 615
 5:2 615
 5:9 615
 5:5 955⁹²
 5:11 615
 5:13 615
 6:9 598, 943¹⁶, 952⁷⁹
 6:9–11 596
 6:9–18 952⁸¹
 6:11 615
 6:15 952⁸³

6:16 594, 598, 615, 616

6:18 613, 955⁹³

7 306, 599

7:1-4 599, 943²⁰

7:2 599

7:2-4 948⁴⁷

7:3-5 616

7:4-5 615

7:5 952⁷⁵, 955⁹³7:7 952⁷⁵7:10-16 953⁸⁴7:10-14 948⁴⁷

7:12-16 612

7:15 953⁸⁴7:16 948⁴⁷

7:17 599

7:18-19 955⁹⁴

7:20 599

7:24 599

7:25-40 952⁷⁵7:27 948⁴⁷7:29 948⁴⁷7:33-34 948⁴⁷7:39 948⁴⁷10:6-12 952⁸³10:8 952⁸¹

11 602, 603

11:2-16 610

11:3 602, 946²⁸

11:3-16 602

11:8 636⁶²

11:8-9 594

11:11 612

11:11-12 603

12:1-11 607

12:11 607

12:31 519

14:29 603

14:34 600, 603

14:34-35 603

14:34-36 605, 610

16:1 608

16:7 608

16:16 609

16:19 612

2 Кор3:18 955⁹³

6:14-16 612

7:14 952⁸¹10:5 613, 955⁹³**Гал**2:3 955⁹⁴2:7-9 955⁹⁴

2:11-14 608

2:11-15 608

2:12 955⁹⁴3:8 840⁸3:28 210, 212, 607, 950⁵⁹

4:27 616

4:29 789⁷⁹5:2 955⁹⁴5:6 955⁹⁴5:11 955⁹⁴5:13 955⁹⁴

5:16-26 613

5:19 952⁷⁹, 955⁹³5:21 615, 955⁹³6:12-13 955⁹⁴**Еф**1:22 601, 946²⁸2:11 955⁹⁴

2:14-15 608

4:11-15 607

4:15 946²⁸

4:17-24 613

5 601, 603, 612, 947^{33, 34, 36},
952⁷⁴

5:5 615

5:21 600, 602

5:21-33 600, 616, 954⁹¹

5:22 601

5:22-23 601, 602

5:23 600, 602, 946²⁸

5:24 600

5:25 601

5:28-29 602

5:31 594, 598, 602

5:33 602, 612

6:1-4 601

6:5-9 601, 608

Флп3:3 955⁹⁴3:5 955⁹⁴

4:2-3 608

4:8 952⁸⁰, 955⁹³**Кол**1:18 946²⁸2:2 689¹⁷⁴2:10 601, 946²⁸2:11 955⁹⁴2:14 946²⁸

3:5 613

3:11 955⁹⁴

3:18 600, 603

3:18-25 954⁹¹3:18-4:1 947³³, 952⁷⁴

3:22 608

4:11 955⁹⁴**1 Фес**4:4 952⁸¹**1 Тим**1:5 952⁸⁰1:10 596, 598, 943¹⁶2 605, 606, 948⁴⁷

2:8 605

2:8-10 604

2:8-15 605, 606, 947³³, 949⁵³,
952⁷⁴, 954⁹¹

2:9-10 604, 613

2:9-14 604

2:9-15 610, 611

2:11 606

2:11-12 604, 949⁴⁸2:12 949⁵⁶

2:13 594

2:13-14 604

2:15 604, 616

3:1 949⁵⁷3:2 599, 943²⁰, 949⁵⁷

3:2-3 948 ⁴⁷	2:1-10 947 ³³ , 952 ⁷⁴	14:1-5 616
3:11 608	2:4-5 954 ⁹¹	14:4-5 952 ⁸⁰
3:11-12 948 ⁴⁷	2:5 600, 603	16:6 880 ¹¹⁷
3:12 599, 950 ⁵⁷	2:11 952 ⁸¹	17 616
4:12 952 ⁸⁰		17:1 612
5:9 948 ⁴⁷	Евр	17:5 612
5:10 616	4:13 955 ⁹³	17:15 612
5:14 616	11:31 245, 612	17:16 612
5:22 952 ⁸⁰	12:16 183	19 616
6:1 608	13:4 616, 952 ⁷⁹ , 955 ⁹³	19:2 612, 880 ¹¹⁷
6:1-2 947 ³³ , 952 ⁷⁴	13:15 607	19:7 616
		19:9 616
2 Тим	Откр	21:2 616
1:3 952 ⁸⁰	1:6 100, 607, 753 ¹⁶⁵	21:2-3 617
2:22 952 ⁸¹	2:14 677 ⁸⁰ , 952 ⁸¹	21:8 615, 952 ⁸¹
3:15-17 955 ⁹³	2:20 952 ⁸¹	21:9-22:5 617
4:19 612	2:20-23 952 ⁸³	21:16 617
	2:22 952 ⁷⁹	21:23 617
Тит	5:10 100, 753 ¹⁶⁵	22:15 596, 615, 952 ⁸¹
1:3 952 ⁸⁰	6:10 880 ¹¹⁷	22:17 617
1:6 599, 943 ²⁰ , 948 ⁴⁷ , 949 ⁵⁷	12:2 616	
1:10 955 ⁹⁴	12:4-5 616	

Памятники вавилонской, ассирийской древнеегипетской литературы

Эпос о Гильгамеше	§8 325	§131 801 ⁶²
Таб. 6, 48-56 713 ¹⁴⁵		§§131-132 800 ⁹⁹ , 801 ⁶²
Законы Липит-Иштара	Законы Эшнунны	§132 801 ^{58, 62}
§d 469, 860 ¹⁷⁸	§16 848 ⁸³ , 850 ⁸⁸	§1336 798 ³¹
§f 469, 860 ¹⁷⁹	§25 804 ⁷⁷	§§133-136 818 ³⁹
§24 714 ⁵	§26 488, 803 ⁶⁹ , 867 ²³	§135 820 ⁵⁸
§25 714 ⁵	§27 361	§§135-136 826 ¹²⁶
§27 283, 715 ⁵	§28 325, 361	§§137-140 816 ³³
§28 715 ⁵ , 813 ¹²	§31 326, 798 ³¹	§141 715 ⁶ , 820 ⁶⁰
§40 283	Законы Хаммурапи	§§141-142 820 ⁶⁰ , 823 ¹⁰¹
§49 284	§2 801 ⁵⁸	§142 817 ³⁷
§52 284	§26 867 ²³	§143 817 ³⁷
	§127 854 ¹²⁶	§144 718 ²¹
Законы Ур-Намму	§129 326, 798 ³¹	§145 715 ⁶
§6 325, 488, 798 ³¹ , 867 ²³	§§129-130 800 ⁹⁹	§148 715 ⁶
§7 325	§130 488, 803 ⁶⁹ , 805 ⁸⁹	§154 411
		§154-158 830 ¹⁰

- § 155 411
 § 157 411
 § 158 411
 § 159 816³³
 § 160 804⁷⁷
 § 163 718²¹
 § 165 848⁸³
 §§ 170–171 843³⁷
 § 185 439, 844⁴³
 §§ 185–193 843³⁷
 § 186 439
 § 187 695³
 § 188 439
 § 189 411, 439
 § 190 439
 § 191 439
 § 195 411
 §§ 195–200 853¹⁰⁹
 § 209 470, 751¹⁵¹, 860¹⁸²
 § 210 751¹⁵¹, 860¹⁸²
 § 211 470, 860¹⁸³
 § 213 470, 860¹⁸⁴
 § 1336 326
- Среднеассирийские законы**
 А § 8 237, 455, 853¹¹⁰
 А § 12 488, 489, 867²⁴
 А § 13 326, 798³¹
- А §§ 13–14 799³³
 А § 14 326
 А §§ 14–16 798³¹
 А § 15 326
 А § 16 327
 § 16 128
 § 17 801⁵⁸
 § 19 127
 § 20 127
 А § 23 327, 488, 867²⁴, 880¹¹⁰
 А § 25 848⁸³
 А § 30 845⁵⁹
 А § 31 722⁵⁴
 А § 33 845⁵⁹
 А § 36 818⁴⁰, 820⁵⁸
 А § 40 715⁷, 783²⁶
 А § 41 361, 362, 715⁷
 А § 43 845⁵⁹
 А § 45 820⁵⁸
 А § 50 470, 752¹⁵¹, 861¹⁸⁷
 А § 52 470
 А § 53 468, 859¹⁷²
 А § 55 488, 752¹⁵¹, 805^{83, 89}, 818⁴², 824¹⁰⁷, 866²²
 А §§ 55–56 805⁸⁹
 А § 56 327
 А § 59 752¹⁵¹
- Хеттские законы**
 § 17 470, 860¹⁸⁵
 § 18 861¹⁸⁶
 § 26а 817³⁸
 § 266 817³⁸
 § 29 804⁷⁷
 §§ 187–188 713¹⁵¹
 § 189 133
 § 191 716⁹
 § 192 722⁵⁴
 § 193 846⁵⁹, 847⁶⁵
 § 194 716⁹, 722⁵⁴
 § 197 327, 488, 489, 803⁷⁰, 867²⁴
 §§ 197–198 799³¹
 § 198 327
 § 199 713¹⁵³
 § 200а 713¹⁵²
- Шумерские законы**
 § 1 469, 860¹⁸⁰
 § 2 469, 860¹⁸¹
 § 7 489, 868^{25, 26}
 § 8 489
- Тексты саркофагов**
 77 670²⁹

Ветхозаветно-иудаистская толковательная литература

- Вавилонский талмуд**
 Санхедрин
 12:10 884⁴
 41а 614, 953⁸⁷
 70а 698⁴³
 72б 862¹⁹³
 Нидда
 13а-б 790⁸⁰
 Йевамот
 34б 790⁸⁰
 Мозд Катан 28а 836⁶⁵
- Иерусалимский Талмуд**
 Санхедрин
 18а 953⁸⁷
 24б 953⁸⁷
- Мишна**
 Гиттин
 4:1 821⁶¹
 9:3 819⁵⁷
 90б 828¹⁴⁰
 Йадаим 3:5 883¹
- Кегубот 7:6 820⁶⁰, 823¹⁰¹
 Охалот 7:6 862¹⁹³
- Сифра Левит**
 18:3 701⁷⁴
- Сифра**
 Кедошим 12:7 837⁶⁶, 851⁹³
- Премудрость Соломона**
 7:21 689¹⁷²

Античные авторы

Геродот *История*
1.182 671³⁴

1.199 668²³, 677⁷⁶
2.126 782¹⁹

Страбон *География*
17.1.46 671³⁴

Раннепатристическая литература

Филон Александрийский
Об особых законах
2:32–34 750¹³⁹

Иероним Стридонский
Комментарий
на книгу Иезекииля
I 884⁵

Ориген *Комментарий*
на Песнь Песней
Пролог 885⁸
Пролог 1.1 919¹⁸³
1.4 885⁸

Все права защищены. Книга или любая ее часть не может быть скопирована, воспроизведена в электронной или механической форме, в виде фотокопии, записи в память ЭВМ, репродукции или каким-либо иным способом, а также использована в любой информационной системе без получения разрешения от издателя. Копирование, воспроизведение и иное использование книги или ее части без согласия издателя является незаконным и влечет уголовную, административную и гражданскую ответственность.

Научно-популярное издание

РЕЛИГИЯ. ИСТОРИЯ БОГА

Ричард Дэвидсон

ПЛАМЯ ЯХВЕ

Сексуальность в Библии

Директор редакции *Е. Кальёв*
Ответственный редактор *А. Богословский*
Выпускающий редактор *М. Нивня*
Составитель указателей *Е. Агафонов*
Художественный редактор *П. Петров*

Оригинал-макет подготовлен *Т. Савиной*

В оформлении переплета использована репродукция картины
Юлиуса Шнорра фон Карольсфельда «Песнь Песней»

ООО «Издательство «Эксмо»
123308, Москва, ул. Зорге, д. 1. Тел. 8 (495) 411-68-86, 8 (495) 956-39-21.
Home page: www.eksmo.ru E-mail: info@eksmo.ru

Өндіруші: «ЭКМО» АҚБ Баспасы, 123308, Мәскеу, Зорге көшесі, 1 үй.
Тел. 8 (495) 411-68-86, 8 (495) 956-39-21
Home page: www.eksmo.ru E-mail: info@eksmo.ru.

Tayyar belgisi: «Эксмо»
Қазақстан Республикасында дистрибьютор және өнім бойынша
арыз-талаларды қабылдаушының
өкілі «РДЦ-Алматы» ЖШС, Алматы қ., Домбровский көш., 3-а, литер Б, офис 1.
Тел.: 8 (727) 2 51 59 89, 90, 91, 92, факс: 8 (727) 251 58 12 вн. 107; E-mail: RDC-Almaty@eksmo.kz
Өнімнің жарамдылық мерзімі шектелмеген.
Сертификация туралы ақпарат сайтта: www.eksmo.ru/certification

Сведения о подтверждении соответствия издания согласно законодательству
РФ о техническом регулировании можно получить по адресу: <http://eksmo.ru/certification/>

Өндірген мемлекет: Ресей. Сертификация қарастырылмаған

Подписано в печать 31.08.2015.
Формат 70х100^{1/16}. Печать офсетная. Усл. печ. л. 81,67.
Тираж 3500 экз. Заказ 6637.

Отпечатано с готовых файлов заказчика
в АО «Первая Образцовая типография»,
филиал «УЛЬЯНОВСКИЙ ДОМ ПЕЧАТИ»
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14

ISBN 978-5-699-69728-1



9 785699 697281 >

